

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA

BENES ALENCAR SALES

A MORAL CARTESIANA EM *AS PAIXÕES DA ALMA*

RECIFE/2010

BENES ALENCAR SALES

A MORAL CARTESIANA EM *AS PAIXÕES DA ALMA*

Tese de doutorado apresentada como requisito final para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia ao Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da UFPB, da UFPE e da UFRN.

Área de Concentração: Filosofia Prática.
Orientador: Prof. Dr. Vincenzo Di Matteo.

RECIFE/2010

Sales, Benes Alencar

A moral cartesiana em *As Paixões da Alma* / Benes Alencar Sales.
Recife: O Autor, 2010.
180 folhas.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH.
Filosofia, 2010.

Inclui: bibliografia.

1. Filosofia. 2. Genealogia. 3. Moral. 4. Descartes, René, 1596-1650. 5. Livre arbítrio. I. Título.

1
100

CDU (2. ed.)
CDD (22. ed.)

UFPE
BCFCH2010/52

TERMO DE APROVAÇÃO

BENES ALENCAR SALES

Tese de Doutorado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Doutorado Integrado em Filosofia UFPE/UFRN/UFPB.

Vincenzo Di Matteo
Dr. VINCENZO DI MATTEO

ORIENTADOR

Juan Adolfo Bonaccini
Dr. JUAN ADOLFO BONACCINI

EXAMINADOR INTERNO

Enéias Júnior Forlin
Dr. ENÉIAS JÚNIOR FORLIN

EXAMINADOR EXTERNO

Érico Andrade Marques de Oliveira
Dr. ÉRICO ANDRADE MARQUES DE OLIVEIRA

EXAMINADOR EXTERNO

Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli
Dra. MARISA CARNEIRO DE OLIVEIRA FRANCO DONATELLI

EXAMINADORA EXTERNA

RECIFE/2010

Aos meus filhos
Bruna
Carla
Marcelo
A minha mulher Rossane

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Vincenzo Di Matteo, que já havia me acompanhado na dissertação de mestrado, também voltada para o filósofo Descartes. Quero agradecer-lhe, sobretudo, pela leitura atenta, e sem medir esforços, dos inúmeros textos que redigi e lhe apresentei, ao longo de minha pesquisa, e por suas sugestões sempre oportunas e nunca impositivas. Sua dedicação foi um dos motivos que me impulsionaram a levar a bom termo esta árdua tarefa.

Estendo meus agradecimentos ao Padre Paulo Meneses S. J., por suas sábias observações ao ler minha dissertação de mestrado e por haver me estimulado a prosseguir com o doutorado, sugerindo-me, naquela oportunidade, a tomar por tema de tese as *Paixões* em Descartes.

“Bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet Etat, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier.” (Lettre de Descartes à Elisabeth, 15 septembre 1645).

RESUMO

Esta tese tem por objetivo mostrar que há uma moral em Descartes, embora ele não tenha deixado uma obra específica sobre o assunto. A moral cartesiana encontra-se dispersa em seus escritos, mas é em seu último livro *As Paixões da Alma* que se concentra a maior parte de seu conteúdo. Para a realização da pesquisa, foi tomado por instrumento de trabalho o método genético-histórico que permitiu que se fizesse um estudo genealógico da moral do Filósofo, tomando como gênese *as sementes morais* plantadas no “solo cartesiano”, no período de formação do jovem Descartes, no colégio dos jesuítas de La Flèche. Entre as disciplinas filosóficas estudadas, encontravam-se a moral de Aristóteles e de Tomás de Aquino. No estudo da literatura latina, os alunos percorriam obras de Cícero e de Sêneca, onde se fazia presente a moral estoica de ricos ensinamentos. Foram também pesquisados os primeiros escritos do Filósofo, deixados sob a forma de manuscritos, em que se encontram registros de seus primeiros pensamentos sobre a moral, sob a denominação de *sabedoria*, compondo um conjunto com as ciências. Nesse percurso genealógico de sua moral, foram investigadas sua primeira obra publicada *Discurso do Método*, onde estão contidas as máximas de sua *moral por provisão*, e a Carta-prefácio da tradução francesa do livro *Principia Philosophiae* em que Descartes fala da *mais elevada e da mais perfeita moral*. Como último marco no caminho genealógico perseguido, foram examinadas as “cartas sobre a moral” escritas pelo Filósofo a seus discípulos: a princesa Elisabeth da Boêmia, Chanut, o embaixador da França na Suécia e a rainha Christina da Suécia. Foi a partir dos temas sobre a moral, presentes nessas cartas profundamente estudados por Descartes, que foi elaborado o *Tratado das Paixões* ou *As Paixões da Alma*. Sem essas cartas, provavelmente, não existiria o *Tratado* e, certamente, não se poderia falar de uma moral em Descartes. A moral cartesiana não é uma moral preceitual nem uma teologia moral. É uma moral de elevado conteúdo, uma moral do contentamento do espírito, do homem que conta com o livre-arbítrio, cujo agir é o fruto do acordo que se estabelece entre o entendimento e a vontade. Esta moral gravita em torno da virtude da generosidade, rainha de todas as virtudes, que engrandece o homem e o torna solidário no convívio com os outros homens. O homem da moral cartesiana reconhece-se fazendo parte do universo e, particularmente, do planeta Terra que com ele compõem um todo.

Palavras-chave: genealogia, moral cartesiana, generosidade, livre-arbítrio.

ABSTRACT

This thesis aims to show that there is a Descartes's moral theory, although he did not leave a particular work on the subject. The Cartesian morality is scattered in his writings, but his last book, *The Passions of the Soul*, is the one which concentrates most of its contents. To conduct this study, we utilized as a working tool the genetic-historical method, that allowed us to do a genealogical study of the Philosopher's moral, taking as genesis the moral seeds planted in the "Cartesian's soil", in the development of the young Descartes, in the Jesuit college of *La Flèche*. Among the philosophical subjects studied were Aristotle's and Thomas Aquinas' moral. In the study of Latin literature, the students toured works of Cicero and Seneca, in which the rich teachings of the stoic doctrine were present. We also examined the early writings of the Philosopher, left in the form of manuscripts, where there are records of his first thoughts on morals, under the designation of wisdom, forming a group with the sciences. In this genealogical trajectory of his moral, we investigated his first book published, *Discourse on Method*, in which are the maxims of his provisional morality and the Preface-Letter of the book *Principia Philosophiae*'s french translation, in which Descartes speaks of the highest and most perfect moral system. As a last milestone on the genealogical course traversed, we examined the "letters on morals" written by the Philosopher to his disciples Princess Elisabeth of Bohemia, Chanut, France's ambassador in Sweden, and Queen Christina of Sweden. It was based on the themes on morals in these letters, deeply studied by Descartes, that was drafted the *Traité des Passions* (The Passions of the Soul). Without these letters, probably there would be no *Traité* and we certainly would not speak today of a Cartesian morality. The Cartesian morality is not a preceptual nor a theological one. It is an elevated content moral, a contentment of the mind kind of moral for the man who makes use of his free will, whose acts are the fruit of the agreement established between the intellect and the will. This moral revolves around the virtue of generosity, queen of all virtues, which magnifies the man and make him sympathetic in living with other men. The man in the Cartesian morality recognizes himself as part of the universe and of Earth particularly, that with him make a whole.

Keywords: genealogy, cartesian morality, generosity, free will.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
PRIMEIRA PARTE: GENEALOGIA DA MORAL CARTESIANA	
1 GÊNESE DO PENSAMENTO MORAL DE DESCARTES	17
1.1 O contexto sociocultural da época de Descartes	17
1.2 Os anos de estudo no Colégio de la Flèche	20
1.3 As preocupações intelectuais de Descartes após sua formação	27
1.4 Primeiras manifestações de Descartes sobre a moral	32
2 A MORAL NO <i>DISCURSO</i> E NO PREFÁCIO DE <i>PRINCÍPIOS</i>	38
2.1 A moral <i>par provision</i> no <i>Discurso do Método</i>	39
2.1.1 As máximas da moral <i>par provision</i>	41
2.1.2 Interpretações sobre a moral <i>par provision</i>	45
2.2 A moral no Prefácio de <i>Princípios</i>	52
2.2.1 A árvore da filosofia	52
2.2.2 A sabedoria em Descartes e Charron	53
3 CARTAS SOBRE A MORAL NA CORRESPONDÊNCIA DE DESCARTES	62
3.1 As paixões em escritos anteriores às cartas a Elisabeth	62
3.2 As cartas e as paixões	66
3.3 As cartas e a moral	70
SEGUNDA PARTE: O <i>TRATADO DAS PAIXÕES</i> E A MORAL DE DESCARTES	
1 TEORIAS DAS PAIXÕES DOMINANTES NO SÉCULO XVII ANTERIORES AO <i>TRATADO</i>	79
1.1 Influências predominantes sobre as teorias das paixões do século XVII	80
1.1.1 Os pensamentos platônico e aristotélico sobre as paixões	80
1.1.2 As correntes estoicas	85
1.1.3 O pensamento agostiniano sobre as paixões	91
1.1.4 As paixões em Tomás de Aquino	95
1.2 Principais teorias das paixões contemporâneas de Descartes	101
1.2.1 <i>Tratado do amor de Deus</i> de São Francisco de Sales	102
1.2.2 <i>Quadro das paixões humanas, de suas causas e de seus efeitos</i> de Coeffeteau	104
1.2.3 <i>Do uso das paixões</i> de Senault	105
1.2.4 <i>Os Caracteres das paixões</i> de Cureau de la Chambre	107
1.3 As paixões em Juan Luis Vives	109
2 O <i>TRATADO DAS PAIXÕES</i> DE DESCARTES	112
2.1 Por que uma obra sobre as paixões?	112
2.2 As paixões e o <i>cogito</i>	114
2.3 A consciência de si e a consciência sensível	117

2.4 A intenção de tratar das paixões como físico	119
2.5 O <i>Tratado</i> de Descartes e os escritos de seus antecessores sobre as paixões	123
2.5.1 As paixões como movimentos da alma	124
2.5.2 A classificação das paixões em Descartes comparada com a de seus antecessores	129
3 A MORAL DE DESCARTES NO <i>TRATADO DAS PAIXÕES</i>	134
3.1 Controvérsias sobre a moral de Descartes	134
3.2 A mais alta e a mais perfeita moral	140
3.3 Das paixões à moral	147
3.4 Metafísica e física como fundamentos da moral	149
3.5 A moral em <i>As Paixões da Alma</i>	151
3.5.1 Livre-arbítrio e vontade	154
3.5.2 Generosidade: a paixão que se torna virtude	158
3.5.3 A moral do contentamento	162
3.5.4 A moral como amor e responsabilidade	165
CONSIDERAÇÕES FINAIS	170
REFERÊNCIAS	173

INTRODUÇÃO

Descartes notabilizou-se pela contribuição de seu pensamento revolucionário tanto para a filosofia como para a ciência em geral. Ele não só viveu, mas foi um dos personagens mais atuantes no século em que a ciência moderna começou a dar seus primeiros passos. Exatos trezentos e sessenta anos nos separam do Filósofo. É certo que sua física, cosmologia, astronomia e fisiologia encontram-se superadas. Entretanto, sua filosofia, seu método de procura da verdade, incorporado de vez às ciências e à filosofia, a simplicidade de seus procedimentos, quer no campo da ciência, quer na conduta ética; a intuição de seu *cogito*, enfim, a sagacidade de seu pensamento continuam ainda a produzir seus frutos em todo o mundo ocidental. Em anos mais recentes, têm se intensificado os estudos sobre sua filosofia, incentivados, em parte, pela comemoração dos quatrocentos anos de seu nascimento (1596-1996), comemorados nos meios filosófico e científico do mundo inteiro.

Nosso estudo sobre Descartes voltar-se-á para uma de suas obras menos procurada para pesquisa: *As Paixões da Alma*. Este escrito, também conhecido por *Tratado das Paixões*, embora tenha exercido no passado certa influência na literatura e artes na França, e merecida a atenção de filósofos como Malebranche e Espinosa, ficou por longo tempo um tanto esquecido. Nas últimas décadas, ocorreu uma redescoberta deste livro.¹ O que nele se oferece como objeto especial de nosso interesse é sua moral. Embora a preocupação com a moral seja amplamente manifestada em alguns de seus escritos, Descartes não chegou a escrever um tratado específico sobre ética ou moral como o fizeram tantos outros filósofos, sobretudo em épocas mais recentes. No entanto, considerando o conjunto de suas obras, é em *As Paixões da Alma* que se concentra a maior parte do conteúdo moral do Filósofo. A moral em Descartes manifesta-se dispersa em seus escritos. Se a estudássemos nos restringindo ao *Tratado das Paixões* – entregue ao público, por ele, dois meses antes de deixar esta vida – teríamos nossa pesquisa prejudicada. Este seu último livro não é uma obra isolada. Tem uma história que se encontra imbricada a outros escritos do autor, procede deles. Em outras palavras, o pensamento moral de Descartes tem uma longa história. Sua filosofia apresenta-se como um

¹ Cf. RODIS-LEWIS, Geneviève. Introduction. In: DESCARTES. *Les Passions de l'Âme*. Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Vrin, 1999. p. 32-37. (Não podemos deixar de destacar dois importantes estudos produzidas nos últimos anos sobre esta obra de Descartes: KAMBOUCHNER, Denis. *L'Homme des Passions* - Commentaires sur Descartes. Analytique. Paris: Albin Michel, 1995a. v. I _____. Denis. *L'Homme des Passions* - Commentaires sur Descartes. Canonique. Paris: Albin Michel, 1995b. v. II. Os dois volumes somam 1002 páginas. TALON-HUGON, Carole. *Les Passions Rêvées par la Raison* - essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains. Paris: Vrin, 2002).

sistema² em que nada fica de fora e, *As Paixões*, como veremos, é uma peça fundamental do sistema cartesiano. Neste sentido, para alcançarmos nosso objetivo, tomaremos como instrumento de trabalho o método genético-histórico, por meio do qual chegaremos a um conhecimento contextualizado da moral que se faz presente em *As Paixões da Alma*.

Nosso trabalho está dividido em duas partes, cada uma contendo três capítulos. O objetivo da Primeira Parte, que tem por título *Genealogia da Moral Cartesiana*, será mostrar que a moral do *Tratado das Paixões* guarda uma dependência e mantém-se coerente com todo o pensamento moral anterior do Filósofo. Partiremos das *sementes de moral* plantadas no

² Entende-se, aqui, por sistema: a) a “disposição das diferentes partes de uma arte ou ciência em uma ordem em que todas as partes se sustentam naturalmente e em que as últimas se explicam pelas primeiras.” (CONDILLAC, Sistemas. In: FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 2703-2708). b) “Conjunto de pensamentos, teses ou doutrinas, desenvolvidos articuladamente e formando uma unidade teórica: o sistema de Hegel.” (JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. Sistema. In: _____. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3. ed. Revista e Ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1996. p. 249-250). Quando Descartes em 1999b, Art. CLII refere-se ao livre-arbítrio, e ao escrever à rainha Christina abordando o mesmo tema em DESCARTES, 1955, p. 284-285, que é complementado em DESCARTES, **Méditations**. AT, IX-1, p. 46; e se repete em **Les Principes de la Philosophie**. AT-2, p. 41, temos um exemplo de sistema, segundo as definições a) e b). Fica então evidenciada que sua moral faz parte deste sistema. Vejamos alguns exemplos de estudiosos da filosofia cartesiana que reconhecem a existência de um sistema em Descartes: ESPINAS, Alfred. **Descartes et la Morale** - Études sur l’Histoire de la Philosophie de l’Action. Paris: Éditions Bossard, 1925. p. 9; MESNARD, Pierre. **Essai sur la Morale de Descartes**. Paris: Boivin & Cie, Éditeurs, 1936. p. 9, 11, 49, 53; GOUHIER, Henri. Descartes et la vie morale. **Revue de Métaphysique et de Morale**. Paris, 44, p. 165-197, 1937. p. 187; GOUHIER, Henri. **La pensée Métaphysique de Descartes**. 4.ed. augmentée. Paris: Vrin, 1999. p. 11; GUEROUULT, Martial. **Descartes selon l’Ordre des Raisons** - L’âme et le Corps. Paris: Aubier, 1953. v. II. p. 270; GILSON, Étienne. **Études sur Le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien**. 5. ed. Paris: Vrin, 1984; RODIS-LEWIS. **La Morale de Descartes**. Paris: PUF, 1998a. p. 30 e 40; MEYER, Michel. Descartes selon l’ordre des passions - introdução. In: DESCARTES. **Les Passions de l’Âme**. Introd. de Michel Meyer, présentation e commentaires de Benoît Timmermans. Paris: Librairie Générale Française, 1990. p. 5-14. p. 14; GUENANCIA, Pierre. **Lire Descartes**. Paris: Gallimard, 2000. p. 201,202 e 210. **Nota:** A sigla AT que aparece acima, em obras de Descartes, refere-se às *Oeuvres de Descartes* publicadas por Charles Adam e Paul Tannery, em Paris, de 1897 a 1909, em 11 volumes. Para simplificação, no decorrer de nosso estudo, utilizaremos a referida sigla nas citações das obras de Descartes desses editores, seguida de algarismo romano para indicação do volume, e, quando for o caso, será acrescentado o algarismo arábico para indicar a parte do volume e as respectivas páginas. Ex. DESCARTES. **Méditations**. AT, IX-1, p. 46. Quanto às obras de Descartes, daremos preferência aos textos em francês. No entanto, recorreremos às obras em latim quando se fizer necessário o emprego de determinado termo latino ou para maior fidedignidade ao pensamento do Autor.

“solo” cartesiano, gênese de sua filosofia moral, e percorreremos um longo caminho até chegarmos ao resultado final da semeadura.

Iniciaremos o primeiro capítulo com um rápido exame contextual dos séculos XVI e XVII, vividos por Descartes, palco de profundas transformações nos campos socioreligiosocultural: a) a descoberta de novos mundos e de novos povos; b) a autoridade da Igreja, da Bíblia e de Aristóteles contestadas com a Reforma de Lutero e, depois, com a Revolução Científica; c) a grande difusão da imprensa, inventada no século anterior, permitindo o acesso a preciosos textos de literatos e filósofos greco-latino. Acreditamos que todos esses fatores, em maior ou menor grau, deixaram suas marcas numa instituição educacional do porte do colégio Real de La Flèche, onde nosso filósofo realizou seus estudos. Assim, neste mesmo capítulo, investigaremos as influências primeiras recebidas pelo jovem Descartes, no campo da moral, neste período de sua formação intelectual em La Flèche, onde ingressou aos onze anos de idade, permanecendo aí por quase nove anos. Demonstraremos que os primeiros anos, após ter deixado La Flèche, constituem uma época de grandes preocupações intelectuais do Filósofo. De início, voltou-se para a nova física e para a matemática; e, posteriormente, buscou uma nova visão de ciência, englobando a moral, formando uma grande síntese.

No segundo capítulo, examinaremos a *moral por provisão* presente no *Discurso do Método*, primeira obra publicada por Descartes, e a Carta-prefácio da edição francesa de *Princípios da Filosofia*, em que ele se refere à *mais elevada e mais perfeita moral*, onde encontraremos outros marcos no percurso genealógico que traçamos, até alcançar a moral do *Tratado das Paixões*. No terceiro capítulo, da Primeira Parte, investigaremos as “cartas sobre a moral”, onde teremos o último marco no caminho a ser percorrido até *As Paixões*. Sem essas cartas, provavelmente, a obra *As Paixões da Alma* não teria existido e, seguramente, não se poderia falar de uma moral cartesiana.

Para a Segunda Parte de nossa pesquisa, escolhemos como título *O Tratado das Paixões e a Moral de Descartes*. O foco central de nossas atenções será agora o *Tratado*, pois é nessa obra, juntamente com outras partes de escritos de Descartes que a ela se somam, que iremos encontrar a moral cartesiana. Faremos, portanto, uma análise mais detalhada do Tratado. No primeiro capítulo, verificaremos as principais teorias das paixões de séculos anteriores, que exerceram influências determinantes nos estudos das paixões de contemporâneos de Descartes, bem como essas mais recentes teorias com as quais o livro *As Paixões da Alma* irá se confrontar. No segundo capítulo, nos debruçaremos sobre a última obra de Descartes, a fim de descobrir qual sua concepção de paixão, sua causa, e em que o

Filósofo irá se diferenciar de todos os que escreveram antes dele, sobre as paixões. O terceiro capítulo é o objetivo final de todo o nosso estudo. É o ponto de convergência de todo o desenvolvimento de nossa pesquisa. Iniciaremos expondo questões controversas sobre a moral de Descartes, postas por estudiosos, sobre seu pensamento filosófico, bem como as resistências e desestímulo manifestados pelo Filósofo a publicar sobre o assunto moral. Esclareceremos o significado da expressão “a mais elevada e a mais perfeita moral”, por ele empregada e mostraremos como a metafísica e a física constituem os fundamentos de sua moral. Por último, apresentaremos o que denominamos moral cartesiana, extraída do *Tratado* e de trechos selecionados de “Cartas sobre a moral” – que lhe deram origem – e que, em conjunto, se harmonizam com passagens sobre a moral de outras obras do Filósofo.

PRIMEIRA PARTE
GENEALOGIA DA MORAL CARTESIANA

Nesta Primeira Parte de nossa tese, discorreremos sobre o que denominamos genealogia da moral cartesiana. *As Paixões da Alma*, última obra de Descartes, não é um tratado de moral, embora nela deságue o que poderemos chamar de moral cartesiana.

O pensamento moral de Descartes tem como gênese os anos de sua formação no Colégio jesuítico de La Flèche, onde foram plantadas as *primeiras sementes* de moralidade no *solo cartesiano*. A filosofia estudada, ao longo dos três últimos anos, pautava-se pelas prescrições do plano de estudos da Companhia de Jesus, complementadas com as orientações de Inácio de Loyola, fundador da Companhia, que estabeleciam, como principal suporte, os ensinamentos da *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, que eram transmitidos aos jovens alunos, juntamente com a interpretação de grandes comentadores.

Entre as disciplinas filosóficas encontrava-se a *filosofia moral*, em que eram estudados, fundamentalmente, textos de moral da *Summa Theologiae* e a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Ainda na etapa anterior ao curso de filosofia, indiretamente, eram-lhe transmitidos *ensinamentos morais* por ocasião das aulas de latim, com a introdução de leituras de textos dos grandes pensadores romanos como Sêneca e Cícero, cujo *pensamento moral estoico*¹ exercia uma influência marcante nos jovens alunos. A leitura desses pensadores antigos e de autores neoestóicos da época, fazia-se também presente durante o curso de filosofia.

Veremos que os primeiros anos, após o período de estudo formal, revelar-se-ão como um tempo de grande fecundidade intelectual de nosso Filósofo. Se suas preocupações intelectuais, logo depois de sua formação, estavam voltadas para a nova física, que começava a dar seus primeiros passos, e para a matemática, tomam depois outro direcionamento com sua nova visão de ciências como um todo, sob a denominação da palavra *sabedoria*, compreendendo simultaneamente a *ciência* e a *moral*, formando uma grande síntese.

Em 1637, será lançada sua primeira obra *Discours de la Méthode*, em que se instaura a dúvida hiperbólica como um método para alcançar a verdade das ciências, e onde nos apresenta sua “moral *par provision*”.

Dez anos após a publicação de *Discours*, iremos encontrar na Carta-prefácio da edição francesa de *Les Principes de la Philosophie*, elaborada pelo próprio Descartes, outro marco do traçado genealógico da moral do *Tratado das Paixões*. Nesta Carta-prefácio, é anunciada uma moral integrada ao conjunto das ciências eposta em elevado patamar.

¹ O texto de nossa pesquisa encontra-se em conformidade com o novo Acordo Ortográfico.

Como último marco do percurso, até chegarmos ao *Tratado das Paixões*, encontraremos as “cartas sobre a moral”, que fazem parte da correspondência do Filósofo e que deram origem a seu livro *As Paixões da Alma*.

1 GÊNESE DO PENSAMENTO MORAL DE DESCARTES

Começaremos o primeiro capítulo, apresentando uma visão do contexto cultural da época em que Descartes inicia seus estudos. A comunidade do Colégio jesuítico de La Flèche, considerado um dos melhores colégios da Europa, não poderia ignorar as significativas mudanças que se operavam ao seu redor. Veremos que nosso filósofo, desde sua juventude, deixa-se marcar pelas circunstâncias e pelos traços culturais de seu tempo.

1.1 O contexto sociocultural da época de Descartes

No decurso do século XVI, o mundo ocidental foi palco de profundas transformações no campo intelectual e espiritual. Foi também o tempo de ampliação dos limites geográficos, com o desbravamento dos mares, resultando na descoberta do novo mundo das Américas que veio redefinir novos contornos para o nosso planeta.

No domínio do conhecimento, aparece Copérnico com sua nova Astronomia, desafiando o sistema aristotélico-ptolemaico e os ensinamentos das Sagradas Escrituras. O geocentrismo cede lugar ao heliocentrismo.

A imprensa – inventada por Gutenberg, no século anterior – difundiu-se a grandes passos no século XVI, sobretudo nos centros universitários da Europa, contribuindo para a divulgação de uma gama enorme de conhecimentos, junto aos meios eruditos, pela multiplicação de preciosos textos de literatos e filósofos greco-romanos, que se encontravam enterrados nas velhas bibliotecas dos mosteiros.

Inicia-se o “renascimento de um mundo esquecido e nascimento de um mundo novo.”¹ O desmoronamento das antigas estruturas destruiu “a unidade política, religiosa, espiritual; a certeza da ciência e a da fé; a autoridade da Bíblia e a de Aristóteles; o prestígio da Igreja e do Estado.”² A autoridade da Igreja passa a ser contestada pela Reforma de Lutero.

O teocentrismo medieval é substituído pelo antropocentrismo. É também época de crise “em que o Ser, o Mundo, o Cosmo se torna incerto, se desagrega e estilhaça, a filosofia volta-se para o homem.”³ Crenças, concepções e verdades tradicionais caem por terra.

¹ KOIRÉ, Alexandre. **Considerações sobre Descartes**. Trad. De Hélder Godinho. 4. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1992. p. 19.

² Ibid., p. 19.

³ Ibid., p. 20.

O homem liberta-se das amarras da Igreja em busca da autonomia do pensamento, da razão. Se os teólogos e filósofos escolásticos faziam uma distinção entre fé e razão, tal separação era meramente formal, uma vez que a razão não tinha sua autonomia preservada, pois se encontrava subjugada à fé ou aos dogmas que a limitavam como um princípio regulador.

Foi o século que conheceu o humanista holandês, Erasmo de Roterdã (1469-1536), símbolo de uma nova era. Erasmo, apesar de continuar católico e profundamente cristão, dirige severas críticas à Igreja de sua época. Lança ataques às condenações e à pena de morte impostas pela Inquisição; ridiculariza a “erudição” e sutilezas de teólogos ao interpretarem os dogmas, comparando-as com a simplicidade dos apóstolos. Faz graves censuras ao comportamento moral da hierarquia da Igreja.⁴ A moralidade constituía o centro de suas preocupações. Defendia a possibilidade de se chegar à perfeição pela via do conhecimento.

Foi também o século de outros dois grandes humanistas e pensadores franceses: Michel de Montaigne (1533-1592) e Pierre Charron (1541-1603). O pensamento de Montaigne está voltado para o homem. Ele faz a distinção entre o humanista, autor de escritos puramente humanos e filosóficos e o teólogo. Montaigne reconhece-se explicitamente na figura deste humanista e é ele quem dá, pela primeira vez, a definição filosófica e não somente literária do termo humanista.⁵

Em sua obra *Les Essais*, indaga-se sobre o que está certo ou errado na conduta humana. Para ele, a única ciência do homem é o que ele denomina “ciência moral.”⁶ Suas críticas céticas abalam a teologia e a apologética tradicional das verdades religiosas. O modelo de ensino dos escolásticos também não escapa às suas censuras.⁷

Charron foi grande amigo⁸ e adepto das idéias de Montaigne, mas teve pensamento próprio. Apesar de teólogo, assumiu posições bastante radicais para a época. A virtude moral é

⁴ Cf. ERASMO. **O Elogio da Loucura**. São Paulo: Editora Brasileira, 1982. p. 97-135. (Coleção Os Grandes Clássicos da Literatura. v. III).

⁵ Cf. FAYE, Emmanuel. **Descartes et les philosophes français de la Renaissance**. Conférence et débat organisées en Sorbonne le 5 décembre 1998 par la Régionale de Paris-Créteil-Versailles autour du livre *Philosophie et perfection de l'homme*. De la Renaissance à Descartes (Vrin, 1998). 2005. p. 3.

⁶ Cf. FAYE, E. **Philosophie et Perfection de l'Homme**: De la Renaissance à Descartes. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Vrin, 1998. p. 167. (O livro é o resultado de dez anos de pesquisa. Esta circunstância é mencionada pelo próprio autor em Conferência na Sorbonne em 05 de dezembro de 1998, onde se fizeram presentes grandes especialistas em Descartes).

⁷ Cf. MONTAIGNE, Michel de. **Les Essais**. Paris: Librairie Générale Française, 2001. p. 203 et seq.

⁸ Charron é acusado de ter plagiado Montaigne. É importante que se saiba que não só ele conheceu pessoalmente o autor de *Les Essais*, mas fortes laços de amizade prenderam um ao outro, a ponto de Montaigne, ao morrer, ter-lhe deixado como legado o direito de conduzir, após sua morte, “as armas de sua família.” A empatia que se estabeleceu entre ambos deixou marcas profundas em Charron de tal maneira que ele não apenas cita Montaigne, mas também se inspira no pensamento não escrito deste autor. (Cf. observações detalhadas sobre o relacionamento de Montaigne e Charron em FAYE, 1998a, p. 260).

considerada por ele mais importante que a piedade. Separa filosofia da teologia, vendo cada uma com seu objeto próprio. A verdadeira ciência do homem é exclusivamente a filosofia. Somente a filosofia levará o homem a atingir sua perfeição. Em seu entendimento, há uma sabedoria humana distinta de uma sabedoria divina:

Esta sabedoria humana é uma inteireza, bela e nobre composição do homem inteiro, em seu interior, seu exterior, seus pensamentos, palavras, ações, e todos os seus movimentos, é a excelência e perfeição do homem como homem.⁹

Charron apresenta-nos uma concepção socrática da sabedoria:

O mais excelente e divino conselho, a melhor e mais útil recomendação, mas a mais mal praticada é a de se estudar e aprender a se conhecer: é o fundamento de sabedoria e o caminho para todo bem. Não há loucura igual do que estar atento e diligente para conhecer todas as outras coisas antes que a si mesmo. A verdadeira ciência, o verdadeiro estudo do homem é o homem.¹⁰

Não seria de todo impossível Descartes ter lido Charron, no tempo de Colégio, se considerarmos a facilidade com que ele podia ter acesso a livros extracurriculares, como mostraremos posteriormente, e se levarmos em conta a considerável influência que a obra *De La Sagesse* teve no século XVII. Pelo menos 39 edições de *De La Sagesse* se sucederam entre 1601 e 1672.¹¹

Provavelmente, deve ter tido acesso a *Les Essais* de Montaigne ainda em La Flèche. Sabe-se que, no tempo de seus estudos no Colégio, ele lia com frequência os escritos de Jean-Pierre Camus, bispo de Balleyn, que tecia muitos elogios a Montaigne.¹²

O século XVII foi marcado com as descobertas de Galileu, considerado inquestionavelmente o expoente maior da Revolução Científica. Suas descobertas no campo da Astronomia vieram comprovar o heliocentrismo copernicano. Galileu, ao conceber um método experimental em que utiliza a linguagem matemática, ou mais precisamente, a linguagem geométrica¹³ no estudo dos fenômenos naturais, passa a dispor das provas que faltaram a Copérnico para a sustentação de sua teoria revolucionária sobre o universo. Galileu, denominado o “Pai da Ciência Moderna,” trouxe com suas descobertas uma grande

⁹ CHARON, Pierre. **De la Sagesse**. Paris: Fayard, 1986. p. 32. (As traduções dos textos em francês, latim e inglês, citados nesta pesquisa, serão de nossa responsabilidade).

¹⁰ Ibid. 44.

¹¹ Cf. ADAM, Michel. René Descartes et Pierre Charron. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**. Paris, n. 4. 1992. p. 469.

¹² Cf. RODIS-LEWIS. Doute Spéculatif chez Montaigne et Descartes. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**. Paris, n. 4, oct./déc. 1992. p.439.

¹³ Cf. KOYRÉ, Alexandre. **Études d'Histoire de la Pensée Scientifique**. Paris: Gallimard, 1998. p. 83 e 169.

contribuição para o surgimento das duas primeiras ciências modernas: a Astronomia e a Física.

Descartes (1596-1650) viveu em uma época privilegiada da História. É filho do século XVI e viveu na primeira metade do século XVII. Veremos que a comunidade de La Flèche, não ficou alheia às novas descobertas. O cenário apresentado certamente imprimirá suas marcas em Descartes, influenciando-o na maneira de pensar e de agir.

Os anos de estudo no Colégio de La Flèche

Acabamos de ressaltar as circunstâncias históricas da época de Descartes, apontando uma verdadeira revolução no âmbito dos conhecimentos humanos e a presença de novas concepções sobre a moralidade.

Iremos examinar agora os primeiros passos trilhados pelo jovem Descartes no terreno da moral, no ambiente de La Flèche, onde seu pensamento, compreendendo os valores morais, começa a se estruturar, estimulado pelo estudo, pela reflexão diurna e pela calorosa convivência entre colegas e mestres que um regime de internato proporciona.

Este duplo percurso nos permitirá vislumbrar as influências primeiras recebidas por nosso Filósofo, quer externas (de sua época), quer internas (no Colégio de La Flèche), condicionantes de seu pensamento moral.

Por último, verificaremos suas preocupações intelectuais iniciais, após o término do período de sua formação.

Descartes ingressou em 1607,¹⁴ aos onze anos de idade, no recém-inaugurado¹⁵ Colégio Real dos jesuítas de La Flèche, em Anjou, tendo aí permanecido até setembro de 1615. De início, dois fatos merecem ser ressaltados: O Colégio de La Flèche era considerado, na época, um dos melhores estabelecimentos de ensino da Europa¹⁶ e o de maior prestígio na França.¹⁷ O outro, é que o jovem Descartes se revelou, em seus anos de formação, um aluno muito além do padrão, por seu brilhante desempenho.

Por apresentar uma saúde bastante frágil, sua entrada no Colégio ocorreu após o inverno, no período da Páscoa, e não em janeiro, na data oficial de abertura das aulas. Em razão de seu estado de saúde, o reitor, padre Charlet, parente da família (pelo lado materno),¹⁸ concedeu-lhe o privilégio de um quarto particular no Colégio, permitindo-lhe ficar, todas as manhãs, por mais tempo no leito que os demais alunos. Este procedimento contribuiu para que o jovem estudante apresentasse uma maior dedicação aos estudos, facilitando-lhe o desenvolvimento do hábito de reflexão.¹⁹

O ensino completo em La Flèche tinha a duração de oito anos, dividindo-se em duas etapas. Na primeira etapa, eram ministradas aulas de gramática, línguas (latim e grego), retórica, teatro, poesia e literatura em geral, ao longo de cinco anos. A segunda etapa,

¹⁴ Cf. RODIS-LEWIS, Geneviève. **Descartes**: Biographie. Paris: Calmann-Lévi, 1995. p. 14 e 25-27 e 317-320. Há discordâncias dos biógrafos, em relação a datas dos dados biográficos de Descartes. Entre os diversos biógrafos, queremos destacar Adrien Baillet, autor da primeira biografia completa de Descartes, com sua obra *Vie de Monsieur Descartes*, cuja primeira edição foi publicada em 1691, em dois volumes. Baillet descreve a vida do Filósofo com uma grande riqueza de detalhes, tornando-se seu livro fonte indispensável para um estudo mais profundo sobre o Pai da Filosofia Moderna. No entanto, em relação à vida de Descartes, as datas apresentadas por Baillet são as menos prováveis. Eis o comentário de Rodis-Lewis sobre Baillet: “É preciso ler Baillet atentamente, sem desconhecer o valor imenso de sua contribuição. Seu principal defeito é o de afirmar, quando não sabe, no mesmo tom que o faz quando dispõe de documentos seguros”. (Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 13). Em relação a restrições a relatos de Baillet, ver também GAUKROGER, Stephen. **Descartes**: Uma biografia intelectual. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 92 e 542. No caso de ocorrência de divergência de datas entre os biógrafos, optaremos por aquelas apresentadas por madame Geneviève Rodis-Lewis na biografia de Descartes acima citada. Nessa sua obra, ela analisa detalhadamente as discordâncias de datas dos principais biógrafos do Filósofo, fundamentada em documentos históricos fidedignos. Rodis-Lewis foi professora honorária da Universidade de Paris-Sorbonne e fundadora do *Centre d'Etudes cartésiennes* da Sorbonne. Dedicou quase meio século de sua existência ao estudo de Descartes, havendo publicado mais de uma dezena de livros e inúmeros artigos sobre Descartes e foi agraciada com o Grande Prêmio da Academia Francesa.

¹⁵ O Colégio de La Flèche teve sua inauguração em 1604. Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 25. Quanto a esta data, não há discordância entre os biógrafos de Descartes.

¹⁶ É o próprio Descartes quem o diz em **Discours de la Méthode**. “(...) Estivera em uma das mais célebres escolas da Europa.” (Cf. AT, VI, p. 5). Descartes, em carta datada de 12 de setembro de 1638, tece grandes elogios ao ensino nas Escolas dos Jesuítas, sobretudo no colégio de La Flèche, afirmando que lá, a Filosofia é melhor ensinada que em qualquer outro lugar no mundo. (Cf. AT, II, p. 378).

¹⁷ Cf. GAUKROGER, 1999, p. 68.

¹⁸ Cf. RODIS-LEWIS. Entretien avec Geneviève Rodis-Lewis, par François Ewald. **Magazine littéraire** n. 342. Avril 1996.

¹⁹ Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 25. O primeiro biógrafo de Descartes afirma que o padre Charlet ao conceder um quarto particular a Descartes e o privilégio de permanecer mais tempo no leito, levou também em conta o fato de o jovem interno mostrar “um espírito voltado naturalmente para a meditação”. Cf. BAILLET, Adrien. **Vie de Monsieur Descartes**. 6. ed. Paris: La Table Ronde, 1946. p. 16.

compreendendo três anos, era destinada basicamente ao ensino da filosofia aristotélico-tomista (lógica, física e metafísica) e de ética, complementado com o estudo do que denominamos hoje ciências: matemática, juntamente com noções de astronomia e biologia, contidas na física de Aristóteles.²⁰

No estudo de latim, eram repassados textos de escritores como Cícero, Ovídio, Virgílio; no ensino do grego, eram lidos: Esopo, Dion Crisóstomo, a Retórica e a Poética de Aristóteles, ao lado de trechos extraídos de Homero, cartas de Platão e textos dos Padres gregos da Igreja.²¹ Nos primeiros anos, o objetivo principal da leitura das obras desses autores não era propriamente o domínio de seus conteúdos, mas o estudo da língua. Quanto ao latim,²² o estudo não se limitava à sua compreensão. Visava também a desenvolver a capacidade de pensar e escrever nesse idioma.²³

Ao término da quinta série, ou da primeira etapa, muitos alunos deixavam La Flèche, dando por concluídos seus estudos, ou ingressavam em cursos liberais, em alguma universidade.²⁴ A última etapa dos estudos em La Flèche equivalia ao ensino ministrado nas universidades.²⁵

Descartes continuou seus estudos em La Flèche, por toda a segunda etapa de três anos, completando sua formação com o curso de Filosofia. Ainda que o ensino filosófico em La Flèche e nas demais escolas jesuíticas, tivesse como fundamento os princípios do aristotelismo e do tomismo, por recomendação do próprio Inácio de Loyola, não se pode dizer que lhe tenha sido ensinado um “Aristóteles puro” e um “Tomás de Aquino puro”. A Filosofia aristotélico-tomista foi estudada, ao longo dos três anos, à luz dos comentários de ilustres teólogos e filósofos jesuítas como Francisco de Toledo, Francisco Suárez, Pedro da Fonseca e dos comentários sobre Aristóteles produzidos, na década de 1590, pela Universidade de Coimbra, em Portugal.²⁶ Eram também utilizados, no ensino de Filosofia, textos da *Summa Philosophica* de Eustáquio de São Paulo (publicada em Paris em 1609), como é mencionado por ele em cartas ao padre Mersenne.²⁷

²⁰ Cf. GAUKROGER, 1999, p. 76, 77 e 80. Cf. também RODIS-LEWIS, 1995, p. 26.

²¹ Ibid. p. 77-78.

²² O latim era a língua acadêmica das universidades medievais. Na época de Descartes, o conhecimento do latim era a única forma de participar da cultura dos outros países. Em La Flèche, o ensino, os livros e os debates culturais eram em latim. Era exigido que as conversas entre os colegas da escola fossem em latim, como forma de praticar a língua. Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 31. Cf. também GAUKROGER, 1999, p. 72-73. Podemos afirmar que no mundo ocidental, pelo menos entre os séculos XVI e XVII, a maior parte das obras filosóficas existentes, e aquelas relacionadas com as novas ciências que estavam nascendo, eram escritas em latim.

²³ Cf. GAUKROGER, 1999, p. 77 e 78.

²⁴ Cf. Ibid. p. 68, 77, 78 e 80.

²⁵ Cf. Ibid. p. 48.

²⁶ Cf. ibid. p. 80-82.

²⁷ DESCARTES, *Correspondance*. AT, III, p. 232-233 e p. 259.

O terceiro e último ano do currículo de Filosofia era dedicado, sobretudo, ao estudo da metafísica, e completado com o ensino da moral, que já havia sido iniciado, de certa maneira, na quinta série, com a leitura dos escritores latinos, sobretudo dos textos de Cícero sobre a moral.²⁸ A base do curso de filosofia moral era o estudo da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, com o detalhado comentário de Coimbra. Contudo, por exigência explícita do *plano de estudos* da Companhia de Jesus, denominado *Ratio Studiorum*,²⁹ no ensino da moral, eram consideradas duas abordagens: a primeira consistia no estudo da Teologia moral especulativa, como se encontra na *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino; a segunda compreendia a casuística prática, em que era apresentada uma visão da filosofia moral não mais em termos de princípios gerais, mas no sentido de uma orientação prática aos educandos.³⁰

Nesta última abordagem, o estudo da moral efetuava-se mediante a introdução de tratados de casuística como a *Summa Casuum Conscientiae* de Toledo e de textos de autores latinos em que o pensamento estoico se fazia presente em obras como: *Do Sumo Bem e do Sumo Mal (De Finibus bonorum et malorum)* de Cícero e *Sobre a Vida Feliz (De Vita Beata)* de Sêneca. Os mestres do Colégio – nas aulas de moral – serviam-se da leitura saudável dos literatos e pensadores antigos, de linguagem elegante e filosofia simples, rica em máximas e exemplos, para fazer suas exortações à virtude e à prática do bem. Essas leituras dos antigos estoicos e o conhecimento do neoestoaicismo da época, propagado por obras como *De la Sainte Philosophie* e *De la Philosophie morale des Stoïques* de Du Vair e *De Constantia* de Justus Lipsius,³¹ além de exercerem uma influência marcante no comportamento moral dos jovens alunos constituíam-se também uma forma de amenizar o árduo esforço despendido com o estudo da metafísica.³²

²⁸ Cf. GAUKROGER, 1999, p. 77.

²⁹ O *Ratio atque Institutio Studiorum Societas Jesu*, conhecido como *Ratio Studiorum* é o conjunto de normas, ou plano de estudos da Companhia de Jesus, elaborado pelos jesuítas entre 1584 e 1599. Inácio de Loyola, por ter estudado Filosofia e Teologia na Universidade de Paris, chegou à conclusão de que o método de estudo mais adequado para os estabelecimentos de ensino dos jesuítas seria o *modus Parisiensis*. O *Ratio* inspirar-se-á no *modus Parisiensis* e passará a ser aplicado em todos os colégios da Companhia. (Cf. GAUKROGER, 1999, p. 69 e 71 e ULLMANN, Reinholo Aloysio. **A Universidade Medieval**. 2. ed. rev. e aum. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 387). Embora o vocábulo latino *ratio* e sua tradução em português, *razão*, sejam ambos nomes femininos, chamaremos o *ratio* para designar o *plano de estudos* dos jesuítas da época, como fazem outros autores, como ULLMANN, 2000, p. 387.

³⁰ Cf. GAUKROGER, 1999, p. 90-91.

³¹ Dados completos das obras apresentados por Mesnard : DU VAIR, Guillaume. **De la Sainte Philosophie**. 1588 ; **De la Philosophie morale des Stoïques**. 1592 ; **De la constance et consolation ès calamitez publiques**, 1594 (éd. Critique par J. Flach et F. Funck-Brentano, Paris, 1915). (Observemos palavras francesas escritas com a grafia da época). LIPSIUS, Justus. **De Constantia libri duo**. Anvers, 1585; **Politicornum seu civilis doctrinae libri sex**, 1589; **Manuductio ad stoicam philosophiam**, 1604. (Cf. MESNARD, 1936, p. 232).

³² Cf. GAUKROGER, 1999, p. 90-91; Cf. MESNARD, 1936, p. 3-4 e 9-10.

Como assinala Mesnard

Os professores completavam sem dúvida [os estudos sobre moral] em parte com os poetas antigos, em parte com os filósofos da época que ressuscitavam então um estoicismo cristianizado: citações que lançavam os alunos através das pistas sempre atraentes das leituras simplesmente toleradas... toda a poesia latina era assim introduzida. O charme desses autores meio clandestinos, a prática assídua de Cícero explicado e comentado durante quase todo o decorrer dos estudos, tudo isto contribuía para formar nestes alunos uma mentalidade neoclássica, toda impregnada desta filosofia moral sã e rude extraída dos textos latinos cuja expressão mais natural é o ecletismo bastante estoico das *Tusculanas* e de *De Finibus*.³³

O privilégio de dispor, em La Flèche, de um quarto só para si, propiciou a Descartes uma vida de estudo intensa, voltando-se também para conhecimentos extracurriculares, abrangendo as mais diversas áreas.³⁴ Sua sede de saber e seu senso crítico aguçado³⁵ contribuíram para angariar a confiança dos mestres que lhe emprestavam livros considerados os mais raros e curiosos em seus conteúdos. Podemos destacar seu professor de matemática, o padre Jean François³⁶ que lhe fizera chegar às mãos, com as devidas recomendações, até mesmo textos relacionados com a astrologia, alquimia e magia.³⁷

Em *Cogitationes Privatae*³⁸ e, posteriormente, em *Règles pour la Direction de l'Esprit*,³⁹ Descartes nos revela que, quando jovem, ou seja, no Colégio, em seus estudos, se esforçava em adotar o seguinte procedimento: ao deparar-se com um livro, procurava em primeiro lugar descobrir qual era a questão posta por seu autor. Ao invés de examinar a resposta do texto, fechava-o e tentava buscar por ele mesmo a solução, para depois confrontá-

³³ MESNARD, 1936, p. 4. (Acréscimo nosso e grifos do autor).

³⁴ “Não me tendo contentado com as ciências que nos ensinavam, percorri todos os livros, que tratavam daquelas julgadas as mais curiosas e as mais raras, que tinham chegado às minhas mãos”. (DESCARTES. *Discours de la Méthode*. AT, VI, p. 5).

³⁵ “E eu tive sempre um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro em minhas ações, e marchar com segurança nesta vida”. (ibid. p. 10).

³⁶ Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 26-27, 320. Cf. GILSON, E. *Commentaire*. In: DESCARTES, R. *Discours de la Méthode*. Texte et *Commentaire* par Étienne Gilson. 6. ed. Paris: Vrin, 1987, p. 120.

³⁷ “Quanto às más doutrinas, eu julgava já conhecer bastante o que valiam, para não mais estar sujeito a ser enganado, nem pelas promessas de um Alquimista, nem pelas predições de um Astrólogo, nem pelas imposturas de um Mágico, nem pelos artifícios ou a presunção daqueles que fazem profissão de saber mais do que sabem”. (DESCARTES, *Discours de la Méthode*. AT, VI, p. 9). RODIS-LEWIS aventa a idéia de Descartes ter lido, ainda em La Flèche, a obra *Magie Naturelle* de Giambattista Porta, mencionada pelo próprio Descartes em conversação com Beeckman. Neste livro, Porta explica como fenômenos os mais surpreendentes podem ser explicados racionalmente como coisas naturais, através de experiências óticas. Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 28, 115, 320, 335. Ver também AT, X, p. 347.

³⁸ Fragmentos de manuscritos deixados por Descartes, redigidos provavelmente entre 1619 e 1621 e não publicados por ele. O título *Cogitationes Privatae* foi dado pelo conde Foucher de Careil, que os publicou juntamente com outros documentos na metade do século XIX. (Cf. AT, X, p. 207 e 213).

³⁹ Cf. AT, X, p. 214. Cf. DESCARTES, R. *Règles pour la Direction de l'Esprit*. Traduction et notes par J. Sirven. Paris: Vrin, 1996a, p. 61. Cf. também RODIS-LEWIS, 1995, p. 28 e 54. Cf. ainda KAMBOUCHNER, Denis. *Descartes et le Problème de la Culture*. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Paris, Avril-Juin 1998, Séance du 21 Mars 1998b, p. 32.

la com a do autor. Ao folhear um livro, não se detinha apenas em seu conteúdo, mas examinava o estilo e a maneira de pensar do autor da obra.⁴⁰

O Colégio de La Flèche introduzia os jovens alunos no círculo dos conhecimentos humanos de seu tempo. Além da língua materna,⁴¹ as línguas grega e, sobretudo, a latina eram fundamentais para as necessidades da época. É preciso termos em mente que, no século XVII, o mundo não se constituía ainda uma comunidade cosmopolita. O fluxo de pessoas entre os diversos países e continentes era bastante limitado. Não existiam o fenômeno do turismo nem a grande variedade de intercâmbio entre os diversos povos, facilitados, bem mais tarde, pela expansão dos meios de comunicação e o desenvolvimento em todas as áreas da atividade humana. A existência de um mundo globalizado estava ainda muito distante.

As línguas grega e, sobretudo, a latina, por ser a utilizada nas universidades já existentes em vários países, eram imprescindíveis para o acesso à imensa riqueza cultural acumulada, desde as civilizações clássicas greco-romanas, compreendendo os campos da filosofia, literatura, política, história, artes, religião, até as produções intelectuais de séculos posteriores.

Como vimos, o estudo de línguas em La Flèche não se restringia a meros conhecimentos gramaticais, mas incluía a leitura e a interpretação de textos. No caso específico do latim, o ensino estendia-se à conversação e à escrita. Os alunos, em La Flèche, aprendiam a falar e a escrever em latim, de forma aprimorada.

O Colégio de La Flèche era uma instituição ímpar por permitir aos alunos que desejassesem, como foi o caso de Descartes, poderem, após o término do quinto ano, prosseguir aí seus estudos, por mais três anos, frequentando o curso de filosofia, que equivalia ao ensino universitário.⁴²

No ensino em La Flèche, encontramos plantadas as sementes da moralidade do pensamento estoico de eminentes pensadores romanos, louvados pelo elevado conteúdo de seus escritos e pelo dom da eloquência. Entre outros, destacamos Cícero, admirável seguidor de Sócrates, com suas notáveis obras *Do Sumo Bem e do Sumo Mal (De Finibus Bonorum et Malorum)* e *Dos Deveres (De Officiis)*. Sua influência fez-se sentir em santo Agostinho, santo Ambrósio e são Jerônimo. Outro autor que merece destaque é Sêneca, oriundo de Córdova (Espanha), mas que foi levado ainda criança para Roma. De sua vasta obra, sobressai-se

⁴⁰ Cf. KAMBOUCHNER, 1998, p. 32.

⁴¹ Em La Flèche não havia aulas de línguas vivas, nem mesmo de francês. As traduções e versões eram consideradas suficientes para o aperfeiçoamento dos alunos na língua materna. Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 322.

⁴² As universidades francesas da época, (excetuando a Universidade de Paris), só ofereciam os cursos de graduação em Direito, Medicina e Teologia. Cf. GAUKROGER, 1999, p. 48.

Sobre a Vida Feliz (De Vita Beata) pela exaltação da virtude e pela descrição do que denomina *sumo bem*.

A leitura e os comentários dos textos desses clássicos ocorriam em diversos momentos: nos estudos de literatura latina, de retórica e, posteriormente, no curso de filosofia, por ocasião das aulas de moral.

Palavras como sabedoria, virtude, honestidade, felicidade e sumo bem aparecem aos borbotões, em todas as páginas dos textos citados. Em *De Finibus*, seu autor assim se expressa: “Todo e qualquer ofício da sabedoria consiste em melhorar o homem [...]. A sabedoria, que é uma arte de viver, [...] é a única que afugenta a tristeza do nosso espírito e que não nos permite render-nos ao medo.”⁴³

Vejamos como Cícero se expressa em relação à virtude: “A perfeição do homem consiste sobretudo na virtude, que é o mais alto de que ele é capaz [...]. Não buscamos uma virtude que seja contrária à natureza, mas sim uma virtude que a aperfeiçoe.”⁴⁴

O sumo bem encontra-se estreitamente vinculado à virtude, à honestidade e à felicidade:

O que é honesto é o sumo bem, e o viver honestamente é o fim dos bens. Esta doutrina vos é comum com todos os que fazem consistir o sumo bem exclusivamente na virtude [...]. E o que parece mais duro, mais difícil e contrário pode ser superado e vencido pelas virtudes que nos adorna a natureza. E, se o digo, não é porque as demais vantagens nos pareçam fáceis e desprezíveis, e sim para que entendamos que não consiste nesses bens a maior parte da felicidade da vida.⁴⁵

Em sua obra *De Officiis*, também estudada em La Flèche, Cícero manifesta a mesma retidão de pensamento:

Antes de tudo, é próprio do homem a busca e a investigação do verdadeiro [...]. Quando se examina cuidadosamente o que há de mais verdadeiro em cada coisa, aquele que pode acurada e rapidamente descobrir e explicar a razão disso costuma ser tido, com justiça, como muito prudente e muito sábio.⁴⁶

Ainda em *De Officiis*, ele assim se expressa sobre a justiça: “O primeiro ditame da justiça é ninguém prejudicar a outro [...] Muitas pessoas se deixam arrastar a um ponto tal que esquecem a justiça, quando cedem ao desejo de comando, honras, glórias.”⁴⁷

⁴³ CÍCERO, Marco Túlio. **Do sumo bem e do sumo mal.** Trad. Carlos Ancêde Nougué. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 19 e 136.

⁴⁴ CÍCERO, 2005, p. 137 e 138.

⁴⁵ Ibid. p. 140 e 146.

⁴⁶ CÍCERO, Marco Túlio. **Dos Deveres.** Trad. Do latim de Angélica Chiapeta. Revisão da tradução por Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 10-11.

⁴⁷ Ibid. p. 13 e 15.

Embora Sêneca tenha vindo ao mundo cerca de 40 anos após a morte de Cícero, verificamos que existe uma comunhão de idéias entre ambos, no que se refere à moralidade. Examinemos o que ele nos transmite em *De Vita Beata*, abordando os mesmos temas: sabedoria, virtude, sumo bem e felicidade.

De acordo com todos os estoicos, atenho-me à natureza das coisas; a sabedoria está em não se afastar dela e pautar-se por sua lei e seu exemplo. Uma vida feliz é a que está em conformidade com sua natureza e isso só pode acontecer se, antes de mais nada a alma está sã e em perfeito estado de saúde.⁴⁸

Para Sêneca

O sumo bem é uma alma que despreza os azares da sorte e se compraz na virtude [...]. O homem feliz é aquele para quem não há nem bem nem mal, mas uma alma boa ou má, que pratica o bem, contenta-se com a virtude [...]. O sumo bem é a concórdia da alma; pois as virtudes deverão estar onde residirem a harmonia e a unidade [...]. A verdadeira felicidade está na virtude.⁴⁹

Pela forma como Sêneca se expressa, podemos observar o entrelaçamento do sumo bem com a virtude e com a felicidade, como aparece em Cícero.

Além de transmitir o ensino formal, o Colégio dos jesuítas de La Flèche encontrava-se atento ao que se passava a seu redor. Fizemos referência à Revolução Científica que estava em marcha no início do século XVII, no momento que Descartes realizava seus estudos. A comunidade de La Flèche, a exemplo do *Collegio Romano*⁵⁰ em Roma, também dirigido pelos jesuítas, não ficou alheia às descobertas das novas ciências. Biógrafos de Descartes mencionam um fato ocorrido em 1611, no Colégio, por ocasião da comemoração do primeiro aniversário de morte do rei Henrique IV, fundador do Colégio Real de La Flèche. Um dos sonetos apresentados, em homenagem ao rei, celebra também a descoberta realizada por Galileu, dos satélites de Júpiter. Rodis-Lewis levanta a hipótese de ter sido Descartes o autor do poema, recebendo posteriormente a comprovação pelas pesquisas realizadas na Bibliothèque Nationale de Paris (sic), pelo professor Toulmin, da Universidade d'Evanston, Illinois, USA.⁵¹

⁴⁸ SENECA, Lucius Annaeus. **Sobre a Vida Feliz**. Edição Bilíngue. Trad. Introd. e Notas de João Teodoro d'Olim Marote. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2005. p. 27.

⁴⁹ SENECA, 2005, p. 29, 41 e 61.

⁵⁰ Cf. GAUKROGER, 1999, p. 88.

⁵¹ Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 32-33 e 323.

1.3 As preocupações intelectuais de Descartes após sua formação

Após completar seus estudos,⁵² Descartes dirige-se à Holanda para juntar-se ao exército holandês, comandado pelo príncipe Maurício de Nassau,⁵³ que se encontrava aquartelado em Breda. Nesta cidade, veio a conhecer Beeckman⁵⁴ que ali estava de passagem.

Antes do encontro com Beeckman, a física conhecida por Descartes era a de Aristóteles, estudada por ele em La Flèche. A física aristotélica fundamentava-se na noção de *forma substancial*, que condicionava toda a sua estrutura. Para o Estagirita, a verdadeira realidade – a substância – é o composto físico que surge da união de *matéria* e *forma* (composição hilemórfica). Entretanto, já a partir da segunda metade do século XVI, estudiosos originais empreendem esforços em busca de uma ciência da natureza, distinta da física qualitativa aristotélica. Um dos nomes que ganha vulto é o do matemático italiano, natural de Veneza, Giambattista Benedetti (1530-1590). Outro estudioso da época que irá contribuir para a construção da nova física é Simon Stevin (1548-1620) cidadão flamengo, notável por seus conhecimentos de física e matemática. Stevin foi convidado pelo príncipe Nassau⁵⁵ para ocupar importante posto em seu exército, onde se revelou também como um grande engenheiro militar. Na física, estudou os campos da estática e da hidrostática, desenvolvendo importantes trabalhos.⁵⁶ Embora Descartes e Stevin, fizessem parte, na mesma época, do exército do Príncipe Nassau, não há registro de encontro entre eles.

Beeckman desenvolveu estudos particulares de matemática e de física, elaborando questões fundamentais de mecânica e de acústica.⁵⁷ Entre os problemas mostrados por ele a

⁵² Após ter deixado La Flèche, Descartes foi estudar “jurisprudência” na Universidade de Poitiers, como já tinha ocorrido com seu irmão mais velho. Em novembro de 1616, recebeu, com elogio, os títulos de bacharel e de licenciado em Direito. A realização deste curso pode ser vista mais como uma submissão à vontade paterna do que como uma livre escolha, sabendo-se que, àquela época não havia ainda atingido a maioridade. Em nenhum momento ele mencionou explicitamente esses seus estudos, nem tampouco manifestou qualquer interesse pela advocacia. (Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 40-41).

⁵³ Descartes, seguindo o exemplo de muitos jovens da nobreza francesa, alista-se por vontade própria no exército do príncipe Maurício de Nassau. A política francesa era de apoio aos holandeses contra os espanhóis. Era visto como um gesto patriótico a decisão de um jovem francês fazer parte do exército holandês. Por outro lado, o príncipe Nassau era um homem culto, distinguindo-se como matemático, *expert* na arte de fortificações e na arte militar, bom político e bom guerreiro. Estas qualidades não devem ter passado despercebidas de Descartes. (Cf. GAUKROGER, 1999, p. 95; Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 45 e Cf. BAILLET, 1946, p. 23).

⁵⁴ Isaac Beeckman era um jovem holandês de Middelburg, de vasta cultura, cerca de seis anos mais velho que Descartes. O primeiro encontro dos dois ocorreu em 10 de novembro de 1618. Estabeleceu-se logo uma grande amizade, dada a afinidade intelectual existente entre ambos. (Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 46-55; Cf. GAUKROGER, 1999, p. 100-105).

⁵⁵ Rodis-Lewis nos diz que, por ocasião da chegada de Descartes, provavelmente Stevin, bem como Nassau não se encontravam em Breda. Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 45.

⁵⁶ RODIS-LEWIS, 1995, p. 45. Cf. GAUKROGER, 1999, p. 97 e 119.

⁵⁷ Cf. GAUKROGER, 1999, p. 511.

Descartes, um foi objeto de estudo de Galileu (a queda dos corpos), e outro, de Stevin (no campo da hidrostática). Beeckman havia lido Stevin, mas não conhecia Galileu.⁵⁸

Beeckman exerceu um verdadeiro fascínio sobre o jovem Filósofo. Revelou-lhe que a física deve ser considerada quantitativamente, mediante fórmulas matemáticas.⁵⁹ Ele situa-se entre os primeiros a aplicar a matemática ao estudo da física. Descartes jamais havia encontrado alguém, antes de Beeckman, que unisse a matemática à física.

Os encontros com Beeckman em Breda, ocorridos entre 10 de novembro de 1618 e o final de dezembro do mesmo ano, apresentaram-se para Descartes como um estágio de intensa aprendizagem, imprimindo-lhe uma mudança de orientação e aprofundamento de seus conhecimentos da física e da matemática aplicada. Esta nova visão da matemática, com sua aplicação às ciências da natureza, mostrou-lhe um alcance científico bem mais amplo que as meras utilizações práticas. Após a rápida convivência em Breda, Descartes e Beeckman continuaram a se comunicar através da troca de correspondência.

Em abril de 1619, Descartes deixa Breda e dirige-se à Alemanha para juntar-se, desta vez, ao exército católico de Maximiliano da Baviera, aliado da França, que se encontrava aquartelado em Ulm, localidade situada entre Frankfurt e Viena. Como havia acontecido na Holanda, também na Alemanha, não participou de batalhas, sendo mais uma vez favorecido pela trégua acordada entre os exércitos beligerantes. A suspensão das hostilidades permitiu-lhe, mais uma vez, voltar-se para suas atividades intelectuais. Manteve contatos com o matemático Johannes Faulhaber, que havia publicado vários textos matemáticos e científicos, incluindo trabalhos sobre mecânica e ótica.⁶⁰

É possível que o seu desejo de passar por exércitos tenha sido motivado pela leitura de *Les Essais*. Se ele não leu Montaigne em La Flèche, por influência de Camus, bispo de Balle, como já nos referimos acima, leu-o logo depois de sua saída do Colégio. Não passaram despercebidas de Brunschvicg⁶¹ as semelhanças de pensamentos e de estilo de Descartes e Montaigne sobre a vida militar.

Vejamos o que diz Montaigne:

Não há ocupação mais agradável do que a militar: nobre em sua prática [...] e nobre em seu fim [...] É agradável a companhia de tantos homens fidalgos, jovens ativos: a imagem habitual de tantos espetáculos trágicos: a liberdade

⁵⁸ Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 50. Rodis-Lewis, na mesma página, afirma que historiadores das ciências ao estudarem estes textos, ficaram impressionados como estudiosos, realizando as mesmas experiências de forma independente, apresentam erros análogos.

⁵⁹ RODIS-LEWIS, 1995, p. 47 e 55.

⁶⁰ Cf. GAUKROGER, 1999, p. 144.

⁶¹ Cf. BRUNSCHICG, Léon. **Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne**. Paris: Pocket, 1995. p. 115 et seq.

desta conversação sem artifício e um modo de vida viril e sem cerimônia.⁶²

Comparemos o que foi expresso acima por Montaigne com o que foi registrado por Descartes no *Discours* sobre as experiências de suas viagens e passagens por exércitos:

[...] e depois ao viajar, tendo reconhecido que todos aqueles que têm sentimentos muito contrários aos nossos, não são por isso, bárbaros nem selvagens, mas que muitos usam tanto ou mais que nós, da razão; e tendo considerado quanto um mesmo homem, em seu mesmo espírito, sendo criado desde sua infância entre franceses ou alemães, torna-se diferente do que seria se vivesse sempre entre Chineses ou Canibais; e como até nas modas de nossos trajes, a mesma coisa que nos agradou há dez anos e que talvez nos agradará ainda antes de dez anos, nos parece agora extravagante e ridículo; de sorte que são bem mais o costume e o exemplo que nos persuadem, do que qualquer conhecimento certo.⁶³

Passou ainda o inverno de 1619-1620 na Alemanha, recolhido em seu famoso *poêle* ou *quartier*,⁶⁴ entretendo-se com seus pensamentos, como ele mesmo o diz.⁶⁵

Esse ambiente isolado, silencioso e aconchegante foi palco de grandes transformações que se verificaram no pensamento de Descartes. Segundo o registro de Baillet, foi na noite de 10 de novembro de 1619 que Descartes teve três sonhos consecutivos, interpretados por ele mesmo, ainda durante o sono.⁶⁶ As explicações em torno desses sonhos são as mais variadas: uma crise mística de Descartes? Um colapso nervoso? Não entraremos no mérito dessas discussões.⁶⁷

Comentaremos apenas o terceiro sonho,⁶⁸ por ser o mais significativo sob o ponto de vista intelectual: “Um momento depois, ele teve um terceiro sonho que nada tem de terrível

⁶² MONTAIGNE, 2001. p. 1708.

⁶³ DESCARTES. *Discours de la Méthode*. AT, VI, p. 9 e 16. "Cette présentation du bom usage des voyages [Descartes] s'inspire largement de Montaigne [...]" (RODIS-LEWIS, Geneviève. *L’Oeuvre de Descartes*. Paris, Vrin, 1971a. t. I. p. 58). Acréscimo nosso.

⁶⁴ Espécie de aquecedor ou estufa. O aposento é aquecido por um forno que fica do lado de fora, na parede contígua, sem causar incômodo ao hóspede com correntes de ar, fumaça e faíscas. Em *Les Essais*, Montaigne elogia este sistema de calefação, superior às lareiras francesas. (Cf. MONTAIGNE, 2001, p. 1682). RODIS-LEWIS afirma que, pelo fato de Descartes referir-se ao exército, no início da Segunda Parte do *Discours*, e logo depois mencionar a palavra *quartier*, a maior parte dos comentadores confundiu a palavra *quartier* (que no contexto significa recanto, lugar retirado), com *quartier d'hiver*, onde se agrupavam os soldados ociosos, durante a estação invernosa. (Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 60-61 e 327-328. Cf. também DESCARTES. *Discours de la Méthode*. AT, VI, p.11)

⁶⁵ Cf. DESCARTES, AT, VI, p. 11.

⁶⁶ BAILLET apud ADAM & TANNERY, v. X, p. 181-188.

⁶⁷ Geneviève Rodis-Lewis faz referência a MILHAUD, que em seu livro *Descartes Savant* [Paris, 1921], (acríscimo nosso), fala de uma crise mística de Descartes. Cita também MARITAIN que na obra *Le Songe de Descartes*, Paris, 1932, afirma: “le songe d'une nuit d'automne, excité par um malin génie dans um cerveau de philosophe”. (RODIS-LEWIS, *L’Oeuvre de Descartes*. Paris, Vrin, 1971b. t. II, p. 449. Cf. GAUKROGER, 1990, p. 150).

⁶⁸ “Il est assez naturel que Descartes ait reconstitué le dernier dans tous ses détails: mais le second et surtout le premier”? (GOUHIER, Henri. *Les Premières Pensées de Descartes*: Contribution a l’Histoire de l’Anti-Renaissance 2. ed. Paris: Vrin, 1979. p. 33.

como os dois primeiros.”⁶⁹ Descartes vê um livro sobre sua mesa sem saber sua procedência e o abre: é um *Dicionário* ou melhor, uma *Encyclopédia*.⁷⁰ Apodera-se dele, na esperança de ser-lhe muito útil. Eis que, de repente, encontra-se com outro livro em suas mãos, que não lhe é desconhecido, mas sem saber de onde viera. Observa que se trata de uma compilação de poesias de diversos autores, intitulada *Corpus Poetarum &c.* Surge-lhe a curiosidade de ler alguma coisa. Ao abri-lo, depara-se com o verso: *Quod vitae sectabor iter? (Que caminho seguirei na vida?)*? Repentinamente, um homem desconhecido apresenta-lhe uma poesia, exaltando-a, que começa com o verso *Est et Non (Sim e Não)*. Descartes diz-lhe que conhece o poema; é um idílio de Ausônio, que se encontra no *Corpus Poetarum* que está sobre a mesa. Quer mostrá-lo ao estranho e põe-se a folhear o livro, vangloriando-se de que conhece muito bem sua organização. Enquanto procura o poema, o homem pergunta-lhe onde conseguira a *Coletânea*. Descartes retruca-lhe que não lhe pode dizer como o livro tinha surgido; mas que um momento antes, havia manuseado um outro que desaparecera, sem que soubesse quem lho tinha trazido e quem lho tinha retomado. Mal acaba de falar, o livro aparece na outra extremidade da mesa. No entanto, descobre que é a *Encyclopédia*, mas não mais exatamente igual à que tinha visto anteriormente. Ele encontra as poesias de Ausônio na *Antologia dos Poetas*, que folheava, mas não a que começa por *Est et Non*, e diz ao homem que conhece uma do mesmo Poeta, ainda mais bela, que se inicia por *Quod vitae sectabor iter?* O estranho pediu que lha mostrasse e Descartes sentindo-se na obrigação de procurá-la, depara-se com pequenos retratos gravados no livro.⁷¹ Isto o leva a pensar que o livro que tem em suas mãos é muito bom, mas a edição não é a mesma que ele conhece. Os livros e o homem desaparecem, sem que ele despertasse.⁷²

⁶⁹ AT, X, p. 182.

⁷⁰ Rodis-lewis, em **Descartes**: Biographie, chama-nos a atenção sobre o que Baillet chama em francês de *Dictionnaire*, por trazer certa obscuridade para o entendimento da interpretação dada por Descartes sobre seu sonho, ao referir-se a um livro. Diz-nos que o padre Poisson, em seu *Comentário sobre o método*, cita outro fragmento de manuscritos de Descartes, do tempo de juventude, que permite mostrar o termo latino *encyclopoedia* (*encyclopédie*, em francês) relacionado ao encadeamento das ciências. (Cf. AT, X, p. 182; Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 67 e nota n° 35, p. 329. “Não há dúvida, que todas as ciências se encontram encadeadas; nenhuma delas pode ser tida como completa, sem que as outras resultem espontaneamente, e se possa apreender de uma vez toda a encyclopédia”. (AT, X, p. 255).

⁷¹ Michel Adam afirma que estes elementos do sonho (pequenos retratos) correspondem à maneira como Charron apresenta *De la Sagesse* metaforicamente. (Cf. ADAM, Michel. *Plaidoyer por Charron*. In: **Études sur Pierre Charron**. Bordeaux: Presses universitaires de Bordeaux, 1995. p. 193). Nesta mesma página, em nota de n. 41, Adam nos remete à nota de n. 18 de GOUHIER, 1979, p. 50. Na nota, GOUHIER relata e comenta a interpretação de Descartes sobre o *Corpus Poetarum* do terceiro sonho e a compara com a gravura que aparece na folha de rosto da segunda edição (1604) de *De la Sagesse*, cuja descrição foi feita pelo próprio Charron. Na gravura, uma das mulheres está com um livro aberto em que se pode ler: oui, non.

⁷² Cf. AT, X, p. 182-184. (O sonho foi narrado em um manuscrito de 12 páginas, deixado por Descartes, intitulado *Olympica*, que teve seu registro iniciado em novembro de 1619 e que chegou até nós através de BAILLET em sua obra *Vie de Monsieur Descartes* - 1691 e que se encontra transcrito em *Oeuvres de Descartes* publicadas por ADAM & TANNERY).

Baillet observa a singularidade desse acontecimento. Descartes levanta a dúvida: fora um sonho ou uma visão? Não só decidiu, ainda dormindo, que se tratava de um sonho, como também fez sua interpretação antes de despertar.⁷³

Vejamos como Descartes interpreta seu terceiro sonho. A *Encyclopédia* representa todas as ciências tomadas em sua totalidade. O *Corpus poetarum* significa, em particular e de maneira especial, a Filosofia e a Sabedoria,⁷⁴ conjuntamente. Porque ele acredita que não é de causar espanto o fato de os poetas poderem ter sentenças mais sensatas e que exprimam melhor do que as existentes nos escritos dos filósofos.⁷⁵

Ele atribui esta maravilha à divindade do Entusiasmo, e à força da Imaginação, que faz surgir as sementes da sabedoria (que se encontram no espírito de todos os homens, como as centelhas de fogo nas pederneiras) com bastante mais facilidade e mesmo bastante mais brilho que a Razão dos Filósofos não pode fazer.⁷⁶

Continuando a interpretar seu sonho durante o sono, julga que o verso *quod vitae sectabor iter* (sobre a incerteza do gênero de vida que se deva escolher), poderia tanto representar o conselho de um personagem sábio, como a Teologia moral. Desperta sem emoção e continua de olhos abertos a sua interpretação, seguindo a mesma ideia: o *Est et Non*, o *Sim e Não* de Pitágoras representa a “Verdade e a Falsidade nos conhecimentos humanos e as ciências profanas”. Descartes estava persuadido de que “era o Espírito da Verdade que tinha querido lhe abrir os tesouros de todas as ciências por este sonho.”⁷⁷

A noite de 10 de novembro de 1619 passa a ser um marco decisivo na vida intelectual do filósofo.⁷⁸ Se, após seus estudos em La Flèche e Poitiers, suas preocupações intelectuais concentravam-se no campo da matemática (sobretudo na geometria), e na nova física que descobrira no ano anterior, com o auxílio de Beeckman; a partir de 10 de novembro

⁷³ Cf. AT, X, p. 184.

⁷⁴ É possível, (consideração nossa) que o emprego da palavra sabedoria associada à filosofia seja uma influência da leitura de *De la Sagesse* de Charron, ainda no tempo de La Flèche, ou após sua saída do Colégio. Além das edições sucessivas de *De la Sagesse*, a partir de 1601, como já mencionamos anteriormente, sabe-se que, no final de 1619 ele recebeu de presente, do Padre Jean B. Molitor, um exemplar da obra de Charron. (Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 71. Todavia, em 1998, Rodis-Lewis assegura de maneira mais precisa, que Descartes recebeu a doação de *De la Sagesse* em 31 de dezembro ou em 1º de janeiro. (Cf. FAYE, 2005, p. 9).

⁷⁵ Cf. AT, X, p. 184.

⁷⁶ AT, X, p. 184. (ADAM & TANNERY, em nota de rodapé afirmam que dispõem do texto latino, no qual esta citação é a tradução quase letra por letra).

⁷⁷ Cf. DESCARTES. *Olympica*. AT, X, 182-185. Trata-se de um manuscrito deixado por Descartes, mas que se encontra hoje perdido. No entanto, foi transscrito por Baillet, em *La Vie de Monsieur Descartes*. Cf. também GOUHIER, 1979, p. 32-35.

⁷⁸ Cf. GAUKROGER, 1999, p. 146.

de 1619, voltar-se-ão para a totalidade do saber.⁷⁹ O que lhe interessa agora é a sistematização das ciências. Esta foi sua grande descoberta.⁸⁰

Nosso próximo passo, seguindo o itinerário do método genético-histórico a que nos propusemos, será investigar as primeiras ideias ou primeiras manifestações de Descartes no campo da moral.

1.4 Primeiras manifestações de Descartes sobre a moral

Examinaremos agora os primeiros escritos⁸¹ de Descartes para descobrirmos os traços iniciais de seu pensamento moral. Dois textos não publicados pelo filósofo merecem, em primeiro lugar, nossa atenção: *Studium Bonae Mentis* e *Cogitationes Privatae*.⁸² O primeiro, possivelmente um texto inacabado, “que Baillet o teve entre as mãos”, mas que depois se perdeu.⁸³ O que sabemos sobre este escrito deve-se a Baillet, que discorre sobre ele no livro de sua autoria *Vie de Monsieur Descartes*, apresentando-nos “extratos que parecem ser traduções.”⁸⁴

Textos de Baillet sobre *Studium*, compreendendo um pequeno fragmento em latim do escrito original deixado por Descartes, *Cogitationes Privatae* e outros fragmentos de manuscritos encontram-se em *Oeuvres de Descartes* de Charles Adam e Paul Tannery com a denominação *Opuscules de 1619-1621*.⁸⁵

Studium Bonae Mentis foi traduzido por Baillet de duas maneiras: por *Étude de Bon Sens* ou *Art de Bien Comprendre*.⁸⁶ O escrito *Bonae Mentis* (*Sobre a Boa Mente*) trata, em síntese, de

[...] considerações sobre o desejo que temos de saber sobre as ciências, sobre as disposições do espírito para aprender sobre a ordem que se deve manter para adquirir a sabedoria, isto é, a *ciência com a virtude*, unindo as funções da vontade com aquelas do entendimento.⁸⁷

⁷⁹ Ibid. p. 146.

⁸⁰ “Cette découverte de l'unité du corps des sciences, dont l'invention s'accompagna d'enthousiasme, est aussi celle qui exprime dans les pages si prudentes et si méticuleusement restrictives du *Discours de la Méthode*.” (GILSON, 1987, p. 159). Ver também DESCARTES. **Discours de la Méthode**. AT, VI, p. 11-16.

⁸¹ O que ora denominamos primeiros escritos são anotações diversas esboçadas por Descartes entre 1619 e 1623, encontradas sob a forma de manuscritos e fragmentos de manuscritos, após sua morte. Alguns destes escritos encontravam-se encabeçados por título, outros, não. Descartes nunca os publicou.

⁸² O título *Studium Bonae Mentis* foi dado pelo próprio Descartes. Provavelmente o texto data de 1623. (Cf. MESNARD, 1936, p. 7). Já o nome *Cogitationes Privatae* é atribuído ao conde Foucher de Careil, como já nos referimos anteriormente. (Ver nota. n. 38, na p. 24 desta nossa pesquisa).

⁸³ Cf. AT, X, p. 176. Cf. RODIS-LEWIS, 1971, t. I, p. 72.

⁸⁴ Cf. AT, X, p. 176.

⁸⁵ Cf. Ibid. p. 171-276.

⁸⁶ Cf. Ibid. p. 191.

⁸⁷ Baillet, apud AT, X, p. 191. (Grifos nossos).

Comparemos o que Baillet nos acaba de dizer sobre o *Studium Bonae Mentis* e uma passagem de Charron em *La Sagesse*, onde ele menciona a necessidade de se fazer uma escolha entre as ciências: “Aquelas [ciências] que recomendo sobre todas as demais, e que servem para o fim que acabo de dizer, são as *naturais* e *morais* que ensinam a viver e bem viver, a *natureza* e a *virtude*; isto que somos e o que devemos ser.”⁸⁸ Vejamos agora o que nos diz Sêneca:

De resto, de acordo com todos os estoicos, atenho-me à natureza das coisas; a sabedoria está em não se afastar dela e pautar-se por sua lei e seu exemplo. Uma vida feliz é a que está em conformidade com sua natureza e isso só pode acontecer se, antes de mais nada, a alma está em sã e em perfeito estado de saúde.⁸⁹

Observemos que Charron, da mesma maneira que Descartes, encontra-se afinado com o pensamento estoico.

A menção do nome *virtude*, em *Bonae Mentis*, assinala a primeira idéia de moral de Descartes em seus escritos. Para Gilson, *Studium Bonae Mentis* revela as preocupações metodológicas e *morais* de Descartes naquela época.⁹⁰ Ao unir a ciência com a virtude, encontra-se também em sintonia com o discurso socrático nos diálogos platônicos. No *Protágoras*, a virtude é declarada como ciência.⁹¹

A tradução francesa “bon sens” da expressão latina *bona mens* significa também sabedoria no sentido estoico.⁹² Sêneca emprega *bona mens* no sentido de sabedoria. Em *Regulae*, Descartes emprega a expressão latina ora com o significado de bom senso: “[...] bona mente, sive de hac universalis Sapentia [...]”,⁹³ ora significando sabedoria: “[...] ab ijs

⁸⁸ CHARON, 1986, p. 694. (Grifos e acréscimo nossos).

⁸⁹ SÊNECA, 2005, p. 27.

⁹⁰ Cf. GILSON. Notes et Commentaires. In: DESCARTES, René. **Discours de la Méthode**. Texte et commentaires par Étienne Gilson. 6. ed. Paris: Vrin, 1987. p. 180.

⁹¹ Em *Protágoras*, a exposição de Platão sobre a virtude manifesta-se de maneira mais ambiciosa do que em outros diálogos socráticos. No texto, o Filósofo enfoca a questão de sua *unidade*, sua relação com as diferentes partes como a justiça, a sabedoria, a coragem e sua relação com o *saber*. (Cf. ILDEFONSE, Frédérique. Introduction. In: PLATON. **Protágoras**. Présentation et traduction inédite par Frédérique Ildefonse. Paris: Flammarion, 1997. p. 9. No Texto, Sócrates, em seu diálogo com Protágoras, assim se coloca: “Em teu discurso, em contrapartida, tu falas, por várias vezes, como se a justiça, a sabedoria, a piedade e todas as qualidades do gênero fossem uma única coisa, em uma palavra, a virtude; eu gostaria que me desse uma explicação precisa sobre este assunto: que a virtude é uma coisa única, e que a justiça, a sabedoria e a piedade são suas partes”. (PLATON. 1997, 329c). Na nota n. 171, referente a este trecho, temos: “Sócrates, sem tocar no resto da exposição, fixa-se em alguns pontos que Protágoras deixou indeterminados. [...] os termos seguintes operam a passagem entre as preocupações de Protágoras e o ponto onde Sócrates quer chegar, ou seja, a *unidade das virtudes morais no saber (Sophia)*. (Ibid. p. 179). Grifos nossos.

⁹² Cf. GILSON, 1987, p. 81-82.

⁹³ “No bom senso ou nesta universal Sabedoria”. (DESCARTES, **Regulae ad Directionem Ingenii**. AT, X, p.

omnibus, qui serio student ad bonam mentem pervenire".⁹⁴ Em uma carta a Elisabeth, Descartes emprega a expressão *bon sens* (bom senso) em dois sentidos: “E creio que, como não há nenhum bem no mundo, exceto o *bom senso*, que se possa absolutamente nomear bem, não há também nenhum mal, do qual não se possa tirar alguma vantagem, tendo o *bom senso*.⁹⁵ Na citação, o primeiro uso da expressão *bon sens* refere-se à *sabedoria (sagesse)*; o outro, ao *bom senso* como faculdade de distinguir o verdadeiro do falso.⁹⁶ Gilson opina que Baillet deveria ter traduzido o título deixado por Descartes, *Studium Bonae Mentis* por *Étude de la Sagesse* ou por *Étude de la Philosophie*.⁹⁷ Descartes, na Carta-Princípio, nos diz: “esta palavra Filosofia significa o estudo da Sabedoria”; e ainda: “a Sabedoria, de que a Filosofia é o estudo”.⁹⁸

Mesnard também discorda do título *Étude de Bon Sens*, dado por Baillet, por julgar o texto como um estudo “muito especial”. Duas sugestões de título são por ele apresentadas: *Étude de la Sagesse* (o mesmo de Gilson) ou *Réforme de l'Entendement*. Para ele, o título dado por Descartes é um convite à purificação ou regulamentação do espírito, para facilitar “o desejo que temos de saber”, para definir “as disposições do espírito para aprender”.⁹⁹ Quanto ao título *Réforme de l'Entendement*, preferido por Mesnard para a tradução de *Studium Bonae Mentis*, Rodis-Lewis o vê, a princípio, como muito intelectualista, mas reconhece o apelo dinâmico ao *empenho* contido no escrito, assemelhando-se ao que está expresso em *Regulae ad Directionem Ingenii*: “aqueles que se empenham seriamente em alcançar a sabedoria”.¹⁰⁰

A boa mente (*bona mens*) é o espírito capaz de buscar a verdade, despojando-se do ônus de uma erudição enganosa para avançar corajosamente na trilha da boa via. Esta

360). (*Regulae* é um manuscrito inacabado deixado por Descartes. As primeiras regras provavelmente foram redigidas entre 1619-1620. A maior parte, das vinte e uma regras, teve sua redação entre 1626 e 1628. Cf. GAUKROGER, 1999, p. 152 e 551 e RODIS-LEWIS, 1995, p. 88 e 94).

⁹⁴ DESCARTES. **Regulae ad Directionem Ingenii.** AT, X, p. 395. Vejamos a tradução no texto em francês realizada por J. Sirven: “[...] par tous ceux qui s’efforcent sérieusement de parvenir à la sagesse.” (DESCARTES. 1996a. Règle VIII, p. 50. **Nota:** nas citações textuais de Descartes de textos em francês, ou em latim, respeitamos a grafia original do autor, tal como aparece em determinadas edições de suas obras, sobretudo na edição de suas obras completas, publicadas por ADAM e TANNERY. Não se trata apenas de grafias de palavras mas até tempos de verbos com formas arcaicas. Exemplos em francês: *j'ay* (ai), *iamais* (jamais), *oster* (ôter), *sçauoit* (saura), *vn* (un), *siecle* (siècle), *conseruer* (conserver), *pust* (put), *mesme* (même), *informez* (informés), etc. No latim: *ijs* (iis), *ejus* (eius), *vt* (ut) e outras palavras. Procedimento semelhante adotaremos para outros escritores, como é o caso de Charron em sua obra *De la Sagesse*.

⁹⁵ DESCARTES, R. **Lettres sur la Morale:** correspondance avec la princesse Élisabeth, Chanut et la reine Christine. Texte revu et présenté par Jacques Chevalier. Paris: Hatier-Boivin, 1955. p. 55). (grifos nossos).

⁹⁶ Cf. GILSON, 1987, p. 81-82.

⁹⁷ Cf. GILSON, 1987, p. 82.

⁹⁸ DESCARTES, **Lettre-Préface des Principes de la Philosophie.** Notes et commentaires de J. Danton. Paris: Nathan, 1998a p. 24 e 26, respectivamente.

⁹⁹ MESNARD, 1936, p. 8.

¹⁰⁰ Cf. RODIS-LEWIS, 1961, t. 1, p. 73-74; DESCARTES. **Regulae ad Directionem Ingenii.** AT, X, p. 395 e DESCARTES, 1996a, p. 50. Todas as citações de *Regulae* em português são traduções do texto francês, salvo quando necessitarmos recorrer ao texto latino, sendo essa circunstância mencionada.

disposição não é outra coisa que um método para adquirir a *sabedoria*, também mencionado por Descartes em *Cogitationes Privatae*,¹⁰¹ onde revela que, em seus estudos em La Flèche, adotava por método a tentativa de encontrar por si mesmo as respostas às questões colocadas por um autor, antes de verificar a solução apresentada no livro.¹⁰²

A *sabedoria*, no presente contexto, contempla ao mesmo tempo a *moral* e a *ciência*. Todavia não é ainda a ciência cartesiana como o nosso Filósofo definirá mais tarde, mas o que ele denomina, em *Cogitationes Privatae*: as *sementes da ciência* que todo homem traz dentro de si.¹⁰³

A boa mente é “aquela que nos integra na ordem da natureza”. Sobre esta unidade do homem com o mundo, Mesnard chama-nos a atenção para a influência do estoicismo que se traduz em fórmulas semipanteístas, ou seja, o conhecimento da realidade sensível pela semelhança com as coisas espirituais.¹⁰⁴

Regulae aponta na mesma direção que os dois manuscritos anteriores: *Cogitationes Privatae* e *Studium Bonae Mentis*. Em *Regulae*, o pensamento do Filósofo encontra-se mais bem elaborado, aproximando-se de uma científicidade. Observemos que há uma preocupação com a sistematização dos conhecimentos, com a unidade na diversidade das ciências. A esta unificação, ou elementos primeiros de uma síntese, o jovem Filósofo denomina *sabedoria humana* ou simplesmente *sabedoria* (*sagesse*).

No trecho abaixo, extraído de *Regulae*, não há a preocupação de o entendimento buscar um método de ordenamento. A *sagesse* identifica-se com a própria ciência:

Pois, todas as ciências não sendo nada mais que a *sabedoria humana* que permanece sempre uma e a mesma, qualquer que seja a diferença dos assuntos aos quais se aplique, e que não lhes tira nada, da mesma maneira que a luz do sol não o faz, em relação à variedade das coisas que ele ilumina; não é necessário impor aos espíritos nenhum limite. Com efeito, o conhecimento de uma única verdade, como se tratasse da prática de uma única arte, não nos afasta da descoberta de outra, mas nos ajuda, sobretudo a fazê-lo.¹⁰⁵

Para Descartes, nada nos poderá afastar mais do caminho certo da busca da verdade do que a orientação de nossos estudos não para um fim geral, mas para interesses particulares.¹⁰⁶ “É preciso acreditar que todas as ciências se encontram de tal maneira ligadas

¹⁰¹ Cf. MESNARD, 1936 p. 7 e 9.

¹⁰² Cf. *Cogitationes Privatae* em AT, X, p. 214. Este método de estudo de Descartes já o mencionamos, na p. 24 deste nosso trabalho, com maiores detalhes.

¹⁰³ *Sunt in nobis semina scientiae.* (Cf. DESCARTES. *Cogitationes Privatae*. AT, X, p. 217).

¹⁰⁴ Cf. MESNARD, 1936, p. 7 e 8.

¹⁰⁵ DESCARTES, 1996a, *Règle I*, p. 2.

¹⁰⁶ Cf. DESCARTES, 1996a, *Règle I*, p. 3.

entre si, que é muito mais fácil aprendê-las todas em conjunto do que separar uma delas das outras.”¹⁰⁷ Cada um só deve pensar em aumentar a luz natural da razão, não para resolver algum problema de escola, mas para que nas diversas situações, seu entendimento mostre à vontade o que é preciso escolher.¹⁰⁸

Essa concepção mais abrangente de Descartes sobre a ciência soa como a realização de seu terceiro sonho na noite de 10 de novembro de 1619, na Alemanha, em que ele se deparava com dois livros: um *Dicionário*, dizendo melhor, uma *Enciclopédia* e uma *Antologia de Poemas (Corpus Poetarum)*. Como vimos, segundo a interpretação do próprio Descartes, a *Enciclopédia* representaria o conjunto das ciências; e a *Coletânea de Poemas*, a união da filosofia com a sabedoria, formando um todo.¹⁰⁹

A *sabedoria*, para Descartes, não apenas engloba os mais diversos ramos da ciência, mas extravasa para uma retidão do agir do homem, para seu comportamento moral. É um prenúncio do que ele proclamará bem mais tarde na Carta-Prefácio de *Les Principes de la Philosophie*: “Eu entendo a mais alta e a mais perfeita Moral, que, pressupondo um inteiro conhecimento das outras ciências, é o derradeiro grau da Sabedoria.”¹¹⁰

Nesses primeiros escritos de Descartes, observamos nitidamente uma preocupação do Filósofo não apenas com o assunto moral, mas em relacionar a moral à ciência, ou, dizendo melhor, considerar a *moral* formando uma unidade com a *ciência* sob a denominação da palavra *sabedoria*.

Nosso próximo passo, seguindo o propósito de buscar a genealogia da moral cartesiana, será voltarmo-nos para obras produzidas pelo Filósofo numa fase de maior maturidade, em que o tema moral se faça presente. Nossa atenção se fixará no *Discours de la Méthode*, publicado em 1637 e na *Lettre-préface des Principes de la Philosophie*, de 1647, textos em que se encontram conteúdos morais que serão objetos de nossa investigação.

¹⁰⁷ DESCARTES, 1966a, *Règle I*, p. 4.

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, p 4.

¹⁰⁹ DESCARTES. *Olympica*. AT, X, p. 184.

¹¹⁰ DESCARTES, 1998a. p. 32.

2 A MORAL NO *DISCURSO* E NO PREFÁCIO DE *PRINCÍPIOS*

Na última seção do capítulo anterior, examinamos os primeiros escritos do Filósofo, ou seja, anotações diversas realizadas provavelmente entre 1619 e 1623, nunca publicadas por ele, deixadas sob a forma de manuscritos. Verificamos que sua grande preocupação, àquela época, consistia em unir ciência e virtude ou ciência e moral formando uma grande síntese. Era nisto que consistia para ele a *sabedoria*.

Bem mais tarde, em 1637, após alguma hesitação e sem mencionar a autoria,¹ “mas ninguém ignora quem é o autor,”² Descartes lança sua primeira publicação. Na verdade, trata-se de quatro obras num único volume, todas em francês, intitulando-se: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géometrie, qui sont des essais de cette méthode*. O título pensado originalmente para *Discours de la Méthode*, denominação pela qual ficará conhecido mais tarde o primeiro dos quatro tratados, estava em perfeita sintonia com sua ideia de ciência dos primeiros escritos: “Projeto de uma Ciência universal que possa elevar nossa natureza ao seu mais alto grau de perfeição.”³

A Terceira Parte do *Discours* contém o que Descartes denomina *moral par provision*, considerada por ele como indispensável para a aplicação de seu Método para o estudo das ciências.

Dez anos depois do lançamento de *Discours*, é publicada a denominada *Carta-prefácio*, juntamente com a edição francesa de *Principes de la Philosophie*. Trata-se de uma longa carta de Descartes ao tradutor de *Principia* (padre Picot) que passa a ser utilizada como Prefácio da versão francesa do livro, por indicação do próprio Descartes.⁴ Na Carta-prefácio, além da apresentação da obra, o Filósofo discorre sobre temas de sua filosofia, faz uma exposição de seu Método, e inclui uma reflexão sobre a moral, considerando-a como o último grau da sabedoria.

Nosso estudo sobre o *Discours* não entrará no mérito da obra, como o exame de suas repercussões na época, sobretudo considerando o fato de ter sido lançada em língua moderna,

¹ Cf. ADAM, Charles & TANNERY, Paul. *Avertissement*. In: DESCARTES. *Discours de la Méthode*. AT, VI, p. V.

² Cf. BEYSSADE, Michelle. **Descartes**. Trad. de Fernanda Figueira. Lisboa: Edições 70, 1991. p. 18.

³ Carta a Mersenne de março de 1636. (Cf. DESCARTES, **Correspondance**. AT, I, p. 339).

⁴ Cf. DESCARTES. *Les Principes de la Philosophie*. AT, IX - 2, p. 1.

o francês, e não em latim, como era de praxe, nem considerará a influência que ela ainda exerce em nossos dias.⁵

Nossa investigação, tanto no *Discours* como na *Carta-prefácio*, restringir-se-á apenas ao caminho que estamos percorrendo: a construção gradativa do pensamento moral de Descartes que terá o seu término em sua última obra: *Les Passions de l'Âme*.

2.1 A moral *par provision* no *Discurso do Método*

O livro inicia-se com a frase: “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada.”⁶ Descartes praticamente repete Montaigne que assim se expressa em *Les Essais*: “Diz-se comumente que a partilha mais justa que fez a natureza, de seus dons foi a do bom senso.”⁷

Com o intuito de encontrarmos uma linha de continuidade com o que o Filósofo registra em seus primeiros manuscritos, temos uma surpresa: deparamo-nos com uma total ausência do nome *sabedoria* que, na obra, não aparece uma vez sequer.

À época em que Descartes redigia o *Discours*, a denominação *sabedoria* (*sagesse*) era uma palavra “proibida” ou “condenada”, sob o ponto de vista religioso e moral. A obra de Charron, *De la Sagesse*, tinha sido incluída no *Index* desde 1605, dois anos após a morte de seu autor. Pairava sobre ela a acusação de pelagianismo, denominação dada pela Igreja à falsa doutrina que minimizava o papel da graça divina na salvação do homem. Para os teólogos, Charron falava muito sobre a *natureza* e pouco sobre a *graça*, apesar de ser também teólogo. A palavra *sagesse* tornou-se, na França, bandeira dos libertinos que a levantavam em defesa das ideias de Charron e de outros humanistas como Montaigne, Cardin (que também escreveu uma obra denominada *Sagesse*) e Jordano Bruno, italiano, morto pela Inquisição em 1600. Teólogos como o padre Mersenne,⁸ amigo de Descartes, e, sobretudo, Garasse,⁹ combatiam os libertinos e ímpios, como inimigos da Religião, do Estado e dos bons costumes. Mersenne,

⁵ “[...] que plusieurs siècles après sa publication, un petit ouvrage comme 'le Discours de la méthode' soit célébré dans le monde entier, avec des colloques, des numéros spéciaux de revues etc.; cela prouve quand même que les questions ouvertes par Descartes ne sont pas périmées”. (RODIS-LEWIS. Descartes et le Problème de la Culture. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. Paris, Séance du 21 Mars 1998b. p. 38.

⁶ DESCARTES, *Discours*. AT, VI, p. 1.

⁷ MONTAIGNE, 2001, p. 1015.

⁸ Mersenne era padre da Ordem dos Mínimos. Combate Charron em sua obra: *L'Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps combattus*. Paris, 1624. Além de ter sido um dos principais correspondentes de Descartes, foi seu maior ponto de contato com a intelectualidade francesa a partir de 1630.

⁹ François Garasse, padre jesuíta, foi outro escritor que se manifestou contra *De la Sagesse* de Charron. A partir de 1620, Garasse começou a frequentar o círculo de Mersenne. Foi autor de algumas objeções às *Méditations*. Não satisfeito com as respostas de Descartes, posteriormente chegou a expor suas discordâncias. Cf. GAUKROGER, 1999, p. 515. Garasse escreveu: *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps contenant plusieurs maximes pernicieuses à la Religion, à l'État ou aux bonnes moeurs*. Paris, 1623.

fazendo uma exposição em sua obra *L'impiété des déistes*, sobre a reputação de *De la Sagesse*, afirma: uns dizem que é um seminário de irreligião e de ateísmo. Outros confessam que se alguém ao ler, não estiver vigilante, correrá o risco de enfrentar um estremecimento em sua crença e em sua religião.¹⁰ Entretanto, Garasse, em uma publicação de 1623, ataca Charron com veemência: “é um verdadeiro ignorante, semelhante a este pequeno pássaro do Peru que se chama tucano e que não tem nada senão o bico e a pluma.” Referindo-se a *De la Sagesse*, afirma: “Seu estudo rigoroso não deixa nenhuma dúvida sobre a qualidade da doutrina: *De la Sagesse* poderá continuar seu caminho pelo mundo afora, é doravante um livro marcado pela infâmia e do qual os católicos não conseguiram falar de cabeça erguida.”¹¹ Esses ataques foram em vão. As edições de *De la Sagesse*, de Charron, multiplicavam-se nas grandes cidades da França, atingindo até 1634, mais de uma dezena de edições.

Pelo cenário que acabamos de descrever, podemos perceber os fortes motivos que levaram nosso filósofo a abster-se, pelo menos temporariamente, de mencionar o termo sabedoria. Algo semelhante já tinha ocorrido antes, quando suspendeu a redação de *Le Monde*, ao saber da condenação de Galileu, em 1633.¹² Pelo mesmo motivo, Descartes abandonou também o título primeiro, pensado para o *Discours*,¹³ e que participara por carta ao padre Mersenne. Não sabemos se o amigo teólogo o admoestou ou não. A linguagem de Descartes encontrava-se também muito próxima à de Charron e Montaigne. Afinal, “elevar nossa natureza ao seu mais alto grau de perfeição”¹⁴ poderia ser considerado pelagianismo. Por duas vezes, em cartas de 1637 e 1642, justifica-se a Mersenne de acusações de pelagianismo que lhe foram feitas.¹⁵ Dessa forma, Descartes evitava polêmica com os jesuítas, porque contava com eles para a divulgação de suas obras.¹⁶

O que vai merecer nossa especial atenção no *Discours* é o início da Terceira Parte, onde se encontra sua *moral por provisão* (*morale par provision*). Antes de anuciá-la, ele confessa: “sempre tive um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro em minhas ações e caminhar com segurança nesta vida.”¹⁷ Esta afirmação traduz a

¹⁰ Cf. MERSENNE, apud MESNARD, 1936, p. 38.

¹¹ Cf. Garasse Apud MESNARD, 1936, p. 39 e 41, respectivamente.

¹² Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 110 e 133.

¹³ Ver acima, p. 38.

¹⁴ Gilson comentando esta frase de Descartes que faz parte do título original de *Discours* e substituído antes de sua impressão afirma: “Cette conception d'une sagesse purement humaine, dont les conditions résident entièrement hors du domaine de la theologie, et qui se définit par le plus haut degré de perfection dont notre nature soit capable, est chez Descartes un legs de la Renaissance, spécialement du stoïcisme chrétien et de Montaigne”. (Cf. GILSON, 1987, p. 93).

¹⁵ Cf. FAYE, 1998, p. 307 e 327.

¹⁶ Cf. MESNARD, 1936, p. 41.

¹⁷ DESCARTES. *Discours de la Méthode*. AT, VI, p. 10.

preocupação dominante do Filósofo. Vejamos como ele vai introduzir sua moral no contexto do *Discours*:

Assim, a fim de que eu não permaneça irresoluto em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a sé-lo em meus julgamentos, e para que eu não deixasse de viver desde então o mais felizmente que pudesse, formulei para mim uma *moral por provisão* que consistia em três ou quatro máximas que quero vos participar.¹⁸

Torna-se patente que ele sente a necessidade de definir determinados princípios morais como uma *provisão*, de forma a orientá-lo no seu agir cotidiano, tanto em relação a si mesmo como em relação ao ambiente social em que se encontra inserido. Esta é uma condição fundamental que ele estabelece durante a prova da dúvida extrema que será instaurada e que lhe permitirá, como ele mesmo diz, “elaborar o projeto da obra que ia empreender, e em procurar o verdadeiro Método para chegar ao conhecimento de todas as coisas de que meu espírito fosse capaz”¹⁹. Estava bem claro para ele, como explicita Vaz: “a vida não pode ser suspensa por qualquer dúvida ou estratégia de método e não se pode permanecer indeciso nas *ações* enquanto a razão obriga à indecisão nos *juízos*.²⁰

2.1.1 As máximas da moral *par provision*

Descartes, após apresentar suas justificativas, tomará as seguintes máximas que irão constituir sua moral *par provision*:

A primeira [máxima] era obedecer às leis e aos costumes de meu país, mantendo constantemente a religião em que Deus me concedeu a graça de ser instruído desde minha infância, e governando-me, em tudo o mais, segundo as opiniões as mais moderadas e as mais distanciadas do excesso, que fossem comumente acolhidas em prática pelos mais sensatos daqueles com os quais teria de viver.²¹

“Minha segunda máxima consistia em ser o mais firme e o mais resoluto possível em minhas ações, e, em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, desde que me tenha uma vez determinado.”²²

¹⁸ DESCARTES. **Discours de la Méthode**. AT, VI, p. 22. (Grifos nossos).

¹⁹ Ibid. p. 17.

²⁰ LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de Filosofia IV**: Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999. p.281. (Grifos do autor).

²¹ DESCARTES. **Discours de la Méthode**. AT, VI, p. 22-23. (Acréscimo nosso).

²² Ibid. p. 24.

“Minha terceira máxima era a de procurar sempre antes vencer a mim mesmo do que a fortuna, e de antes modificar meus desejos do que a ordem do mundo.”²³

É assim que Descartes conclui sua moral *par provision*:

Enfim, para conclusão dessa Moral, deliberei passar em revista as diversas ocupações que os homens exercem nesta vida, para procurar fazer a escolha da melhor; e, sem que pretenda dizer nada sobre as dos outros, pensei que o melhor a fazer seria continuar naquela mesma em que me encontrava, isto é, empregar toda a minha vida em cultivar minha razão, e avançar, o mais que pudesse, no conhecimento da verdade.²⁴

Cabe-nos a pergunta: Como surgiram essas máximas no pensamento de Descartes? Quais suas fontes de inspiração? Pela leitura de suas obras e de suas inúmeras cartas, podemos verificar que são poucas as referências feitas por Descartes a outros autores. Sabemos que, em séculos anteriores, isto ocorria menos frequentemente do que em nossos dias. Todavia, no século XVI já existiam escritores que se manifestavam contra o plágio de suas obras.²⁵ Temos mostrado, por diversas vezes, a presença de Montaigne e Charron nos escritos de Descartes. No entanto, ele só faz referência explícita²⁶ aos dois uma única vez, e em tom de crítica, em carta ao marquês de Newcastle, datada de 23 de novembro de 1646. Em uma primeira passagem da carta, cita Montaigne isoladamente: “Eu não posso concordar com Montaigne e outros que atribuem também o entendimento ou o pensamento aos animais.”²⁷ No outro trecho da mesma carta, duas páginas adiante, refere-se aos dois, conjuntamente:

Se bem que Montaigne e Charron tenham dito que há mais diferença de homem para homem, do que do homem para o animal, jamais foi encontrado animal tão perfeito que tenha se utilizado de algum símbolo, para fazer entender a outros animais alguma coisa que não fosse em relação a suas paixões; e não há homem tão imperfeito que não o use.²⁸

²³ DESCARTES. *Discours de la Méthode*. AT, VI, p. 25.

²⁴ DESCARTES. *Discours de la Méthode* AT, VI, p.27.

²⁵ Jean-Baptiste Benedetti (1530-1590) protesta veementemente contra o plágio de sua obra *Resolutio omnium Euclidis problematum aliorumque una tantummodo circuli data apertura* (Veneza, 1553) por Jean Taisnier, que a reproduz textualmente. É a Taisnier (e não a Benedetti) que Stevin se refere como aquele que primeiro ensinou que os corpos sob efeito da gravidade (de peso específico idêntico) executam seu movimento de queda ao mesmo tempo; cf. Simon Stevin, Appendix de la statique, (Oeuvres mathématiques, Leide, 1634, p. 501). (Cf. KOYRÉ, 1973. p. 141).

²⁶ Sobre esta questão de citações ou referências nas obras de Descartes, vejamos o que nos diz Mesnard: “Descartes, a beau, dans ses deux principaux ouvrages, le *Discours* et les *Principes*, retracer l’histoire de son esprit, ces narrations un peu condensées, un peu stylisées aussi, nous montrent moins la vraie psychologie du grand homme que ses étapes dans la réalisation d’un système. L’engendrement des thèses, leur développement et leurs rapports ne sont pas exposés sous nos yeux. Lacune non moins grave: Descartes ne cite jamais (ou presque) de noms propres, il ne prend pas position – ou avec quelle prudence – vis à vis de telle doctrine, la scolastique exceptée, qu’il assaille surtout en physique”. (MESNARD, 1936, p. 24-25).

²⁷ DESCARTES. *Correspondance*. AT, IV, p. 573.

²⁸ DESCARTES. *Correspondance*. AT, IV, p. 575.

Na primeira máxima, Gilson nos aponta a presença tanto de Charron como a de Montaigne:²⁹

Ora a advertência que eu faço aqui, àquele que quer ser sábio é guardar e observar a palavra e o fato das leis e costumes que se encontram no país em que se está: da mesma forma respeitar e obedecer aos magistrados e a todos os superiores, mas com todo um espírito e de maneira nobre e generosa[...].³⁰

[...] Algumas coisas eles têm escrito por necessidade da sociedade pública, como suas religiões: e tem sido razoável esta consideração, porque eles não têm querido esmiuçar diretamente as opiniões comuns, a fim de não gerar perturbação na obediência às leis e costumes de seu país.³¹

Porque qualquer sinal que haja de novidade, não mudo facilmente, pelo medo que tenho de perder na mudança: e desde que não sou capaz de escolher, sigo a escolha de outro, e me mantendo na posição onde Deus me tem colocado. De outra maneira eu não saberia abster-me de mudar sem cessar. Assim, pela graça de Deus, tenho me mantido íntegro, sem inquietação e problema de consciência, nas antigas crenças de nossa religião, no meio de tantas seitas e divisões, que nosso século tem produzido.³²

Segundo Touchard, a segunda máxima provém do estoicismo.³³ Gilson observa que esta máxima prepara a concepção cartesiana³⁴ de “virtude” que vai aparecer pela primeira vez numa carta de Descartes à princesa Elisabeth:³⁵

²⁹ GILSON, 1987, p. 235-236.

³⁰ CHARRON, 1986, p. 496-497.

³¹ MONTAIGNE, 2001, p. 796-797. (Montaigne faz referência aos filósofos antigos).

³² Ibid. p. 883.

³³ TOUCHARD, Georges. *La Morale de Descartes* Paris: Ernest Leroux , Éditeur, 1898. p. 13. (Livro em forma de microfichas, por nós consultado na Bibliothèque Nationale de France François Mitterrand).

³⁴ As denominações *cartesiano* e *cartesianismo* empregadas no decorrer desta pesquisa, referem-se exclusivamente às próprias ideias ou ao pensamento escrito de Descartes. Desde a primeira hora, os chamados discípulos ou seus sucessores divergem de pontos fundamentais de sua filosofia. Como exemplo, temos Regius, também conhecido por Henry De Roy, que nosso filósofo o havia considerado seu melhor discípulo. Foi ele que levou Descartes a pedir a seus leitores: “Não me atribuam jamais nenhuma opinião que não a encontrem expressamente em meus escritos”. (DESCARTES, 1998a, p. 36).

Como afirma Rodis-Lewis, “a rigor, Descartes não podia fazer escola: seus sucessores, recebendo como seguras as conclusões do sistema, perdem o vigor da dúvida inicial. Por isso são chamados, às vezes, *pequenos cartesianos* todos aqueles que têm simplesmente caminhado na via já traçada. “Os ‘grandes’ seriam então Malebranche, Espinosa e Leibniz, que desenvolvem, segundo estruturas originais, a relação fundamental da ontologia ao conhecimento do tipo matemático. Esta concepção do *Cartesianismo*, muito difundida, sobretudo no último século, parece-nos discutível; e temos preferido confrontar as quatro grandes construções metafísicas do século XVII em função de seu *Racionalismo*. Porque mesmo Malebranche, que é herdeiro do dualismo de Descartes, a ele se opõe desde sua primeira obra [...]. Quanto a Espinosa e Leibniz, a primeira inspiração deles é radicalmente heterogênea e se proclamam muitas vezes seus adversários. Portanto, ‘sem Descartes nenhum deles teria sido o que foi’, declara H. Gouhier, propondo chamá-los ‘pós-cartesianos.’” (RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes et le Rationalisme*. 4. Ed. Paris: PUF, 1985, p. 6-7). Grifos do autor.

Recentemente, Rodis-Lewis em debate, na Conferência de Denis Kambouchner na Sorbonne, tendo por tema: *Descartes et le Problème de la Culture* , fazendo eco às palavras de Gouhier, diz: “eu direi que jamais houve ‘cartesianos’, existiram pós-cartesianos, ou seja, pensadores que partiram das questões e não das soluções de Descartes”. (*Bulletin de la Société Française de Philosophie*. 1998. p. 37-38).

³⁵ GILSON, 1987, p. 243.

A segunda [regra], que tenha uma firme e constante resolução de executar tudo o que a razão lhe aconselhar, sem que suas paixões ou seus apetites o desviem; e é a firmeza desta resolução que creio dever ser tomada pela virtude, se bem que eu não saiba de alguém que a tenha jamais assim explicado.³⁶

Para Gilson, Descartes, ao escolher a terceira máxima, inspira-se nos antigos estoicos.³⁷ No *Manuel d'Épictète*, é feita a distinção entre o que depende de nós: o julgamento, o desejo, o impulso para a ação; e o que não depende de nós, isto é, as coisas exteriores, como a riqueza, a saúde, a fama, etc. Esta distinção, segundo Epicteto, permitir-nos-á conhecer o que devemos desejar e aquilo de que devemos nos afastar e a maneira como devemos agir.³⁸

Para Sêneca, cabe ao homem aceitar de bom grado o que a constituição do universo o obriga a aceitar. Não devemos nos perturbar com aquilo que não podemos evitar.³⁹ O sábio não permitirá que nenhum dinheiro de proveniência suspeita transponha o umbral de sua porta; mas não rejeitará nem repelirá grandes riquezas, dom da fortuna e fruto da virtude.⁴⁰

Para a quarta máxima, Descartes toma a experiência de sua própria vida, voltada para a procura da verdade, em que tem por gozo exclusivamente o prazer de *cultivar a razão*.⁴¹ Gaukroger observa que se trata menos de uma máxima do que um aparte autobiográfico.⁴² Observemos que o próprio Descartes, ao referir-se à moral *par provision*, menciona “três ou quatro máximas.”⁴³

2.1.2 Interpretações sobre a moral *par provision*

Tornou-se uma prática comum entre comentadores e estudiosos da filosofia de Descartes designar por *moral provisória* (*morale provisoire*), as máximas da moral que se

³⁶ DESCARTES, 1955. p. 62. (Carta a Elisabeth, de 4 de agosto de 1645).
p. 62. (Acréscimo nosso).

³⁷ GILSON, 1987, p. 246, 250-251.

³⁸ Cf. ARRIEN. **Manuel d'Épictète**. Introduction et notes par Pierre Hadot. Paris: Librairie Générale Française, 2000, p. 37. (O escrito conhecido como *Manuel d'Épictète* não é do filósofo Epicteto, pois este não deixou nada escrito. O autor do livro é seu discípulo Arrien de Nicomédia, que o redigiu a partir de suas notas durante o curso de seu mestre).

³⁹ SÊNECA, 2005, p. 61.

⁴⁰ Ibid. p. 81.

⁴¹ Cf. GILSON, 1987, p. 254.

⁴² GAUKROGER, 1999, p. 378.

⁴³ DESCARTES. **Discours de la Méthode**. AT, VI, p. 22.

encontram em *Discours*, em lugar da expressão *moral por provisão* (*morale par provision*), empregada pelo Filósofo.⁴⁴ Atualmente, constata-se uma tendência em conservar o título denominado por Descartes. Geralmente, a expressão *moral provisória* é vista por aqueles que estudam Descartes, em oposição a uma moral dita *definitiva*.⁴⁵ O provisório é o que será substituído pelo definitivo. A expressão *par provision* significa: *enquanto se espera* (*en attendant*). É o que se encontra ao nosso alcance, enquanto não possuímos o definitivo. Nesta acepção não há prejulgamento sobre o que será ou não conservado com a posse do definitivo.⁴⁶

Para Michel Henry, “O mais extraordinário nesse texto extraordinário que é o *Discurso do Método* é, sem dúvida, a moral.”⁴⁷ O curioso é que esta afirmação não é sem razão. A declaração de Michel Henri é confirmada pelas inúmeras e divergentes interpretações dadas à moral *par provision*, tanto em torno da posição como da significação que lhe devem ser atribuídas no desenho cartesiano.⁴⁸ Podemos afirmar que a moral *par provision*, provavelmente, é a passagem mais polêmica do *Discours*, ganhando até mesmo para a proclamação do *cogito*, na Quarta Parte desta obra.

M. Brunetière reduz toda a moral de Descartes à primeira máxima do *Discours* e, segundo ele, “Todas as questões que dizem respeito à conduta não têm importância aos olhos de Descartes”.⁴⁹

⁴⁴ Alguns autores não só empregam a expressão *moral provisória* mas a opõem a uma moral, dita por eles, *perfeita, exata, definitiva* que a suprimirá. Entre os que usam a denominação *moral provisória*, destacamos os nomes de Gilson, que na publicação DESCARTES. R. *Discours de la Méthode*. Texte et Commentaire par Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1925 (1. ed. Em 1925), a emprega, pelo menos, uma dezena de vezes; Gueroult, e sua obra **Descartes selon l'Ordre des Raisons**, v. II, p. 251, 257, 259, onde a denominação *moral provisória* aparece opondo-se à “moral definitiva”. Mesnard, na obra **Essai sur la Morale de Descartes**. Entre as páginas 46 e 66, a expressão *moral provisória* é encontrada mais de vinte vezes; Espinas, em **Descartes et la Morale**, encontra-se pelo menos cinco vezes; Alquié, em seu livro **La Découverte Métaphysique de l'Homme chez Descartes**, três vezes, no Capítulo XVI. Até mesmo, em obras mais antigas de Rodis-Lewis, campeã em estudos sobre Descartes, falecida recentemente, encontramos a denominação *moral provisória*, como pode ser vista em seu livro **La Morale de Descartes** que teve sua primeira edição em 1957. Em obras posteriores da autora, prevalece a expressão *moral par provision*. Encontramos a expressão *moral par provision* em textos mais antigos, como no artigo de GOUHIER: *Descartes et la vie morale. Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, 44, p. 165-197, 1937. Neste artigo, o autor faz o seguinte comentário referindo-se a Descartes: “Sauf erreur, les expressions ‘moral provisoire’ et ‘moral definitive’ ne se rencontrent pas sous les plumes [...]”. p. 166. Todavia, no decorrer do artigo, emprega também a denominação *moral provisória*. Atualmente, encontramos o título *moral par provision* em autores como Faye, Kambouchner, Pascale d’Arcy, Guenancia entre outros.

⁴⁵ Ver GUEROULT em **Descartes selon l'Ordre des Raisons**, v. II, p. 251.

⁴⁶ A esse respeito, Cf. GILSON, 1987, p. 230-232. Cf. RODIS-LEWIS, **Descartes: Textes et Débats**. Paris: Librairie Générale Française, 1984. p. 563-564. Cf. LIMA VAZ, 1999, p. 281-282.

⁴⁷ Apud, LIMA VAZ, 1999, p. 281. (Michel Henry: *Descartes et la question de la technique* In : GRIMALDI e MARION (Org.). **Le Discours et sa Méthode**. Paris, 1987.

⁴⁸ Cf. LIMA VAZ, 1999, p. 281.

⁴⁹ Cf. Apud TOUCHARD, 1898, p. 5. (BRUNETIÈRE, M. *Études sur l'histoire de la littérature française*, 4^a. série, 1891. *Cartésianisme et Jansénisme*. p. 125. Referência de Touchard).

Delbos reprova Descartes por mostrar-se “pouco cuidadoso com a unidade metódica” e “de se contentar em propor preceitos no lugar de princípios, e máximas no lugar de razões.”⁵⁰

Alfred Espinas, em sua obra *Descartes et la Morale* assim inicia a *Introdução* do Tomo II: “nós nos propomos mostrar aqui que o sistema de Descartes comprehende uma moral, uma moral definitiva”.⁵¹ Entretanto, este mesmo autor posiciona-se, em sua obra, de forma bastante contundente contra a moral *par provision*. Ele mostra inicialmente que Descartes, na Segunda Parte do *Discours*, ao tomar a resolução de se desfazer de todas as opiniões a que deu crédito, para substituí-las por melhores ou ajustá-las ao nível da razão,⁵² estaria incluindo nesta resolução a religião e, consequentemente, a moral, da mesma maneira que as ciências. O método que ele vai propor aplica-se também à moral e à política, pois o edifício das crenças morais e políticas vai ser lançado por terra. A reconstrução será feita a partir de um princípio, segundo as regras do método.⁵³ No entanto, diz Espinas: “As consequências inevitáveis do princípio posto o assombram.”⁵⁴ Ele adiciona, então, às conclusões subversivas a que chegara, um desmentido, pelo menos implícito: a exclusão da religião e da moral, da dúvida metódica. Continua ele: Descartes tenta nos fazer levar a sério a dúvida metódica. A moral do *Discours* é, sobretudo, utilitarista, mas não coerente. “O caráter provisório e quase fictício dessas regras não é duvidoso. Não é sem ironia que Descartes apresenta a seu leitor esta moral onde não figura nenhum dever digno de nome.” Suas regras são simples conselhos de prudência e mais tarde ele não fará caso delas.⁵⁵

Mesnard, contrapondo-se às críticas de Espinas, afirma que sua interpretação sobre a moral *par provision* apoia-se em dois postulados arbitrários: o primeiro é a proposição que afirma que a dúvida metódica não deve ser tomada a sério. O outro é a afirmação falsa de que Descartes mais tarde não fará caso dessas regras e que seu conteúdo se encontra em desacordo com seu método científico. Para Mesnard, a melhor resposta a essas críticas é mostrar que Descartes continuará conservando o corpo inteiro da moral *par provision*, reservando-lhe um lugar determinado em seu sistema o que poderá ser constatado na Carta-Prefácio de *Principes*.⁵⁶

Ainda Mesnard:

⁵⁰ Cf. Apud TOUCHARD, 1898, p. 5. (DELBOS, M. *Le problème moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*. Alcan, 1893. p. 7. Referência de Touchard).

⁵¹ ESPINAS, 1925, p. 9.

⁵² Cf. DESCARTES, **Discours de la Méthode**. AT, VI, p. 13 -15.

⁵³ Cf. ESPINAS, 1925, p. 15.

⁵⁴ Cf. Ibid. p. 16.

⁵⁵ ESPINAS, 1925, p. 16-18.

⁵⁶ MESNARD, 1936, p. 48-50.

A Moral provisória responde a uma necessidade absoluta: se a dúvida fosse rigorosamente universal, atingiria todas as manifestações de nossa atividade, e pelas perturbações trazidas para a vida prática colocaria em risco nossa atividade intelectual, paralisando o objeto essencial de nossas meditações, ‘la Recherche de la Vérité’. Sem a Moral provisória, a própria obra estaria comprometida.⁵⁷

Gaukroger na biografia sobre Descartes, analisando as máximas de moral do *Discours*, afirma:

A moral provisória, portanto, seria simplesmente o compromisso público com os costumes e ensinamentos sociais e religiosos, a ser abandonada quando a verdade pudesse ser estabelecida sem nenhuma sombra de dúvida. [...] Isso se coaduna com o comentário posterior de Descartes a Burman e com o contexto de sua discussão.⁵⁸

Rodis-Lewis lança mão da analogia posta por Descartes no *Discours*, onde ele afirma que, ao se derrubar a casa em que se mora, para reconstruí-la, há necessidade de se prover de um abrigo para alojar-se durante o tempo da reconstrução. Para reafirmar a função da moral *par provision*, explica-nos que ela é “tirada do método”⁵⁹ não como um resultado das quatro regras da Segunda Parte, mas como uma necessidade para aplicá-las com rigor.⁶⁰

Comentando a segunda máxima, ela afirma que, suspender o julgamento antes de conhecer o caminho, deixará o viajante em perigo na floresta. A indubitabilidade, característica da evidência, só pode ser conseguida após o término da dúvida.⁶¹

Rodis-Lewis mostra-nos ainda que Descartes, no início de *Méditations I*, afirma que: “era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que tinha recebido até então em minha crença.”⁶² Comentando esta passagem, Rodis-Lewis pontua que desenraizar todos os prejulgados para rejeitá-los como falsos, poria em risco todo o empreendimento. Em relação à terceira regra, diz a autora que jamais Descartes entendeu a “ordem do mundo” dos antigos estoicos como uma fatalidade imutável, de maneira a tornar inútil toda atividade. Ao contrário desses filósofos que se colocavam numa posição de contemplação da natureza, olhando-a passivamente, Descartes tinha confiança no progresso da ciência que asseguraria o conhecimento da natureza.⁶³ Ele admira com respeito a

⁵⁷ MESNARD, 1936, p. 51.

⁵⁸ GAUKROGER, 1999, p. 379.

⁵⁹ Cf. DESCARTES. *Discours de la Méthode*. AT, VI, p. 1.

⁶⁰ Cf. RODIS-LEWIS, 1998a. p. 18.

⁶¹ Cf. Ibid. p. 18 e 21.

⁶² DESCARTES. *Méditations*. AT, IX, p. 13.

⁶³ RODIS-LEWIS, 1998, p. 25. Cf. DESCARTES. *Discours de la Méthode*. AT, VI, p. 62.

supremacia do sábio estoico. Entretanto isto não quer dizer que ele tome o estoicismo como modelo.⁶⁴

Robert Spaemann diz-nos que na concepção cartesiana de uma ciência universal a relação tradicional entre a teoria e a prática encontra-se invertida. No aristotelismo, a teoria pura constituía um fim em si mesma. Em Descartes, a metafísica não é o fim, mas o ponto de partida da ciência. O fim é tornar o homem mestre e conhecedor da natureza. Não podemos *deixar de agir*, esperando o dia em que a construção da ciência tenha findado. Não podemos estender a dúvida e a suspensão universal do julgamento às regras de nossa conduta.⁶⁵

Nessa moral do *Discours* “a ênfase recai não sobre o caráter provisório, mas sobre o sentido do termo ‘provision’ como ‘approvisionnement’ [...].” O importante para um alojamento, continua Spaemann, “é que, seja ele provisório ou não, encontre-se em oposição ao grande edifício que está em construção, completo, que já tenha um teto.”⁶⁶ Cônscio desta situação é que Descartes vai propor algumas regras de uma *morale par provision*.

Spaemann nos diz que, na Terceira Parte (nas máximas) do *Discours* se encontram as respostas para as seguintes questões: a) como uma ação completamente justificada é possível, nas condições de uma incompletude da ciência? b) Quais as boas razões de agir, se há uma pressuposição de que, pelo fato de a ciência encontrar-se inacabada, desconhecemos a totalidade das consequências de nossas ações? c) De onde provém a certeza de bem agir, se há a suposição de que a ciência não tem ainda proporcionado a certeza nos problemas importantes para a *práxis*? Ele nos mostra que Descartes dá as respostas a estas indagações, quando nos diz que as ações da vida, muitas vezes, não podem esperar. Quando não pudermos discernir as opiniões mais verdadeiras, sigamos as mais prováveis. Devemos decidir-nos por algumas, como muito verdadeiras e muito certas, desde que a razão o tenha assim determinado.⁶⁷

Spaemann afirma que geralmente Descartes é interpretado como se, em moral, se contentasse com verossimilhanças, o que não é verdade, segundo ele.⁶⁸ Assim, o autor remete-nos para o final de *Principes*, onde o Filósofo trata da certeza.⁶⁹ Spaemann distingue a certeza moral que é suficiente para regular os costumes, e a certeza absoluta, que é a da metafísica e também da matemática. O conceito de certeza moral não foi inventado por Descartes. Já era

⁶⁴ Cf. DESCARTES. **Discours de la Méthode**. AT, VI, p. 26-27.

⁶⁵ SPAEMANN, Robert. La Morale Provisoire de Descartes. **Archives de Philosophie**. Paris, n. 35, p. 353-367, 1972, p. 353-354.

⁶⁶ SPAEMANN, 1972, p. 357.

⁶⁷ Cf. Ibid., p. 357. Cf. DESCARTES. **Discours**. AT, VI, p. 25.

⁶⁸ Cf. Ibid., 358.

⁶⁹ Cf. DESCARTES. **Les Principes de la Philosophie**. AT, IX, p. 323-324.

empregado no decorrer do século XVI, nas discussões sobre a teologia moral. Caetano, comentador de Tomás de Aquino, faz a distinção entre a certeza moral e a certeza matemática: “A certeza provável é suficiente no campo da moral” (*Probabilis certitudo sufficit in moralibus*). Autores cristãos da alta Idade Média, como santo Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Scotus sustentam a tese de que, no caso de dúvida, deve-se escolher a via mais segura que é “a que oferece menos perigo” (*quod habet minus de periculo*).⁷⁰

Gilson não vê a moral *par provision* como uma simples precaução facultativa. Ela contém uma fundamentação metafísica de duas diferentes ordens: a da verdade e a do bem. O agir humano no dia a dia é dirigido pela vontade na busca do bem, do melhor para si. A vida delega à vontade o poder de fazer continuamente escolhas sem o auxílio do intelecto. A moral provisória tem seus princípios claramente definidos, distintos dos princípios teóricos. No domínio do conhecimento, não há lugar para o *provável*. Aí, o provável não vale mais que o falso. No agir, quando o uso da vida está em jogo, deixar de querer o mais provável é ficar condenado voluntariamente à infelicidade. Todas as máximas da moral provisória apresentam uma dupla propriedade: a de não serem verdades demonstradas, ou seja, de valor teórico, e a de assegurarem ao homem, que não conhece o bem com certeza, ou que o ignora completamente, as oportunidades as mais numerosas de encontrá-lo.⁷¹

Gilson conclui que, na procura da verdade, as máximas provisórias são requeridas como condições práticas dessa possibilidade. Todavia, só têm sua legitimidade garantida como condições preliminares dessa procura.⁷²

Para Vaz, a moral *par provision* não deve ser entendida como uma concessão de Descartes à moral consuetudinária de sua época, a ser substituída mais tarde pela “mais alta e perfeita moral.” Comungando com Gilson, ele explica que na ordem do bem a vontade deverá agir, mesmo em face do *provável*, que pareça *melhor* aos olhos da razão. Já na ordem do verdadeiro, a razão só poderá dar seu consentimento ao que se apresentar como evidentemente certo.⁷³

⁷⁰ Cf. SPAEMANN, 1972, 359-360.

⁷¹ Cf. GILSON, 1987, p. 233-234.

⁷² Cf. Ibid. p. 256.

⁷³ Cf. LIMA VAZ, 1999, p. 282-283.

Spaemann considera que toda a ética política do mundo ocidental, em nossos dias, hoje denominada pluralista, pode ser vista como uma moral provisória, no sentido de Descartes. Isto significa dizer que são regras para viver em comum, supondo que as questões concernentes às últimas obrigações são controvertidas.⁷⁴

Pelo que acabamos de expor, podemos avaliar o quanto de polêmica a moral *par provision* tem suscitado entre os estudiosos da filosofia cartesiana. Não é só a valoração de suas máximas quanto ao seu conteúdo moral que tem provocado disputas, mas sua coerência em relação ao método e ao seu sistema. Para alguns estudiosos, a moral do *Discours* é vista como uma prudência excessiva e até mesmo como uma insinceridade de Descartes em relação a seus leitores.

É possível que um fato tenha corroborado para reforçar os argumentos daqueles que menosprezam, minimizam ou dão pouco valor ao conteúdo das regras da moral do *Discours*. Trata-se da confidência feita a Burman por Descartes, durante célebre encontro de ambos, ocorrido onze anos após a publicação de sua primeira obra, que ficou conhecido por *Entretien avec Burman*.⁷⁵ Burman revela-nos, em seus escritos, que Descartes, ao responder a questões sobre o *Discours*, confessa não se sentir à vontade para escrever sobre “ética” e que as máximas foram acrescentadas ao texto com o intuito de tranquilizar os pedagogos e *assemelhados*, quanto à sua fé e religião e quanto a seu método revolucionário.⁷⁶ No entanto, diz-nos Gilson que não é absolutamente certo que a afirmação de Descartes em *Entretien avec Burman* represente o estado de espírito do Filósofo no momento da redação dessa parte do *Discours*.⁷⁷ Oito anos após a publicação do *Discours*, ou seja, três anos antes do encontro com Burman ele reafirma em uma carta à princesa Elisabeth, as máximas de sua moral *par provision*.⁷⁸ Em 1647, um ano antes do encontro com Burman, confirma sua moral *par provision* na *Carta-Prefácio* da versão francesa de *Principes de la Philosophie*.⁷⁹ Nesta mesma *Carta-Prefácio*, a palavra *sagesse*, que fora omitida no *Discours*, aparece dezesseis vezes.

⁷⁴ Cf. SPAEMANN, 1972, p. 365.

⁷⁵ Frans Burman (1628-1679), jovem de 20 anos, do círculo de jovens admiradores de Descartes, de Leiden, jantou com Descartes em Egmond em 16 de abril de 1648 e o entrevistou sobre suas obras: *Méditations*, *Principes* e *Discours de la Méthode*. A conversa foi registrada pelo próprio Burman e preservada. Todavia, permaneceu desconhecida por um espaço de 250 anos. O documento foi redigido em latim e é de valor inestimável, pois nos dá uma visão geral do próprio Descartes sobre suas obras publicadas até aquela data. (Cf. DESCARTES. **Descartes et Burman**. AT, V, p. 144-179. Cf. GAUKROGER, 1999, p. 500 e 511).

⁷⁶ Cf. AT, V, p.178.

⁷⁷ “Il n'est pas absolument certain que ce commentaire tardif représente exactement l'état d'esprit dans lequel se trouvait Descartes au moment où il rédigeait cette partie du *Discours*, car, en 1648, Descartes est devenu d'une extrême méfiance par suite des attaques dont il a été l'objet de la part des Jésuites en France et de part des ministres protestants en Hollande [...] . (GILSON, 1987, p. 234).

⁷⁸ Cf. DESCARTES, 1955, p. 62.

⁷⁹ “[...] et d'une Morale imparfaite qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait point encore de meilleure . (DESCARTES, 1998 p. 33).

No próprio *Discours*, indiretamente, Descartes admite a possibilidade de as máximas da moral serem, pelo menos parcialmente, integradas à “mais alta e perfeita moral”, ao dizer: “para todas as opiniões que até então tinha recebido em minha crença, não podia melhor fazer do que tirar delas a confiança a fim de substituí-las depois por outras melhores, ou *pelas mesmas*, depois de tê-las ajustado ao nível da razão.”⁸⁰

Pouco importa se as máximas escolhidas para constituir a moral *par provision* são de Descartes ou se ele as tomou “emprestadas” de outro. O importante é o que elas representam como *provision* para a caminhada intelectual de nosso Filósofo à procura da verdade.

Concordamos com o comentário que afirma que, para a aplicação do método, a dúvida não poderia ser rigorosamente universal. Sem o mínimo de “provisão” para o agir, poderia haver perturbações como inquietações morais, remorsos, etc. que o impediriam de avançar com seu método. O “alojamento” como provisão, uma vez estando pronto o novo edifício, poderá ser ou não totalmente demolido.

Após visualizarmos as primeiras ideias de Descartes sobre a moral, postas nos escritos de sua juventude, por ele não publicados, e analisarmos o conteúdo de *Discours de la Méthode*, primeiro livro entregue por ele ao público, deparamo-nos, entretanto, com um corte, uma parada abrupta no desenvolvimento de seu pensamento moral, apesar de no *Discours* estarem contidas as máximas de sua *moral par provision*. Primeiro, a palavra sabedoria não aparece no texto uma única vez sequer. Em segundo lugar, constatamos que a relação por ele estabelecida, anteriormente, entre a moral e as demais ciências encontra-se aí ausente. À primeira vista, a moral *par provision* parece descontextualizada de seu discurso moral anterior. No entanto, ao examinarmos seus posicionamentos posteriores, como suas declarações na Carta-Prefácio de *Principes*, que analisaremos a seguir, passamos a reconhecer a importância que as *máximas do Discours* irão assumir no desenvolvimento futuro de seu pensamento moral. Afinal, é na moral *par provision* que se encontra o primeiro esboço de sua definição de virtude, conceito fundamental da moral cartesiana.

2.2 A moral no Prefácio de *Princípios*

⁸⁰ DESCARTES, *Discours de la Méthode*. AT, VI, p. 13-14. (Grifos nossos).

Descartes, como já mencionamos neste capítulo, tem-se mostrado reservado em se pronunciar sobre moral.⁸¹ Todavia, no Prefácio que acompanha a tradução francesa de *Principia Philosophiae*,⁸² emite publicamente julgamento no campo da moral, tornando-se inovador ao referir-se sobre o que ele denomina *a mais elevada e a mais perfeita Moral*.

2.2.1 A árvore da filosofia

Na Carta-prefácio, Descartes não só apresenta uma nova visão de moral, mas também revoluciona com outra forma de conceber a ordem do saber e na maneira de entender como as ciências se encontram relacionadas entre si. Ao formular a *metáfora da árvore*, que se tornou célebre, promove uma inversão, no que poderíamos chamar a *pirâmide do saber*, em que a metafísica, desde Aristóteles, passando pela Escolástica, era colocada no vértice dessa pirâmide.⁸³ Descartes irá virá-la “de cabeça para baixo.” Na nova pirâmide, a metafísica passa a ser sua base, raízes, se tomarmos a figura da árvore. A física⁸⁴ é o tronco desta árvore; e seus ramos representam todas as outras ciências entre as quais se destaca a moral (formando a copa ou o vértice, se considerarmos a pirâmide). Ele a denomina *a mais elevada e a mais perfeita moral que, pressupondo um inteiro conhecimento das outras ciências, é o derradeiro grau da Sabedoria*.⁸⁵ O que mencionara de maneira vaga nos primeiros escritos, deixados sob a forma de manuscritos, a respeito da união da ciência com a virtude (moral), formando a sabedoria,⁸⁶ agora proclama de forma mais explícita. A euforia que se manifesta no texto da Carta-prefácio é como se ele tivesse rompido as amarras que o impediam de se pronunciar sobre

⁸¹ Ver acima, p. 50. DESCARTES, 1955, p. 239. (Carta a Chanut, de 1 de novembro de 1646). Esta carta é anterior ao lançamento da versão francesa de *Principia Philosophiae*.

⁸² *Principia* aparecerá em francês em 1647, três anos após sua publicação em latim. Foi traduzido para o francês pelo amigo de Descartes, padre Claude Picot. A versão francesa *Des Principes de la Philosophie* vem acompanhada de uma longa carta do autor ao tradutor com os seguintes dizeres: “uma carta do autor àquele que traduziu o livro, a qual pode aqui servir de prefácio”. Descartes expõe na Carta-prefácio o conteúdo de *Principes*, de forma que o leitor, mesmo não tendo conhecimento de filosofia possa se interessar em ler a Obra. (Cf. AT, IX - 2, p. 1-20).

⁸³ “La Métaphysique est l’œuvre capitale d’Aristote, et elle constitue le couronnement de tout Le système”. TRICOT, J. Introduction. In: ARISTOTE. **Métaphysique**. Traduction, introduction et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 2000. t. 1, p. III.

⁸⁴ A física a que Descartes se refere não é mais a física qualitativa de Aristóteles que imperou até Galileu. Trata-se da nova física que surgiu a partir da Revolução Copernicana, tendo como principal fundador Galileu, que concebeu um método experimental que aplica à matemática, mais precisamente a linguagem geométrica ao estudo dos fenômenos naturais. Era a ciência física moderna que estava dando seus primeiros passos. (Cf. DESCARTES, 1998, p. 32. Cf. KOYRÉ, 1998, p. 83 e 196).

⁸⁵ “Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et la Morale; j’entends la plus haute et la plus parfaite Morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse. (DESCARTES, 1998a, p. 32).

⁸⁶ Ver p. 33 e 36.

determinados assuntos, sobre *palavras condenadas* pelas autoridades civis e religiosas da época. A palavra *sabedoria*, presente nos manuscritos primeiros e que foi cuidadosamente omitida em *Discours*, sua primeira publicação, ressurge agora com todo vigor, aparecendo em quase todas as páginas do prefácio de *Principes*, ou mais precisamente, dezesseis vezes nas treze páginas do texto.⁸⁷

A mais alta e perfeita moral de que fala na Carta-prefácio não é nenhuma teologia moral, mas aquela

moral que se encontra apresentada como o ápice e o coroamento de toda a filosofia: constituída unicamente com o auxílio da razão natural, sem nenhuma referência a um conteúdo revelado, nem a uma autoridade, qualquer que seja, esta moral é destinada a procurar para os homens, com as outras ciências que lhe são úteis, uma ‘perfeição de vida’ que, antes da invenção da verdadeira filosofia, poder-se-ia ter como inacessível.”⁸⁸

2.2.2 A sabedoria em Descartes e Charron

A palavra sabedoria, com o conteúdo que lhe é dado, marca sua presença em Descartes em um momento de importância significativa em sua vida. Foi precisamente em 10 de novembro de 1619, data em que ele registra os sonhos que se tornaram o marco primeiro de sua produção intelectual e que lhe indicaram o direcionamento a seguir na vida.⁸⁹ É logo após esta data que nosso Filósofo começa a esboçar seus primeiros textos, que chegaram até nós de forma fragmentada.

Na parte final do primeiro capítulo, mostramos como ocorre o aparecimento do termo sabedoria, tanto em seus primeiros escritos, como em seu relato e interpretação do terceiro sonho, onde se percebe claramente a presença marcante de Charron, autor de *De la Sagesse*.

Ainda que *De la Sagesse* tenha suscitado uma polêmica exacerbada, nas primeiras décadas do século XVII,⁹⁰ os comentadores de Descartes não discordam que esta obra tenha

⁸⁷ O texto a que nos referimos é a edição de *Lettre-Préface* com notes et commentaires de J. Danton, cujos elementos referenciais completos encontram-se na nota de n.98 à p. 35.

⁸⁸ KAMBOUCHNER, Denis. **Descartes et la Philosophie Morale**. Paris: Hermann Éditeurs, 2008. p. 312.

⁸⁹ “Je pris un jour la résolution [...] d’employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre.” (DESCARTES, **Discours de la Méthode**. AT, VI, p. 10). Gilson entende que nesta passagem do *Discours*, Descartes está se referindo claramente à noite de 10 de novembro de 1619. Lembra ainda que Descartes ao interpretar, ainda dormindo, o verso de Ausônio *Quod vitae sectabor iter* o faz no sentido moral e não no sentido metodológico. GILSON, 1987, p. 153-154.

⁹⁰ Ver sobre o assunto o que escrevemos nas p. 39 e 40 deste capítulo.

sido alvo de uma atenção especial de nosso Filósofo.⁹¹ Todavia, divergem ao interpretar a relação entre *ciência* e *sabedoria* vista por Descartes e Charron. Esta questão, como apresentaremos a seguir, é posta por Emmanuel Faye⁹² e nela encontram-se envolvidos os principais comentadores do autor de *Discours*.

Não podemos nos referir ao significado que a palavra *sabedoria* assume no pensamento cartesiano, ignorando o que o termo representa para o autor de *De la Sagesse*. Charron vem sendo mencionado desde o início desta tese e continuaremos a nos referir a ele nos capítulos posteriores, dada à aproximação existente entre seu pensamento e o de Descartes. Em vários momentos de nossa pesquisa, assinalamos a comunhão de ideias que existe entre ambos. Portanto, consideramos pertinente abordarmos, *hic et nunc*, a questão posta por Emmanuel Faye, não só pelas razões mencionadas, mas por ser a *sabedoria* o assunto que está sendo enfocado.

Segundo Faye, a questão surgiu em 1925 numa edição do *Discours de la Méthode*, com texto e comentários sob a responsabilidade de Étienne Gilson, que se tornou clássica pela inestimável riqueza dos comentários realizados passo a passo, do texto de Descartes. Ao analisar o terceiro parágrafo do *Discours*, em que Descartes fala em aumentar gradualmente seu conhecimento, elevando-o ao mais alto nível que lhe seja possível atingir,⁹³ Gilson diz que esta declaração só adquirirá seu sentido pleno se a compararmos com a primeira redação do título do *Discours*: “O Projeto de uma Ciência Universal que possa elevar nossa natureza ao seu mais alto grau de perfeição.”⁹⁴ Faye vê como “uma intuição profundamente justa” o que é dito depois por Gilson: “Esta concepção de uma sabedoria puramente humana, cujas condições residem totalmente fora do domínio da teologia, e que se define pelo mais alto grau de perfeição de que nossa natureza é capaz, é em Descartes um legado da Renascença[...].”⁹⁵

O que Gilson afirma logo a seguir é objeto de outra consideração de Faye: “Infelizmente, a continuação do comentário é bastante discutível: Gilson afirma a existência de uma ruptura entre a Renascença e a ‘reforma cartesiana’, afirmação que tem sido repetida desde então, como um fato verdadeiro pelos mais autorizados intérpretes de Descartes.”⁹⁶

⁹¹ “Mais Charron, que Descartes avait lu ‘avec soin[...]’” (RODIS-LEWIS, 1971b, p. 463, nota n. 39. Ver também notas de n. 71 e 74, na p. 31 de nosso estudo).

⁹² FAYE, 1998, p. 281.

⁹³ Cf. FAYE, 1998, p. 280. Cf. GILSON, 1987, p. 93. Cf. DESCARTES. **Discours de la Méthode**. AT, VI, 3.

⁹⁴ DESCARTES. **Correspondance**. AT, I, p. 339. (Carta de Descartes a Mersenne, de março de 1636). Cf. GILSON, 1987, p. 93.

⁹⁵ Cf. FAYE, 1998, p.280. 93.

⁹⁶ FAYE, 1998, p. 281. Vejamos as referências feitas por Faye a outros intérpretes de Descartes sobre a questão: “Notamment Pierre Mesnard, **Essai sur la morale de Descartes**, Paris, 1936, p. 27; Ferdinand Alquié, qui écrit: ‘Descartes n’oppose pas, comme Charron, science et sagesse, il les veut reunir.’ (La

Continuando seus comentários, Faye afirma ainda que, segundo Gilson, com Descartes se opera uma profunda transformação no conceito de sabedoria e que “a sabedoria da Renascença era de alguma maneira uma *sabedoria sem conteúdo*; e que não só se distinguia da ciência, mas a ela se opunha.”⁹⁷

Para contrapor-se às conclusões de Gilson, Faye passa a expor todo o desenvolvimento do raciocínio de Charron, ao longo do Capítulo XIV de *De la Sagesse*, onde é estabelecida a comparação entre *ciência e sabedoria*. Faye divide o pensamento completo de Charron em três partes: na primeira, Charron considera o *fato* de a ciência e sabedoria não andarem juntas em sua época:

Para ensinar aos outros e descobrir a falta que se encontra em tudo isso, é preciso mostrar duas coisas: uma é que a ciência e a sabedoria são coisas muito diferentes; e que a sabedoria vale mais que toda a ciência do mundo, como o céu vale mais que toda a terra, e o ouro mais que o ferro. A outra, é que não somente elas são diferentes, mas que quase sempre não andam juntas, e que geralmente se entrechocam, quem é muito douto [savant = homem de ciência] não é nada sábio [sage = sensato, prudente]; e quem é sábio não é douto. Há exceções, mas são bem raras.⁹⁸

A ciência é um pequeno e estéril bem quando comparada à sabedoria; [...] A sabedoria é um bem necessário e universalmente útil a todas as coisas: ela governa e regra tudo. [...] A ciência é particular, não necessária nem nada útil, não ativa, servil, mecânica, melancólica, renitente, presunçosa.⁹⁹

No final da primeira parte de sua exposição, o autor de *De la Sagesse*, torna claro que não é a ciência o verdadeiro objeto de sua crítica, mas a maneira como se ensina:

[...] Aqueles que fazem profissão das letras, que vêm das escolas e universidades, e têm a cabeça cheia de Aristóteles, de Cícero, de Bartole [...]

découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, Paris: 1950. 4. ed. 1991. p. 25); Martial Gueroult, qui loue Gilson d'avoir ‘noté très justement’ que ‘cette séparation (entre la science et la sagesse) à laquelle Descartes semblait devoir mettre fin [...] était une caractéristique des moralistes de la Renaissance, en particulier de Montaigne et de Charron.’ (**Descartes selon l'ordre des raisons**. Paris: Aubier, 1953. v. II, p. 237); Cf. Geneviève Rodis-Lewis, qui écrit, dans une mise au point récente, par ailleurs fort précise et utile: ‘Comme Descartes au début des *Regulæ*, Charron, dans la préface, insiste sur la sagesse humaine; mais c'est pour l'opposer à la science totalement récusée.’ *Bulletin cartésien XXI, Archives de philosophie*, 57, 1, 1994, p. 8.” (Cf. FAYE, 1998, nota n. 1 p. 281). Kambouchner, em seu livro mais recente, ao referir-se à Carta-prefácio de *Principes*, comunga com o pensamento dos autores citados por Faye: “Assim encontra-se anulada a dissociação cética da ciência e da sabedoria na maneira mais radical, cujo tema é tão insistente em um Montaigne ou um Charron, e que não poderia ser fundamentada senão em uma representação muito depreciativa e em um estado muito imperfeito das ciências e da filosofia.” (KAMBOUCHNER, Denis. **Descartes et la philosophie morale**. Paris: Hermann Éditeurs, 2008. p. 313).

⁹⁷ FAYE, 1998, p. 281. Cf. GILSON, 1987, p. 93.

⁹⁸ CHARRON, 1986, p. 687. (Acréscimos nossos).

⁹⁹ Ibid. p. 687, 689, 690.

Preparam-se para ser repetidores: Cícero disse, Aristóteles e Platão deixaram por escrito, etc. E não sabem dizer nada.¹⁰⁰

Montaigne, com outras palavras, nos fala a mesma coisa: “Sabemos dizer: Cícero diz assim, eis os costumes de Platão, estas são as palavras de Aristóteles: mas que dizemos nós mesmos? Que fazemos? Que julgamos? Um papagaio diria o mesmo.¹⁰¹

Descartes não se distancia do que está dito acima: “não nos tornaremos filósofos por ter lido todos os raciocínios de Platão e de Aristóteles, sem poder proferir um julgamento sólido a respeito do que nos é proposto. Por isso, pareceremos ter aprendido não ciências, mas histórias.”¹⁰²

Na segunda parte, apresenta-nos a *razão* das divergências entre sabedoria e ciência:

Contudo, não basta apontar o fato de a sabedoria e a ciência não andarem juntas: é preciso buscar a razão, e ao procurá-la, gratificarei e contentarei aqueles que poderiam estar ofendidos pelo que foi dito acima, e pensar que sou inimigo da ciência. [...] é um caso estranho e contra toda razão, que um homem para ser *savant* [*homem de ciência*] deixe de ser *sage* [*prudente, sensato*]; porque a ciência é um caminho, um meio e instrumento próprio para a sabedoria. Eis dois homens: um que estudou, o outro não; aquele que estudou deve e é obrigado a ser muito mais sábio que o outro, porque tem tudo o que o outro tem, isto é, o natural: uma razão, um julgamento, um espírito, e tem as informações, os discursos, e julgamentos de todos os maiores homens do mundo, que ele encontra através dos livros.¹⁰³

Continua Charron: “Todavia, a verdadeira razão e resposta ao que foi dito, é a má e funesta maneira de estudar e a má instrução.”¹⁰⁴ Segundo Charron, os “repetidores” não levam para a prática o que aprendem de outros. Este descomprometimento faz com que sua ciência se torne inútil, deixando de transformar-se em virtude, sabedoria, resolução. Por outro lado, os que não estudam, cuidam de cultivar o *seu natural* e se tornam muitas vezes melhores, mais sábios e resolutos, mesmo sendo menos doutos (*savants*) e menos famosos.¹⁰⁵

Na terceira parte, mostra dois tipos de *remédios*¹⁰⁶ que farão cessar o divórcio entre sabedoria e ciência: o primeiro relaciona-se com o modo de aprender: “Eis a lição e a advertência que eu dou aqui: não é preciso se ocupar em perder tempo em reter e memorizar

¹⁰⁰ CHARRON, 1986, p. 691 e 693.

¹⁰¹ MONTAIGNE, 2001, p. 210.

¹⁰² Règle III in: DESCARTES, 1996a, p. 12-13. A denominação *histórias* corresponde ao descrédito que a História tinha em certos meios filosóficos.” (Nota do tradutor J. Sirven, p. 13).

¹⁰³ Ibid. p. 692. (Acréscimo nosso).

¹⁰⁴ Ibid. p. 693.

¹⁰⁵ Ibid. p. 693.

¹⁰⁶ FAYE, 1998, p. 284.

as opiniões e o saber dos outros [...] Não é preciso introduzi-los em nossa alma, mas os incorporar, transsubstanciar.”¹⁰⁷ Como pode ser verificado em outra passagem de *De la Sagesse*, o que Charron nos ensina é a necessidade de uma verdadeira assimilação:

É preciso também tirar dos livros a medula, o espírito (sem se submeter a reter no coração as palavras, como muitos fazem; menos ainda decorar o lugar, o livro, o capítulo; é uma tola e vã superstição e vaidade, que faz perder o principal) e tendo sugado e tirado o melhor para nutrir sua alma, para formar seu julgamento, e instruir e regrar sua consciência e suas opiniões, retificar sua vontade, em suma, fazer uma obra toda sua, ou seja, um homem honesto, sábio, sensato, resoluto.¹⁰⁸

Descartes diz o mesmo, em sua carta a Voetius, ao afirmar que os livros das pessoas de inteligência superior devem ser lidos de forma a impregnar o nosso corpo inteiro com a leitura repetida da obra, convertendo-a em nossa própria seiva (*tanquam in proprium succum convertimus*).¹⁰⁹

O segundo remédio consiste na escolha das ciências:¹¹⁰

E para isto a escolha das ciências nisso é necessária. As que recomendo sobre todas as outras, e que sirvam para o fim que acabo de dizer, são as *naturais* e as *morais*, que ensinam a viver e a bem viver, a *natureza* e a *virtude*; o que somos e o que devemos ser. Nas morais estão compreendidas as Políticas, Econômicas, as histórias. [...] Este fim e objetivo da instrução da juventude e comparação da ciência e sabedoria me têm tomado muito tempo, por causa da contestação.¹¹¹

Na citação em destaque, logo acima, Charron volta sua atenção para aquelas ciências que estão diretamente relacionadas com o homem. Ao mencionar as ciências naturais (nas quais podemos considerar incluídas a física e a medicina) juntamente com a moral que também é posta por ele em destaque, podemos ver mais uma vez a afinidade com Descartes.

Para defender a tese de que na Renascença predomina uma *sabedoria sem conteúdo*, opondo-se à ciência, Gilson, lança mão de passagens de *De la Sagesse* em que seu autor

¹⁰⁷ CHARRON, 1986, p. 693-694.

¹⁰⁸ Ibid., p. 694.

¹⁰⁹ Cf. FAYE, 1998, p. 284-285. (Na nota de n.1, na página 285, Faye acrescenta que a expressão latina *in proprium succum* é traduzida por Victor Cousin em **Oeuvres Complètes** de Descartes, Paris, 1826, t. IX, p. 45, por “en sa propre substance”.

¹¹⁰ Cf. FAYE, 1998, p. 284.

¹¹¹ CHARRON, 1986, p. 694-695. Charron, em sua correspondência, nos anos de 1602 e 1603 revela sua preocupação com as primeiras reações à sua obra *De la Sagesse*, publicada em 1601. Prepara uma nova edição de sua obra com modificações e suavizando alguns trechos para livrar-se de uma possível censura ou condenação. Charron faleceu em 1603 e a segunda edição de *De la Sagesse* é publicada em 1604. (Cf. FAYE, 1998, p. 268).

mostra a ciência opondo-se à sabedoria, inclusive as mesmas por nós citadas.¹¹² Entretanto, Gilson faz uso delas de forma descontextualizada, sem considerar o que Charron diz logo a seguir, ou seja, sem acompanhar todo o desenvolvimento do raciocínio do autor de *De la Sagesse* presente no mesmo capítulo, e por nós exposto acima. Esta interpretação lamentável de Gilson sobre o pensamento renascentista, dada no primeiro quartel do século passado, perpassa todo esse século e continua ainda a exercer sua influência na primeira década do século atual.¹¹³ Observamos ainda em Gilson uma contradição. Primeiro, ele reconhece, com razão, que “a concepção de uma sabedoria puramente humana, cujas condições residem totalmente fora do domínio da teologia, e que se define como o mais elevado grau de perfeição de que nossa natureza é capaz, é, em Descartes, um legado da Renascença [...]” Posteriormente, na mesma página, afirma que “A Sabedoria da Renascença era, de alguma maneira, uma Sabedoria sem conteúdo”.¹¹⁴

Como acabamos de mostrar, tomando as próprias palavras de Charron, não há, de sua parte, uma desvalorização, nem muito menos uma rejeição à ciência. No entanto, existe uma diferença entre Descartes e Charron, em relação às ciências: situa-se no campo da matemática e mais ainda no da metafísica. A matemática encontra-se ausente do mundo do saber desse pensador renascentista, não por uma rejeição, mas por uma lacuna, ou seja, um desconhecimento de uma maior aplicabilidade desta ciência. A matemática, como também a física, não tinham alcançado, por ocasião da publicação de *De la Sagesse*, o desenvolvimento a que chegaram, no tempo de Descartes. Como mostramos acima, a partir do encontro com Beeckman, Descartes descobriu uma nova física bem diferente da física qualitativa de Aristóteles, que lhe fora ensinada em La Flèche. Na mesma ocasião, Beeckman despertou-lhe também a atenção para o novo papel que a matemática passou a desempenhar com sua aplicação aos fenômenos da natureza, na moderna física que surgiu com a Revolução Científica.¹¹⁵ Quanto à metafísica, há uma recusa explícita de Charron. Ele a vê como algo muito abstrato e não reconhece sua importância filosófica e humana. Para ele, a metafísica não se distingue da teologia. Esta sua quase aversão à metafísica tem como causa a separação radical que os escolásticos tardios faziam entre a metafísica e a filosofia moral. Charron situa os *filósofos metafísicos* e *teólogos* num mesmo plano e os rejeita por falarem de uma

¹¹² Ver as duas citações em destaque na p. 55, acima.

¹¹³ Ver referência a Kambouchner, no final da nota n. 96 deste capítulo.

¹¹⁴ Vejamos as palavras textuais de Gilson; “Cette conception d'une sagesse purement humaine, dont les conditions résident entièrement hors du domaine de la théologie, et qui se définit par le plus haut degré de perfection dont notre nature soit capable, est chez Descartes um legs de la Renaissance [...]” e “La Sagesse de la Renaissance était en quelque sorte une Sagesse sans contenu.” (GILSON, 1987, p. 93).

¹¹⁵ Ver p. 28 e 29 desta pesquisa.

sabedoria inacessível ao homem.¹¹⁶ Em síntese, o que Charron recusa é a escolástica tardia resultante da contrarreforma, como mais tarde, o fará também Descartes.¹¹⁷ No prefácio da primeira edição de *De la Sagesse* (1601), declara que não falará da sabedoria metafísica ou teológica.¹¹⁸

Descartes não só distingue a metafísica da teologia, mas une a metafísica à moral, sem, no entanto, uma estar integrada à outra, no sentido de uma fusão. Para ele, a metafísica, ao lado da moral, contribui para a maior perfeição do homem, conduzindo-o pelo melhor uso de seu pensamento, ao conhecimento de si mesmo e à busca da verdade.¹¹⁹

No prefácio que escreveu para a segunda edição de *De la Sagesse*, publicada em 1604,¹²⁰ Charron apresenta-nos o essencial de sua obra. Destaca três espécies de sabedoria: a *divina*, que é tratada pelos teólogos; a *sabedoria humana*, com que se ocupam os filósofos e a *mundana* e mais baixa, que é a natureza viciada e corrompida.¹²¹ A “sabedoria humana é uma retidão, bela e nobre composição do homem por inteiro, em seu interior e em seu exterior, seus pensamentos, palavras, ações, e todos os seus movimentos; é a excelência e perfeição do homem como homem.”¹²² Um dos meios para adquirir esta sabedoria é o estudo da Filosofia; acrescenta ele: “eu não entendo que sejam todas as suas partes, mas a moral (sem, todavia, esquecer a natural) que é a lâmpada, o guia e a regra de nossa vida [...]”¹²³

Diz-nos ainda Faye: “‘A sabedoria da Renascença,’ cuja elaboração temos seguido a partir de Bovelles, Montaigne e Charron, está longe de ser vazia de conteúdo. É a *humanidade* mesma do homem que constitui seu teor e sentido.”¹²⁴

Não ocorreu, portanto, uma ruptura entre Descartes e os renascentistas, nem na maneira de conceber a sabedoria, nem no modo de entender a relação entre ciência e sabedoria, como se expressou Gilson. Nas primeiras décadas do século XVI, começou a ser

¹¹⁶ Cf. FAYE, 1998, p. 255 e 304.

¹¹⁷ Cf. FAYE, 1998, p. 12, nota n. 2.

¹¹⁸ CHARRON, 1986, p. 35. (Faye nos mostra que Charron, por receber críticas, vê-se obrigado a reconhecer no prefácio da segunda edição de *De la sagesse* que a sabedoria de que tratam os teólogos pode também ser “prática,” pois, a teologia tem também por objeto regrar as ações humanas, ou seja, existe uma teologia moral que define deveres do homem não só em relação a Deus, mas em relação a si mesmo e aos demais homens. Cf. FAYE, 1998, p. 255 e Cf. CHARRON, 1986, p. 32).

¹¹⁹ FAYE, 1998, p. 317.

¹²⁰ Charron não chegou a ver a segunda edição de sua obra, por ter morrido um ano antes.

¹²¹ Cf. CHARRON, 1986, p. 27. (A expressão natureza corrompida, no presente contexto, nada tem a ver com a teologia, ou seja, com a sujeição do homem ao pecado original, antes de ser redimido. Trata-se da sabedoria do homem comum que se deixa dominar pela concupiscência).

¹²² CHARRON, p. 32. Faye chama-nos a atenção que esta crença de Charron em que o homem poderá chegar por suas próprias forças à sabedoria é um prenúncio do projeto cartesiano anunciado na carta a Mersenne, em março de 1636: “O projeto de uma Ciência Universal que possa elevar nossa natureza a seu mais alto grau de perfeição” (FAYE, 1998, p. 254 e AT, I, p. 339).

¹²³ CHARRON, 1986, p. 36.

¹²⁴ Cf. FAYE, 1998, p. 286. (grifo do autor).

elaborado um novo conceito de sabedoria com Charles Bovelles,¹²⁵ evoluindo com Michel Montaigne e, sobretudo com Charron, até atingir seu amadurecimento pleno com Descartes. Esta nova sabedoria – gerada na Renascença – é nobre de nascimento, pois encontra-se enraizada na própria natureza do “homem como homem,” sendo por isso denominada *sabedoria humana*, desvinculada de um saber teologal, sem no entanto a ele se opor. A ruptura que se dá, no início do século XVII, é entre a *filosofia moral*, totalmente desvinculada da teologia, como a concebiam os renascentistas e Descartes, e uma *metafísica puramente especulativa e teologizada* moldada pelos escolásticos tardios.¹²⁶

O capítulo a seguir, o último desta Primeira Parte de nossa pesquisa, é o derradeiro marco no percurso da genealogia da moral em Descartes, que estamos perseguiendo até alcançarmos o *Tratado das Paixões*. Iremos investigar o pensamento moral do Filósofo em sua correspondência, analisando exclusivamente algumas cartas trocadas entre ele e a princesa Elisabeth da Boêmia,¹²⁷ Chanut, diplomata francês¹²⁸ e a rainha Christina da Suécia.¹²⁹ Estas

¹²⁵ Bovelles (1479-1553) não mereceu a atenção nem mesmo dos historiadores franceses. Só recentemente, é que vem sendo reconhecida a importância de suas ideias, dentro do conjunto que se convencionou chamar filosofia renascentista. Em sua formação filosófica, recebe influências da escolástica e do platonismo. Na maneira de expor suas ideias percebe-se que ele se deixa guiar por sua própria intuição. Entre suas obras filosóficas, destacam-se o *Livre de l'Intellect* e *Livre du Sage*, onde se encontra sua concepção do homem. Faz uma clara distinção entre filosofia e teologia. É o primeiro pensador da Renascença a conceber uma filosofia do homem distinta das cristologias. (Cf. FAYE, 1998, p. 7 et seq). Para Bovelles “a sabedoria é uma certa humanidade.” Em outra passagem, a sabedoria é definida como o conhecimento de si mesmo e do universo (BOVELLES, Charles. *Le Livre du Sage*. Texte et traduction par Pierre Magnard. Paris: Vrin, 1982. p. 165 e183) Ainda na p. 183 da mesma obra ele a denomina “A mais alta sabedoria que é o exame e o conhecimento de si mesmo”. No Capítulo XXII, do *Livre du Sage*, que tem por título *a viagem da alma*, temos: “Escapando espiritualmente do corpo pelos sentidos externos, a alma do sábio vai errar pelo mundo e, após ter-se prendido a cada coisa que encontra como um átomo da espécie, retorna ao corpo e molda, a partir deste conjunto de átomos das espécies, o homem de virtude, a verdadeira figura de seu protótipo, natural e terreno, sua forma, seu modelo, seu brilho, seu saber, sua manifestação, cujo modo de ser é a sabedoria, isto é, a passagem, a mudança, a transformação, no meio das espécies, do homem em todas as coisas e de todas as coisas no homem.” Este último pensamento de Bovelles é como se ele estivesse sinalizando uma identificação da sabedoria com todas as ciências, englobando a matéria e o espírito. (BOVELLES, 1982, p. 165). Para FAYE, a França do século XVI é dominada filosoficamente por duas grandes figuras: Bovelles e Charron. (Cf. FAYE, 1998, p. 163). O pensamento de Bovelles e o de Montaigne apresentam muitos pontos comuns. Quanto a Charron, há aspectos em sua filosofia que tornam plausível a hipótese de ter sido ele leitor de Bovelles, embora nunca o cite. (Cf. Faye, 1998, p. 163 e 247).

¹²⁶ Temos como exemplo o jesuíta Francisco Suárez da escolástica tardia, autor de *Metaphysicae disputationes* (1597) que comenta a teologia moral de Tomás de Aquino e nada escreve sobre a filosofia moral, totalmente isolada do campo da abstração e da contemplação metafísicas. (Cf. Faye, 1998, p. 304).

¹²⁷ Elisabeth era a filha mais velha de Elisabeth Stuart e de Frederico V. Por questões políticas, em 1620, a família foi obrigada a exilar-se na Holanda. Na época, Elisabeth tinha apenas dois anos. (Cf. GAUKROGER, 1999, p. 513).

¹²⁸ Foi intermediário entre Descartes e a rainha Cristina e exerceu forte influência na mudança do Filósofo para a Suécia em 1649. No mesmo ano tornou-se embaixador da França neste país. (Cf. GAUKROGER, 1999, p. 512). No curto período passado na Suécia, onde viveu seus últimos dias, Descartes instalou-se na embaixada francesa em frente ao Palácio Real. (Cf. RODIS-LEWIS, G.. A vida de Descartes e o desenvolvimento de sua filosofia. In: COTTINGHAM, John (Org.). *Descartes*. Trad. de André Oídes. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions.) p. 74

¹²⁹ Foi coroada em 1644, ao atingir a maioridade. Dez anos depois, converteu-se ao catolicismo o que a levou a abdicar do trono (GAUKROGER, 1999, p. 512).

cartas destacam-se de sua correspondência por seu conteúdo moral, sendo denominadas, pelos estudiosos do pensamento de Descartes, “cartas sobre a moral”.¹³⁰

¹³⁰ Ver nome da obra: DESCARTES, 1955.

3 CARTAS SOBRE A MORAL NA CORRESPONDÊNCIA DE DESCARTES

Nas cartas a que nos referimos no final do capítulo anterior, sobretudo nas que foram trocadas entre Descartes e Elisabeth, deparar-nos-emos com o tema das paixões. Embora o Filósofo já o tivesse abordado em escritos anteriores ao *Tratado das Paixões*, lá, foram por ele considerados apenas os aspectos fisiológicos das paixões. É a partir da demanda da princesa, solicitando maiores esclarecimentos, acrescida de objeções, que Descartes ao atender-lhe, aprofundar-se-á de forma gradativa no estudo das paixões, tratando-as agora como não o tinha feito em nenhum de seus escritos. É ele mesmo quem o diz: “[é] uma matéria que eu não tinha jamais estudado antes”.¹ Descartes faz esta declaração a Elisabeth em uma carta de maio de 1646.

Neste capítulo, iniciaremos, portanto, nossa análise pela questão das paixões que terá como desdobramento o tema maior, que é a moralidade.

3.1 As paixões em escritos anteriores às cartas a Elisabeth

Antes de examinarmos o tema das paixões na correspondência de Descartes, vejamos a abordagem inicial do assunto nos escritos do autor. As primeiras considerações de Descartes sobre as paixões ocorrem em seu primeiro escrito. Vamos encontrar em seu *Compendium Musicae* (manuscrito ofertado a Beeckman em janeiro de 1619, como presente de Ano Novo), o termo *afecção* (*affectus* em latim e *affection* em francês). Logo no início do texto, afirma que o fim da música é nos deleitar e mover vários *sentimentos*.² Ainda em outras passagens do *Compendium*, usa os termos *affectus* e *affectiones* para indicar sentimentos causados pela música.³ No manuscrito *Cogitationes Privatae*, provavelmente elaborado entre 1619-1621,⁴ faz também referência às paixões, sem nada explicar: “Existem em todos os espíritos certas partes que, se tocadas levemente, excitam afecções fortes”.⁵

¹ DESCARTES, 1955, p. 134. (Carta de Descartes a Elisabeth em maio de 1646). Acrédito nosso. Esta afirmação de Descartes será melhor compreendida no desenvolvimento deste capítulo.

² “Finis, ut delectet, variosque in nobis moveat affectus”. (DESCARTES. **Compendium Musicae**. AT, X, p. 89).

³ Cf. ibid. p. 95 e 111.

⁴ Ver nota n. 38, à p. 24.

⁵ “Sunt quaedam partes in omnium ingeniis, quae, vel leviter tactae, fortes affectus excitant”. DESCARTES. **Cogitationes Privatae**. AT, X, p. 217.

Contudo, são nas obras *Traité de l'Homme* (1633)⁶ e *Principia Philosophiae*, de 1644, – (dedicada esta última à princesa Elisabeth) – ambas anteriores a *Les Passions de l'Âme*, que as paixões merecerão maior atenção de nosso Filósofo.

Em *L'Homme*, elas encontram-se, sem serem especificadas, nos *sentimentos interiores*. Vejamos como ele se refere à alegria e à tristeza – tomadas no sentido puramente fisiológico – tendo ambas como causa o movimento e a qualidade do sangue que circula no corpo:

Assim, quando o sangue que vai ao coração é mais puro e mais sutil, e nele se aquece mais facilmente que o normal, dispõe o pequeno nervo que aí se encontra, na forma que é requerida para causar o sentimento da *alegria*; e quando este sangue tem qualidades totalmente contrárias, dispõe este mesmo nervo naquele modo necessário para causar o sentimento da *tristeza*.⁷

Nessa mesma obra, são também empregadas outras expressões para designar as paixões como: *humores*, *inclinações naturais*, *afecções da alma* que se confundem com o que ele nomeia sentimentos interiores.⁸ Esclarecendo melhor, a alegria e a tristeza mostram-se, neste escrito, misturadas com outros sentimentos interiores como a dor, a fome e a sede: “[...] e mesmo aquelas que poderão fazer com que ela [a alma] sinta cócegas, dor, fome, sede, alegria, tristeza e outras paixões semelhantes.”⁹ Nesse escrito, as paixões são geradas em decorrência de certos estados do corpo.

Em *Principia*, ele distingue dois tipos de sentidos internos: o primeiro, denomina-o simplesmente apetite natural, sem especificar nenhum desses apetites. O outro é constituído por todas as comoções da alma ou *pathemata* e afecções como a alegria, a tristeza, o amor, o ódio e similares.¹⁰

Na versão francesa de *Principia*, publicada três anos depois (1647), com a supervisão de Descartes, encontramos alguns acréscimos ao texto em latim, de 1644. Ao mencionar o primeiro sentido ou sentimento interior, especifica a fome e a sede que são acrescidas a *todos*

⁶ Rodis-Lewis nos informa que *L'Homme* e *Le Monde* fazem parte de um mesmo projeto de Descartes que ficou interrompido em 1633. Ela faz também referência à carta de Descartes a Mersenne, de novembro de 1633, em que o Filósofo menciona que está lhe enviando *Le Monde* e *L'Homme*. (Cf. RODIS-LEWIS, 2009, p. 59-60). Ver também DESCARTES. **Correspondance**. AT, I, p. 270; Cf. GAUKROGER, 1999, p. 285) *L'Homme* só foi publicado em 1664, ou seja, quatorze anos após a morte de Descartes, por Clerselier, amigo do Filósofo e um dos defensores de sua filosofia na França. *L'Homme* foi o título dado por Clerselier ao escrito do Filósofo. Ver a recente publicação em português deste livro: DESCARTES. **O Mundo ou Tratado da Luz e o Homem**. Apresentação, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 2009.

⁷ DESCARTES, *Traité de l'Homme*. AT, XI, p. 164-165. Grifos do autor.

⁸ Cf. ibid. p. 166-167.

⁹ Ibid. p.176. (Acréscimo nosso).

¹⁰ Cf. DESCARTES. **Principia Philosophiae**. AT, VIII-1, p. 316.

os outros apetites naturais.¹¹ Ao referir-se ao segundo sentido, também por ele denominado interior, acrescenta a palavra *paixões*: “O segundo compreende a alegria, a tristeza, o amor, a cólera e todas as outras paixões”.¹² Tanto no texto latino como na versão francesa de *Principia*, ele distingue a fome e a sede (denominadas apetites naturais) dos outros sentidos ou sentimentos interiores, mas em ambos os textos, as paixões continuam misturadas com outras afecções do corpo, como o prazer e a dor.¹³

Mais tarde, em sua correspondência, Descartes irá abordar um aspecto psicossomático das paixões, que não está contido nem no *Traité de l'Homme* nem em *Principia*, mas que se encontra presente na doxa da época: trata-se dos prejuízos causados ao corpo pelas paixões.

Na França renascentista, Ambroise Paré (1510-1590) formula, pela primeira vez, em francês, a doutrina médica – fundamentada na tradição galênica – que defende os efeitos das paixões, geralmente nocivos à saúde. Este posicionamento é seguido por contemporâneos de Descartes que desenvolveram estudos voltados para essa temática.¹⁴

Segundo ainda Paré, as paixões são ordinariamente prejudiciais ao corpo. Todavia, se forem bem administradas, poderão lhe ser favoráveis.¹⁵

Descartes, a exemplo de seus contemporâneos, pauta-se, em suas primeiras exposições sobre as paixões, pela tradição da época, que vem desde a Antiguidade, passando por Galeno¹⁶ e enriquecida pelas contribuições dos medievais e renascentistas. No entanto, como mencionamos, a tese da malignidade das paixões não é defendida por ele nas obras acima citadas. Todavia, em carta dirigida a Elisabeth, em 1645, cujos detalhes analisaremos ainda neste capítulo, mostrará, pela primeira vez, como a paixão poderá causar dano ao corpo, seguindo assim, a patologia tradicional.

¹¹ Cf. DESCARTES. *Les Principes de la Philosophie*. AT, IX-2, p. 311. (Grifos do autor).

¹² Cf. *ibid.* p. 311.

¹³ Cf. TALON-HUGON, 2002, p. 106.

¹⁴ Cf. TALON-HUGON, 2002, p. 36.

¹⁵ Cf. *ibid.* p. 36.

¹⁶ Cláudio Galeno (129-201) é considerado o maior médico da Antiguidade tardia. No século XVII, é ainda a referência em matéria de medicina. Seus escritos constituem o ordenamento e a sistematização de seis séculos de saber médico e biológico a partir de Hipócrates (460-370 a.C.). Sua autoridade prevalecerá até o início do século XIX. Escreveu *Les Passions et les erreurs de l'âme*. A tradução francesa de três textos reunidos, de sua autoria, recebeu o título de *L'Âme et ses Passions*. É um médico de pensamento eclético e preocupado com a moral, vista por ele numa perspectiva terapêutica. Além de Hipócrates, inspirou-se também em Platão e no estoicismo. Em seu escrito *Des commentaires d'Hippocrate et de Platon*, adota a teoria platônica da divisão da alma sensitiva em uma parte concupiscível e outra irascível, sedes das paixões. Segundo ele, há duas vias que conduzem o homem à virtude: uma, do lado da filosofia; e outra, do lado da medicina. *L'Âme não é um tratado de moral de exortação à virtude*, mas mostra àqueles que escolheram essa via, como adquiri-la. Defende também a tese estoica da necessidade de erradicar todas as paixões. (Cf. TALON-HUGON, 2002, p. 31-34. Cf. também GALIEN. **L'Âme et ses Passions**. Préface de Jean Starobinski e introduction, traduction et notes par Vincent Barres; Terpsichore Birchler; Anne-France Morand. 2. tirage. Paris: Les Belles Lettres, 2004. p. XXVII, XXIX e XXX).

As obras de Descartes que precedem o *Traité des Passions*, mesmo tomadas em seu conjunto, não revelam ainda a concepção cartesiana das paixões. Elas apenas refletem o pensamento que vigorava em seu tempo, ou seja, as paixões vistas sob o ponto de vista fisiológico. Suas primeiras elaborações sobre o assunto encontram-se muito distantes da *teoria das paixões* que ele começou a construir a partir de 1645, no decurso de sua correspondência com a princesa Elisabeth, Chanut e a rainha Christina, ou seja, nas denominadas “Cartas sobre a Moral” e que alcançará seu término no *Traité des Passions* ou em *Les Passions de L’Âme*,¹⁷ cuja “publicação oficial”¹⁸ só se dará em 1649.

3.2 As cartas e as paixões

¹⁷ O título da obra impressa em 1649 é *Les Passions de l’Âme*, mas o nome *Traité* é empregado para designá-la, antes mesmo de sua publicação, inclusive pelo próprio autor: “petit traité des Passions”. DESCARTES. *Correspondance*. AT, V, p. 363. (Carta a Freinsheimus, de junho de 1649); “em voyant le favorable jugement que fait votre Altesse du petit traité que j’en ai écrit.” (DESCARTES. *Correspondance*. AT, IV, p. 407. (Carta a Elisabeth, de maio de 1646); “votre Traité des Passions[...].” (DESCARTES. *Correspondance*. AT, IV, p. 404. Carta de Elisabeth a Descartes, de 25 de abril de 1646). “[...] un Petit Traité de la Nature des Passions de l’Âme[...].” (Descartes. *Correspondance*. AT, IV, p. 442. (Carta a Chanut, de 15 de junho de 1646). “Je prends la liberté de m’y confesser d’une faute très-signalée que j’ay commise dans le *Traité des passions* [...]” DESCARTES. *Correspondance*. AT, IV, p. 414. (Carta a Elisabeth de maio de 1646). Como diz Rodis-Lewis, a denominação *Traité des Passions* tem prevalecido no uso corrente. (Cf. RODIS-LEWIS, 1999. p. 9, nota nº3). Outras obras de Descartes recebem também o nome de Tratado: *Traité de l’Homme*; *Traité de la Lumière* ou *Le Monde*. Em nossa pesquisa, ao usarmos simplesmente o nome *Tratado* ou *Traité*, estaremos designando o *Traité des Passions*, a exemplo de outros autores.

¹⁸ Pelo menos duas cópias manuscritas do *Tratado* circularam antes de sua publicação. Uma delas foi doada à Elisabeth, possivelmente, entregue pelo próprio Descartes quando esteve em Haia, no dia 7 de março de 1646. (Cf. nota de n. 25 de Chevalier in: DESCARTES, 1955, p. 322). A este respeito, ver carta de Elisabeth a Descartes, datada de 25 de abril de 1646, em que a princesa menciona o *Tratado*, e a resposta de Descartes à sua correspondente, em maio de 1646. (Cf. DESCARTES, 1955, p. 131 e 134, respectivamente). A outra cópia foi enviada à rainha Cristina através de Chanut: “Mais j’envoie à M. Chanut quelques écrits, où j’ai mis mes sentiments plus au long touchant la même matière, afin que, s’il plaît à Votre Majesté de les voir, il m’oblige de les lui présenter, et que cela aide à témoigner avec combien de zèle et de dévotion [...]” Ver também a este respeito: “Ces écrits que j’envoie à Monsieur Chanut, sont les lettres que j’ai eu l’honneur d’écrire à Votre Altesse touchant le livre de Sénèque *De vita beata*, jusques à la moitié de la sixième, [...]” (Carta de Descartes à rainha Christina de 20 de novembro de 1647 e Carta de Descartes a Elisabeth, de 20 de novembro de 1647, respectivamente, in: DESCARTES, 1955, p. 285 e 193). Ainda: “[...] je vous envoie un recueil de quelques autres lettres, où j’ai déduit plus au long les mêmes choses. Et j’y ai joint un petit traité des Passions, [...] Au reste, je ne vous prie point de présenter d’abord ce recueil à la Reine, car j’aurais peur de ne pas garder assez le respect et la vénération que je dois à Sa Majesté, si je lui envoyais des lettres que j’ai faites pour une autre personne”. (Carta de Descartes a Chanut, também de 20 de novembro de 1647, in: DESCARTES, 1955, p. 286-287). Com fundamento nestas três cartas (à rainha Christina, a Elisabeth e a Chanut), Chevalier explica que “quelques écrits”, da primeira carta, referem-se ao *Traité des passions de l’âme* e cópias de seis cartas escritas por Descartes à princesa Elisabeth. (Cf. DESCARTES, 1955, nota de n. 77, à p. 331). É possível ainda, que uma terceira cópia da versão manuscrita tenha sido enviada a Clerselier: “Pour le traité des passions, ie n’espere pas qu’il soit imprime qu’apres que ie seray em Suede; car i’ay esté negligent à le reuoir & y adiouster les choses que vous auez iugé y manquer.” (DESCARTES. *Correspondance*. AT, V, p. 353-354. Carta a Clerselier de 23 de abril de 1649).

Como mostramos acima, o tema das paixões já se faz presente em algumas obras do Filósofo, antes de ser por ele abordado em sua correspondência, sobretudo nas cartas a Elisabeth. Todavia, naqueles textos, elas são consideradas apenas em seus aspectos fisiológicos, aos quais Descartes nada acrescenta de novo, limitando-se ao que já se encontrava na doxa da época.

O nome de Elisabeth aparece pela primeira vez na correspondência de Descartes, em seis de outubro de 1642, em uma carta dele a Pollot,¹⁹ amigo de ambos, onde declara ter tomado conhecimento de que a princesa havia lido seus escritos metafísicos (*Meditações*).²⁰ Descartes e a princesa encontraram-se pela primeira vez em Haia, em 1642 ou 1643 e ficaram se correspondendo desde 1643 até a morte do Filósofo.²¹

Em 1645, Elisabeth solicita ao Filósofo uma definição de paixões.²² O pedido da jovem princesa revela-lhe uma surpresa: Descartes toma consciência da fragilidade de suas elaborações anteriores sobre a matéria. A análise que Elisabeth fazia de *Principia*, que ele lhe dedicara, não era suficiente para vencer suas dúvidas.²³ Dias mais tarde, o Filósofo responde-lhe que necessita examinar as paixões mais detidamente, a fim de poder defini-las.²⁴ Entretanto, nessa mesma ocasião, como estivesse lhe prestando conta, comunicou à princesa os primeiros resultados de seus novos estudos, dizendo-lhe que geralmente são chamadas de paixões todos os pensamentos que são excitados em nossa alma, sem o concurso da vontade, ou seja, sem nenhuma ação que venha dela, pois tudo aquilo que não é ação é paixão. Todavia, continua, o nome paixão se restringe, normalmente, aos pensamentos causados por uma particular agitação dos espíritos.²⁵

¹⁹ Protestante francês refugiado na Holanda. Manteve contato com Descartes a partir de 1638, tornando-se seu amigo e intermediário entre ele e a princesa Elisabeth.

²⁰ Cf. DESCARTES, *Correspondance*. AT, III, p. 577.

²¹ Cf. RODIS-LEWIS, 2009, p. 68; Cf. GAUKROGER, 1999, p. 470-471; Cf. GOMBAY, André. **Descartes**. Trad. de Lia Levy. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 21.

²² “[...] Je vous voudrais encore voir définir les passions, pour les bien connaître”. DESCARTES, 1955, p. 87. (Carta a Descartes, de 13 de setembro de 1645).

²³ Cf. TALON-HUGON, 2002, p. 106.

²⁴ Cf. DESCARTES, 1955, p. 101-102. (Carta a Elisabeth de 06 de outubro de 1645).

²⁵ Cf. Ibid., p. 102. A designação “espíritos” ou “espíritos animais”, utilizada na fisiologia de Descartes, são elementos inteiramente físicos. Desempenham o papel, hoje, atribuído aos impulsos neuroelétricos: veículos de transmissão de informação ao sistema nervoso. (Cf. COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Trad. de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995). A noção já existia na medicina galênica, passando pela Escolástica e alcançou o século XVII. Descartes ao empregá-la, segue as teorias tradicionais de Galeno e Tomás de Aquino, mas as adaptando à sua teoria mecanicista (Cf. TALON-HUGON, 2002, p.22 e 42). Os espíritos animais “provêm do sangue que sai aquecido do coração e que se dirige diretamente ao cérebro”. (SANHUEZA, Gabriel. **La Pensée Biologique de Descartes dans ses Rapports avec la Philosophie Scolastique - Le cas Gomez-Péreira**. Paris: L’Harmattan, 1997. p. 37). Conforme ainda SANHUEZA, o deslocamento dos espíritos do cérebro aos músculos realiza-se através dos nervos. (Cf. SANHUEZA, 1997, p. 40). O papel desempenhado pelos espíritos animais são descritos detalhadamente por Descartes em *L’Homme* e em vários artigos do *Tratado das Paixões*: “O que aqui denomino espíritos, são apenas corpos, e não têm outra propriedade além de serem corpos muito pequenos e que se movem rapidamente como as partes das chamas que saem de uma tocha, de forma que não se detêm em nenhum

Enfim, quando o movimento natural dos espíritos é tal que excita comumente pensamentos tristes ou alegres, ou outros semelhantes, não se atribuem à paixão, mas à maneira de ser ou ao humor daquele em que eles são excitados, e que faz que se diga que este homem é por natureza triste, e este outro, de um humor alegre, etc. Assim, restam apenas *os pensamentos que surgem de alguma agitação particular dos espíritos, e cujos efeitos são sentidos como na alma mesma, que são nomeados paixões*.²⁶

Continuando suas explicações, diz-nos que muitos confundem o sentimento da dor com a paixão da tristeza e as sensações que provocam cócegas com a paixão da alegria, a que denominam também volúpia ou prazer.²⁷

Na mesma carta, diz que desejaria acrescentar maiores explicações sobre todas as paixões, mas deixa de fazê-lo, por encontrar dificuldade em enumerá-las.²⁸

Podemos observar, na parte em destaque da citação acima, o progresso de Descartes ao delimitar o espaço das paixões, distinguindo-as de todos os outros sentimentos internos. Se dispusermos sua produção escrita privada (*cartas sobre a moral*) ao lado dos textos escritos anteriormente, abordando a mesma temática, ou seja, as paixões, verificaremos que todos esses textos, tomados conjuntamente, encontram-se bastante dispersos. Como exemplo dessa fragmentação, temos a definição preliminar de paixão apresentada a Elisabeth,²⁹ com elaboração superior à que aparece no parágrafo 190, da Quarta Parte de *Les Principes de la Philosophie*, obra publicada dois anos depois (1647), onde as paixões encontram-se ainda misturadas com a dor e o prazer (sensações provocadas por cócegas).³⁰

Um ano depois (1646), Descartes declara em carta a Elisabeth que as paixões constituíam para ele um assunto ainda não estudado.³¹ Essa confissão é um reconhecimento de que, pelo menos até 1644, ano da publicação de *Principia*, não havia dado sua particular contribuição à matéria. Comentando esse fato, Kambouchner nos diz que essa declaração de Descartes à princesa da Boêmia, após lhe ter entregue um esboço do *Tratado das Paixões* e recebido suas apreciações, “pode parecer não ser absolutamente exata”, pois ele havia feito,

lugar [...]” (DESCARTES, René. *Les Passions de l’Âme*. Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Vrin, 1999b. Art. X). Para as citações dos artigos da obra *Les Passions de l’Âme*, recorreremos a este texto com introdução e notas de RODIS-LEWIS, que teve sua primeira edição publicada em 1955 pela Vrin, por reproduzir fielmente as edições de 1649, anteriores à morte de Descartes, impressas simultaneamente em Amsterdam e Paris e rigorosamente idênticas. (Cf. RODIS-LEWIS. Introduction. In: DESCARTES, 1999b, p. 37-39).

²⁶ DESCARTES, 1955, p. 103. (Carta a Elisabeth, de 6 de outubro de 1645). (Grifos nossos).

²⁷ Cf. ibid. p. 103.

²⁸ Cf. ibid. p. 105.

²⁹ Ver parte em destaque da última citação acima e o parágrafo seguinte.

³⁰ Ver p. 64 deste nosso trabalho.

³¹ Cf. DESCARTES, 1955, p. 134. (Carta a Elisabeth, de maio de 1646). Descartes, nessa carta, pela primeira vez menciona o *Traité des passions* que acabara de elaborar e de presentear sua correspondente com uma cópia manuscrita.

de alguma maneira, uma reflexão sobre o assunto. Contudo, a estranha afirmação, àquela época, continua o comentador, é um testemunho de que o autor do *Traité de l'Homme* e de *Principia Philosophiae*, sabia ter ficado – com essas obras – em suas reflexões sobre as paixões, “no limiar das mais graves dificuldades”.³²

Pelo que acabamos de descrever, poderemos afirmar que só a partir das trocas epistolares, principalmente das cartas entre o Filósofo e a princesa Elisabeth, é que o tema das paixões passou a ser, para Descartes, objeto especial de estudo.

Em carta a Chanut, faz uma avaliação sobre a presença das paixões em geral na nossa vida. Considera quase todas as paixões boas e úteis e reforça que, se assim não o fossem, a alma não teria motivo para querer permanecer unida ao corpo, um só momento. Ele cita a cólera como exemplo de paixão de que devemos nos precaver, por ser uma forma de revidar uma ofensa recebida. Em tal situação, o que temos a fazer é elevar nosso espírito, na certeza de que a ofensa jamais nos atinge. No entanto, podemos nos indignar contra a ignorância daqueles que se julgam sábios, quando percebemos a malícia em seu agir.³³

Antes, as paixões eram vistas por Descartes, apenas como efeitos e não como causas. Decorriam de certos estados do corpo.³⁴ Agora, o corpo deixa de ser, pelo viés do temperamento, o instigador das paixões para tornar-se sua vítima.³⁵ Ao concordar com a malignidade das paixões na doença que se abate sobre a princesa, passa a abordá-las sob um aspecto por ele ainda não examinado.

Sabendo através de Pollot, da enfermidade da princesa Elisabeth, Descartes dirige-lhe uma carta, em 18 de maio de 1645, em que as paixões começam a ser vistas por ele sob uma ótica diferente das que havia discorrido em seus escritos anteriores. Na carta, ele considerará as paixões como responsáveis por modificações orgânicas prejudiciais à saúde, como pensava Paré e seus discípulos. A princesa Elisabeth foi acometida de uma febre lenta, acompanhada de uma tosse seca que já se estendia por mais de um mês. Descartes lhe dirá: “a causa mais comum da febre lenta é a tristeza [...] não é preciso usar muitas conjecturas, nem ser especialista nesta questão, para julgar que é nisto que consiste a principal causa de vossa indisposição”.³⁶

³² KAMBOUCHNER, 1995a, p. 75.

³³ Cf. DESCARTES, 1955, p. 240-241. (Carta a Chanut, de 1º de novembro de 1646)

³⁴ Ver citação acima, em destaque, p. 67.

³⁵ Cf. TALON-HUGON, 2002, p. 91.

³⁶ DESCARTES, 1955, p. 41. (Carta a Elisabeth, em 18 de maio de 1645). Mais tarde, por ocasião da redação do *Traité des Passions*, ele irá afirmar que as paixões têm por finalidade o bem estar do corpo, sendo a tese da malignidade abandonada.

Ainda nesta mesma carta, ao analisar a doença de sua ilustre correspondente, entram em cena dois novos fatos em relação às paixões. O primeiro, é que as paixões não são mais simplesmente vistas como fenômenos fisiológicas provocados pela circulação do sangue. Em citação acima,³⁷ extraída do *Traité de l'Homme*, vemos que a tristeza e a alegria, como paixões, são consideradas numa perspectiva organicista, condicionadas aos movimentos e à qualidade do sangue. Ao fazer, através de carta, uma exposição à princesa sobre a doença que a acomete e indicar a tristeza como causa de suas indisposições corporais, segundo a patologia tradicional, irá buscar, no entanto, uma explicação para a tristeza fora da medicina galênica³⁸ ou de Paré. A causa da tristeza é identificada por ele como algo que se situa fora do organismo: um fato exterior ao indivíduo. Por essa época, não só a princesa, mas também sua família estavam atravessando momentos de turbulência.³⁹ Descartes diz a Elisabeth que a tristeza é uma decorrência dos desgostos advindos dos infortúnios que têm recaído sobre sua família.⁴⁰

O segundo fato é que, antes, Descartes via que determinados estados de espírito dependiam apenas da disposição dos órgãos do corpo, podendo ser solucionados pelos cuidados médicos.⁴¹ No caso de Elisabeth, não é só o médico do corpo que deve ser convocado. Ele não recorre apenas à terapêutica da medicina de um Galeno ou de seus discípulos renascentistas, como o fazia antes. Certamente, o parecer médico para as circunstâncias somáticas envolvidas continuam sendo indispensáveis. Todavia, na presente situação, cessa a competência do “médico do corpo” para dar lugar ao “médico da alma”. Descartes não irá, no entanto, referir-se a alguém que pudesse desempenhar o papel semelhante ao do psicólogo, mas à figura do moralista.⁴² Diz-lhe, na mesma carta, que ela só poderá se livrar dessas indisposições com a força de sua *virtude* que fortificará sua alma para enfrentar os dissabores.⁴³ Acrescenta que não é fácil suportar, sem se perturbar, os frequentes

³⁷ Ver p. 67.

³⁸ Ver p. 64, incluindo nota n. 16, desta nossa pesquisa.

³⁹ Elisabeth e seus familiares enfrentaram situações difíceis como: exílio, dificuldades financeiras, mortes trágicas na família e outros dissabores (Cf. RODIS-LEWIS, 1995, p. 213, 342 e 343. Cf. GAUKROGER, 1999, p. 513).

⁴⁰ DESCARTES, 1955, p. 41-43. (Carta a Elisabeth, de 18 de maio de 1645).

⁴¹ “[...] pois mesmo o espírito depende tão fortemente do temperamento, e da disposição dos órgãos do corpo que, se é possível encontrar algum meio que torne comumente os homens mais sábios e mais hábeis do que têm sido até o presente, creio que é na Medicina que se deva procurar”. (DESCARTES. *Discours de la Méthode*. AT, VI, p. 62).

⁴² Cf. TALON-HUGON, 2002, p. 91-92.

⁴³ Cf. DESCARTES, 1955, p. 41. (Carta a Elisabeth, de 18 de maio de 1645). “Car la princesse palatine en exil avait une santé fragile et une tendance dépressive entretenue par les malheurs de sa famille”. (RODIS-LEWIS, 1995, p. 213).

infortúnios e não quer que ela o veja como “estes Filósofos cruéis que querem que seu sábio seja insensível”.⁴⁴

O que constatamos na narração desse episódio sobre a princesa Elisabeth, é que na análise que Descartes realiza sobre as indisposições de sua correspondente, destaca-se um dado novo: as paixões passarão a ser encaradas, principalmente, sob o ângulo da moralidade, sendo-lhes agora aplicadas as categorias morais do bem e do mal.

3.3 As cartas e a moral

O pensamento moral de Descartes, em sua correspondência, marca seu início em 1645, tendo como gênese a carta de 18 de maio, dirigida à princesa da Boêmia, cuja parte principal acabamos de analisar. Nesse escrito privado, a concepção cartesiana de paixão dá uma guinada, passando da abordagem organicista de *L'Homme* e de *Principia*, por nós já mencionada, para a esfera da moralidade: “A causa mais comum da febre lenta é a tristeza [...] É nisto que consiste a principal causa de vossa indisposição [...] É somente pela força de vossa *virtude* que tornareis vossa alma contente, apesar das adversidades [...].”⁴⁵

Os problemas de natureza psicossomática enfrentados por Elisabeth, sua gratidão e admiração crescente demonstradas pelos socorros prestados por Descartes, e por ela considerados eficazes, somados à afeição por ele devotada à jovem princesa, mobilizaram-no a buscar uma rápida solução para os males que a afigiam. No entanto, ele se valerá, no primeiro momento, da terapêutica moral da época.

Já nos referimos ao ressurgimento do estoicismo no século XVI e à presença marcante de um neoestoaicismo cristianizado, no século XVII.⁴⁶ O próprio plano de estudos dos jesuítas, denominado *ratio studiorum* previa a filosofia do Pórtico. A filosofia estoica também dominava nos meios humanistas da Holanda, à época de Descartes. Familiarizado com a literatura estoica desde os tempos de La Flèche, nosso Filósofo irá buscar auxílio no pensamento moral de Sêneca, de Epicteto e de outros representantes dos pensadores da Antiguidade, em sua ajuda a Elisabeth, como médico da alma.

Nos três meses seguintes ao diagnóstico de Descartes sobre os problemas de saúde enfrentados pela princesa da Boêmia, os diálogos intensivos estabelecidos entre eles, através da troca de cartas, girarão em torno da moral contida nos textos dos pensadores da Antiguidade. O primeiro entre eles a ser mencionado é Sêneca. Descartes diz-lhe que não

⁴⁴ DESCARTES, 1955, p. 41. (Descartes está se referindo aos estoicos).

⁴⁵ DESCARTES, 1955, p. 41. (Carta a Elisabeth, de 18 de maio de 1645). Grifo nosso.

⁴⁶ Ver Capítulo I, p. 23 desta pesquisa.

encontra outro assunto para entretê-la do que falar sobre os meios que a Filosofia ensina para se alcançar a *soberana felicidade*. Como não surge nada em seu espírito e para que suas cartas não sejam inteiramente vazias e inúteis, de agora em diante, inspirar-se-á na leitura de livros como *Sobre a Vida Feliz (De Vita Beata)* de Sêneca.⁴⁷

Poucos dias depois, em outra carta, irá discutir a obra *De Vita Beata*. Antes, explica que sua escolha recaiu sobre o filósofo romano, pela “reputação do autor”, “dignidade da matéria” e por se tratar de um Filósofo que se deixa guiar somente pela razão natural, já que não dispõe do esclarecimento da fé.⁴⁸ Embora fazendo algumas restrições, apresenta, em linhas gerais, o pensamento do Filósofo sobre a *vida feliz*: “viver em beatitude, não é outra coisa senão ter o espírito perfeitamente contente e satisfeito”.⁴⁹ Descartes é de opinião que Sêneca nos ensina o melhor que um Filósofo pagão poderia conseguir a respeito do conhecimento que o homem necessitaria para alcançar as principais verdades que facilitassem o uso da virtude.⁵⁰

Descartes irá articular, em outro momento, as idéias de Aristóteles, de Zenão e de Epicuro em torno do *Sumo Bem e da Beatitude*. Ele mostra que há três principais opiniões entre os filósofos do paganismo a respeito do *Soberano Bem*.⁵¹ Embora estes filósofos representem três escolas opostas da Antiguidade, que discutem o problema do *Soberano Bem*, a dialética cartesiana se esforçará em atenuar ou reduzir a oposição entre elas.⁵²

Segundo Descartes, “Aristóteles tendo considerado o *Soberano Bem* de toda a natureza humana em geral, isto é, aquilo que pode ter o mais completo de todos os homens, teve razão de o compor de todas as perfeições de que a natureza humana é capaz”.⁵³ Em carta à rainha Christina, referindo-se a esta concepção de Aristóteles, completa: “[...] parece-me que o *Soberano Bem* de todos os homens tomados em conjunto é uma acumulação ou ajuntamento de todos os bens, tanto da alma como do corpo e da fortuna, que podem existir em alguns homens”.⁵⁴ Considerando este posicionamento de Aristóteles, nosso Filósofo conclui, na Carta a Elisabeth de 18 de agosto de 1645: “[...] isto de nada serve para nosso uso”.⁵⁵ Ou seja, o que interessa a Descartes é o problema individual do *Soberano Bem*, do qual se possa tirar um ensinamento universal e válido para cada homem em particular, e não que possa ser possível

⁴⁷ Cf. DESCARTES, 1955, p. 58. (Carta a Elisabeth de 21 de julho de 1645).

⁴⁸ Cf. DESCARTES, 1955, p. 60. (Carta a Elisabeth de 4 de agosto de 1645).

⁴⁹ Cf. ibid. p. 61.

⁵⁰ Cf. ibid. p. 64.

⁵¹ Cf. DESCARTES, 1955, p. 72. (Carta a Elisabeth de 18 de agosto de 1645).

⁵² Cf. MESNARD, 1936, p. 152.

⁵³ Cf. DESCARTES, 1955, p. 72. (Carta a Elisabeth de 18 de agosto de 1645).

⁵⁴ Cf. DESCARTES, 1955, p. 282. (Carta de Descartes à rainha Christina de 20 de novembro de 1647).

⁵⁵ Cf. ibid. p. 72.

só para alguns. Embora o reverencie, ele descarta a concepção de *Sumo Bem* do Estagirita, representante dos peripatéticos.⁵⁶

Resta examinar como o *Soberano Bem* é considerado pelos representantes do estoicismo (Zenão), e do epicurismo (Epicuro). Continua Descartes em sua carta de 18 de agosto:

Zenão, ao contrário, considerou aquilo que cada homem em particular pode possuir; [...] teve também muito boa razão ao dizer que consiste apenas na virtude, por ser somente ela, entre os bens que poderemos ter, que depende totalmente de nosso livre arbítrio. Mas, representou esta virtude de maneira tão severa e tão inimiga do prazer, tornando todos os vícios iguais, que não teve, parece-me, senão melancólicos, ou espíritos totalmente separados do corpo, entre seus adeptos.⁵⁷

Descartes concorda com Zenão que o *Soberano Bem* se encontra na virtude. Entretanto, discorda do conceito radical de virtude defendido pelos estóicos.

Vejamos agora o pensamento de Epicuro a respeito do *Soberano Bem*, expresso pelo autor de *Les Passions de l'Âme*, na mesma carta:

Epicuro não errou em sua consideração sobre a beatitude e qual o motivo ou o fim a que tendem nossas ações, ao dizer que é o prazer em geral, ou seja, o contentamento do espírito [...] Mas, pelo fato de ser atribuído muitas vezes o nome de prazer a falsos prazeres, que são acompanhados ou seguidos de inquietude, de aborrecimentos e de arrependimentos, muitos acreditaram que esta opinião de Epicuro ensinava o vício; e, com efeito, ela não ensina a virtude.⁵⁸

Podemos completar o que Descartes acaba de dizer sobre Epicuro, servindo-nos de um trecho deste mesmo filósofo, que sintetiza com clareza a doutrina de sua Escola:

Quando dizemos que o prazer é o fim, não falamos dos prazeres dos devassos e daqueles que se entregam aos deleites carnais, como alguns o supõem por ignorância de nossa doutrina [...] nós falamos para o corpo, da ausência de sofrimento; e para a alma, da ausência de inquietações. Porque o que torna a vida agradável não são as orgias, os banquetes, o sexo com os jovens e as mulheres [...], mas o raciocínio moderado que busca as causas de toda escolha e de toda recusa [...]. De tudo isto, o princípio e o maior bem é a prudência. Portanto, a prudência é mais preciosa que a filosofia, é a fonte natural de todas as outras virtudes.⁵⁹

⁵⁶ Cf. MESNARD, 1936, p. 153.

⁵⁷ DESCARTES, 1955, p. 72-73.

⁵⁸ Ibid. p. 73.

⁵⁹ ÉPICURE. Lettre à Ménécée. In: LONG, A.A. & SEDLEY, D.N. **Les philosophes hellénistiques**. Pyrrhon et L'Épicurisme. Traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2001. v. I, p. 233.

Pelo que acabamos de expor, Zenão ao eleger a virtude como o *Soberano Bem*, e Epicuro ao dizer que a *Beatitude* consiste no prazer, no sentido do contentamento do corpo e do espírito, não se contradizem. Na última citação acima, podemos ainda verificar que, para Epicuro, o princípio maior do prazer é a virtude. Portanto, a filosofia do Pórtico e o epicurismo se completam. Descartes, no final da carta de 18 de agosto, concluirá que a *Beatitude* consiste no contentamento em geral. Entretanto, para que este contentamento seja sólido torna-se necessário seguir a virtude.⁶⁰

Ainda em carta a Elisabeth, Descartes retoma a segunda máxima de sua moral *par provision* e, com algumas modificações, apresenta-a como seu conceito de virtude: “[...] uma firme e constante resolução de executar tudo o que a razão lhe aconselha, sem que suas paixões ou seus apetites o desviam; e é a firmeza desta resolução que, creio deva ser tomada como virtude [...].”⁶¹ Nesta mesma carta, ele acrescenta que não conhece ninguém que jamais tenha assim explicado.⁶²

No entanto, em *La Sagesse*, Charron emprega quase as mesmas palavras, ao definir “a verdadeira e essencial probidade”, (*prud'homie*), que vai constituir sua primeira regra da sabedoria: “uma reta e firme disposição da vontade para seguir o conselho da razão”.⁶³ Entretanto, poucos anos antes da publicação de *La Sagesse*, encontramos em Du Vair a seguinte definição de virtude: “[...] o bem e a felicidade do homem consiste no reto uso da razão, que não é mais que a virtude, nem outra coisa do que uma constante disposição da vontade para seguir o que é honesto e conveniente.”⁶⁴ O que se torna patente, mais uma vez, é a influência – recebida por Descartes – da moral estoica fortemente presente na época por ele vivida, sobretudo nas pessoas de Du Vair e Charron.

Apesar das definições quase idênticas, de Descartes, Charron e Du Vair, de um mesmo objeto, podemos assinalar uma vantagem em favor de Descartes. Charron e Du Vair falam de *disposição* da vontade; enquanto Descartes menciona *resolução*. Comentando este fato, Faye nos diz que o nome *disposição* poderá ter um sentido ativo ou passivo. No sentido passivo, simplesmente remete ao hábito. Já o termo *resolução* exprime mais diretamente uma decisão da vontade esclarecida pelo entendimento e pela firmeza da decisão.

⁶⁰ DESCARTES, 1955, p. 74.

⁶¹ DESCARTES, 1955, p. 62. (Carta a Elisabeth de 4 de agosto de 1645). Descartes incorporará essa definição ao *Tratado das Paixões*, em seu art. CLIII. (Cf. DESCARTES, 1999b).

⁶² DESCARTES, 1955, p. 62.

⁶³ CHARRON, 1986, p. 417 e 429.

⁶⁴ DU VAIR, Guillaume. **The Moral Philosophie of the Stoicks**. Englished by Thomas James with an introduction & notes by Rudolf Kirk. New Jersey - England: Rutgers University Press, 1951. p. 55. As obras de Du Vair são também fontes de inspiração de *La Sagesse* como o próprio Charron o admite. (Cf. CHARRON, 1986, p. 153. Ver também FAYE, 1998, p. 264).

Vimos que as preocupações morais de Descartes, em determinado momento de sua correspondência, concentraram-se no pensamento dos antigos filósofos, estando ele voltado para a problemática do *Soberano Bem* ou da *Beatitude*. O que o Filósofo destaca, nestes grandes homens do passado, é a busca incansável do fim último das ações humanas, dos princípios que levam ao contentamento do corpo e do espírito, valendo-se exclusivamente da razão natural.

Apesar de sua admiração pela sabedoria, moral e virtude tão exaltadas no pensamento estoico que lhe fora transmitido no tempo de La Flèche e que continua mantendo durante sua vida, é crítico da concepção estoica das paixões. Enquanto a filosofia estoica defende a erradicação de todas as paixões e afirma que seu sábio é isento de paixões, Descartes, amadurecido pelo diálogo estabelecido com seus discípulos através da troca de cartas, pouco a pouco, ao longo de uma correspondência frutífera, vai elaborando uma nova concepção de paixão que alcançará o ponto culminante com sua obra *As Paixões da Alma*.

Ele nos dirá que a filosofia que cultiva não é tão selvagem e feroz a ponto de reprimir a realidade das paixões. É nelas que residem toda a doçura e felicidade da vida. O segredo está em evitar os excessos de umas e cultivar os excessos de outras, reconhecendo-as tão válidas como as virtudes.⁶⁵

Atendendo à demanda de correspondentes, Descartes mostra que devemos ponderar diante das paixões e não simplesmente acolhê-las. Na decisão, a razão exerce uma função fundamental:

Muitas vezes, a paixão nos faz considerar certas coisas bastante melhores e mais desejáveis do que elas são; [...] daí sobrevêm os desdêns, os desgostos e os arrependimentos. [...] O verdadeiro papel da razão é examinar o justo valor de todos os bens cuja aquisição parece depender de algum modo de nossa conduta.⁶⁶

Ainda na mesma carta, opina que as paixões não devem ser totalmente desprezadas, mas submetidas à razão. Cabe-nos examinar e considerar o valor de todas as perfeições que

⁶⁵ Cf. carta de Descartes a Silhon. (DESCARTES. *Correspondance*. AT, V, p. 135). Adam & Tannery consideram como possível destinatário da carta o Marquês de Newcastle. RODIS-LEWIS opina que possivelmente foi endereçada a Silhon, secretário de Mazarino, que Descartes conhece desde 1628. Na carta, Descartes menciona uma viagem a Paris e trata de uma pensão real que lhe teria sido prometida. (Cf. RODIS-LEWIS. *A vida de Descartes e o desenvolvimento de sua filosofia*. In: COTTINGHAM, John (Org.). **Descartes**. Trad. De André Oídes. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions). p. 72, nota nº 68. Cf. DESCARTES. *La Morale*. Textes choisis et présentés par Nicolas Grimaldi. Paris: Vrin, 1992. p. 118-119).

⁶⁶ DESCARTES, 1955, p. 81. (Carta a Elisabeth, de 1º de setembro de 1645).

podem ser adquiridas por nossa conduta, quer sejam do corpo ou do espírito, a fim de que nos privemos de umas e mantenhamos outras, escolhendo sempre as melhores.⁶⁷

Como vimos, através do diálogo com Elisabeth, Descartes toma consciência de que suas reflexões sobre as paixões, presentes em estudos anteriores, eram insuficientes para atender à demanda da princesa. Embora, a partir de 1645, comece a apresentar, em sua correspondência, uma nova visão sobre a matéria, ele quer ir mais longe em suas exposições. No outono de 1645, uma ideia toma vulto em seus pensamentos: a elaboração de um *pequeno tratado* que venha unir e ordenar o que se encontra disperso em seus textos sobre o assunto. Nos primeiros meses de 1646, logo após o inverno, uma cópia manuscrita desse *tratado* já se encontra nas mãos da jovem princesa.

No final de abril de 1646, Elisabeth escreve ao Filósofo, apontando-lhe pontos obscuros *do pequeno tratado* e mostrando-lhe as dificuldades encontradas em sua leitura.⁶⁸ Descartes responde-lhe que o que escreveu sobre as paixões representa as primeiras pinzeladas sobre um assunto que não tinha ainda estudado.⁶⁹

Ao analisarmos, ao longo deste capítulo, as cartas que circularam entre Descartes, a princesa Elisabeth da Boêmia, a rainha Christina da Suécia e o embaixador francês junto à Suécia, alguns pontos merecem o nosso destaque:

- a) Descartes não só apresenta uma visão bastante positiva das paixões, mas as coloca em plano elevado, contrastando com a concepção de seus antecessores em que elas eram vistas como responsáveis pelas *desordens do corpo*.⁷⁰
- b) O assunto *paixão* encontra-se, ao longo das cartas, em sintonia com o tema *moralidade*.

Nesta Primeira Parte de nossa pesquisa, elegemos como principal preocupação descobrir a gênese do pensamento moral de Descartes. Para realizarmos este nosso intento, decidimo-nos perscrutar, ao longo de sua vida e de suas obras, o desabrochar desse pensamento, verificando como seu desenvolvimento foi se processando em cada etapa do “caminho” percorrido, até alcançarmos o conteúdo moral deixado por ele em sua última obra *As Paixões da Alma*.

Descobrimos, em nossa investigação, que os germes da moralidade se fizeram presentes desde os anos de sua formação intelectual no Colégio de La Flèche, semeados pelo estudo da filosofia aristotélico-tomista e, sobretudo, através do conhecimento da moral dos

⁶⁷ Cf. *ibid.* p. 83.

⁶⁸ Cf. DESCARTES.p. 132. (Carta de Elisabeth a Descartes, de 25 de abril de 1646).

⁶⁹ Cf. DESCARTES, 1955, p. 134. (Carta a Elisabeth, de maio de 1646).

⁷⁰ Ver p. 64, acima.

antigos estoicos e do neoestoaicismo que se implantou de forma vigorosa, ao longo dos séculos XVI e XVII, e que deixaram suas marcas profundas no jovem Descartes.

Verificamos, após sua passagem por La Flèche, como as primeiras ideias sobre a moral foram paulatinamente se desenvolvendo, aglutinando-se e solidificando-se, com avanços e recuos.

Constatamos que, em suas preocupações intelectuais manifestadas em alguns de seus escritos, a moral se encontra não só vinculada ao conjunto das ciências, mas é considerada o mais elevado grau da sabedoria. Entretanto, é mediante a troca epistolar entre Descartes e alguns de seus discípulos que a moral cartesiana começa a ser delineada, alcançando a forma em que se encontra no *Tratado das Paixões*, objeto maior de nosso estudo.

SEGUNDA PARTE

O TRATADO DAS PAIXÕES E A MORAL DE DESCARTES

A Segunda Parte de nossa tese voltar-se-á para *As Paixões da Alma*, último livro escrito por Descartes. Ele não chegou a escrever uma obra sobre a moral. No entanto, é no *Tratado das Paixões* que seu pensamento moral apresenta um maior grau de elaboração. Como temos mostrado, no decorrer desta pesquisa, o tema da moralidade encontra-se intrinsecamente imbricado com sua teoria das paixões, que começou a ser construída em sua correspondência com um grupo restrito de discípulos.

O *Tratado* de Descartes, na época em que foi lançado ao público, não se constituiu uma obra isolada sobre as paixões. Muitos outros escritos, abordando o tema, o antecederam em curto espaço de tempo. Não podemos estudar *Les Passions de l'Âme* ignorando a farta literatura da época, voltada para o assunto paixões, no meio da qual esta obra se encontra inserida. É nossa intenção examinar alguns desses escritos, comparando-os com o livro de Descartes, para que possamos mostrar que o *Tratado* de nosso filósofo se destaca em profundidade e em originalidade dos demais estudos que trataram da mesma matéria.

Por último, queremos tornar patente que, embora Descartes não tenha dedicado uma obra à moral ou à ética, como o fizeram tantos outros filósofos, ao longo da história da filosofia, sobretudo em séculos mais recentes, podemos falar de uma moral cartesiana. O Tratado das Paixões conjugado com um núcleo de cartas escritas pelo Filósofo, denominadas “cartas sobre a moral”, fornecem elementos suficientes para que possamos afirmar que o autor de *Les Passions de l'Âme* nos legou uma moral.

1 TEORIAS DAS PAIXÕES DOMINANTES NO SÉCULO XVII ANTERIORES AO *TRATADO*

O século XVII inaugurou-se com a forte presença de um neoestoaicismo instalado no século anterior, representado nas figuras de Justus Lipsius, Guillaume Du Vair e Pierre Charron.¹ A problemática das paixões fazia parte dos temas abordados pela filosofia do Pórtico. Para os antigos estoicos, a paixão constituía-se um mal que deveria ser totalmente erradicado. O homem sábio, louvado pelo estoicismo, é aquele que possui todas as virtudes e que se encontra isento de qualquer paixão. No entanto, não é apenas a teoria das paixões dos estoicos, remodelada em sua forma original, que se faz presente naquela época. A primeira metade do século de Descartes é marcada por um grande número de escritos tratando das paixões.

Não pretendemos fazer uma análise detalhada das teorias das paixões que precederam o *Tratado*. Além de ser um trabalho sem fim e enfadonho, estaríamos nos afastando de nossos objetivos que são: a) estudar o *Tratado das Paixões* de Descartes; b) voltarmo-nos para a moral que dele procede, objetivo maior de nossa pesquisa. No entanto, é importante termos uma síntese de alguns desses estudos contemporâneos de nosso filósofo, “pano de fundo” sobre o qual irá se situar *As Paixões da Alma*, e que nos permitirá estabelecermos comparações para analisarmos até que ponto Descartes comunga com o pensamento desses autores e em que consiste a originalidade da concepção cartesiana. Por um lado, o próprio Descartes nos diz, no início do *Tratado*, que irá escrever sobre as paixões como ninguém o fez antes dele.² Por outro lado, esses estudos realizados no século XVII guardam uma forte dependência com teorias que se formaram em épocas anteriores. Sem um conhecimento dessas últimas teorias, nossa análise dos escritos de autores que antecedem

¹ Na França, a primeira edição do *Manual de Epicteto* data de 1540 e a primeira tradução para o francês deu-se ‘em 1544. Marco Aurélio foi editado em 1554 e teve sua versão francesa em 1559. Por esta mesma época, Justus Lipsius editou Sêneca. (Cf. TALON-HUGON, 2002, nota n. 3, p. 43)

² DESCARTES, 1999b. Art. I, p. 65. (Para as citações dos artigos de *Les Passions de l’Âme* recorreremos à edição com introdução e notas de RODIS-LEWIS, publicada pela editora Vrin em 1999, por reproduzir fielmente as edições de 1649, anteriores à morte de Descartes, impressas simultaneamente em Amsterdam e Paris e rigorosamente idênticas. Esta obra, na edição de Adam & Tannery, contém algumas omissões e erros). Ainda sobre a edição de *Les Passions de l’Âme* organizada por madame Rodis-Lewis: “A edição de 1649, a única anterior à morte de Descartes (em 11 de fevereiro de 1650), é fielmente reproduzida por Geneviève Rodis-Lewis, que segue a tipografia, as particularidades ortográficas e a pontuação originais”. (Timmermans, Benoit. *Genèse et structure du traité des passions*. In: DESCARTES. *Les Passions de l’Âme*. Introduction de Michel Meyer et commentaires de Benoît Timmermans. Paris: Librairie Générale Française, 1990. p. 32-33).

imediatamente a *Les Passions de l'Âme* e a análise do próprio *Tratado* correriam o risco de ficarem prejudicadas.

1.1 Influências predominantes sobre as teorias das paixões do século XVII

O nome paixão tem suas raízes etimológicas, por um lado, no termo latino *passio*, e por outro, em dois vocábulos gregos: *παθος* (*pathos*) e *παθημα* (*pathema*). *Passio* significa ação de suportar, de sofrer; sofrimento do corpo, doença, afecção da alma. Apresenta também os sentidos de passividade e perturbação na natureza.³

Na língua grega, *παθος* é o que afeta o corpo ou a alma de bem ou de mal; estado de alma agitado por circunstâncias exteriores. Significa também sentimentos gerais, ou agradáveis, como piedade, prazer, amor; ou maus: desgosto, tristeza, cólera, ódio. Para o termo *παθημα*, encontramos os seguintes significados: acontecimentos que afetam o corpo ou a alma, particularmente desagradáveis como doença, aflição, desgraça. Exprime também o fato de suportar, de sofrer.⁴

Observamos que *passio*, dos latinos, representa uma afecção que traz sempre um sofrimento ao corpo ou à alma. Já *παθος* poderá representar também um estado de alma prazeroso. *Παθημα* aproxima-se mais do termo latino *passio*, pela ação de suportar, sofrer.

Os estudos sobre as paixões têm uma longa história. Podemos encontrá-los na filosofia grega, representada por Platão e Aristóteles; no pensamento estoico, na Grécia (período helenístico) e na Antiga Roma; no pensamento medieval, em obras de santo Agostinho (da Patrística) e de santo Tomás de Aquino (da Escolástica). Abordaremos estas correntes de pensamento, sem, no entanto, alongarmo-nos, para em seguida focalizar os tratados contemporâneos de nosso Filósofo.

1.1.1 Os pensamentos platônico e aristotélico sobre as paixões

Não há em Platão uma obra específica sobre as paixões. Em sua obra *A República*, emprega *παθος* para designar tudo o que acontece a uma pessoa, ou seja, uma afecção, o que é suportado por ela. É algo que vem de fora, isto é, que tem uma causa externa.⁵ A alma pode

³ Cf. GAFFIOT, Félix. (Ed.). **Le Grand Gaffiot Dictionnaire Latin-Français**. Nouvelle édition revue et aug. sous la direction de Pierre Flobert. Paris: Hachette, 2000.

⁴ Cf. BAILLY, Anatole. (Ed.). **Le Grand Bailly Dictionnaire Grec Français**. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 2000.

⁵ Cf. PLATÃO. **A República**. 9. ed. Introdução, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 488a; 604b e 612a. (Nas passagens citadas, o termo *παθος* é traduzido por sofrimento, aflição, afecção, respectivamente).

ser afetada por objetos exteriores por ela percebidos. Esses objetos tanto podem ser movimentos sensíveis, como realidades inteligíveis.⁶

Na concepção platônica, a alma humana não é uma unidade simples. Compreende uma parte racional e outra sensitiva. A parte racional, que é a faculdade do conhecimento, é espiritual e imortal. A parte sensitiva é irracional e mortal, extinguindo-se com a morte do corpo. Esta última parte da alma divide-se ainda em outras duas partes: na primeira, situa-se a função apetitiva ou concupiscente que busca a comida, a bebida, o sexo, prazeres, ou seja, aquilo que se faz necessário para a conservação do corpo. Na segunda, encontra-se a função irascível ou colérica que se irrita, enraivece-se contra tudo o que poderá ameaçar a segurança do corpo, bem como causar-lhe dor e sofrimento. Esta parte irascível da alma é protetora do corpo.⁷

Em síntese, a alma humana compõe-se, portanto, não apenas de duas, mas de três partes distintas: uma do lado da racionalidade, que possui a espiritualidade e a imortalidade como atributos, e duas outras que formam as partes sensitivas – (concupiscível e irascível) – sendo iracionais e mortais. Em Platão, corpo e alma não constituem uma união harmoniosa, ao contrário, opõem-se.

Como veremos, sua concepção de paixão, como afecção corporal da alma, torna-se problemática. É fácil entendermos um desejo como a fome, a sede, o instinto sexual, como algo próprio do corpo. No entanto, torna-se difícil compreendermos estes desejos como afecções da alma. Aceitamos que as paixões sejam expressões de nossa corporeidade, mas que elas estejam em nossa alma como movimentos corporais, ou pior, como doenças, parece bastante enigmático.⁸

Além da parte concupiscível, vemos que existe na alma a parte por ele denominada irascível. Em relação às paixões, a função irascível apresenta-se para Platão como um elemento *sui generis* da alma, pois ajuda o homem a resistir aos impulsos sensíveis, pondo-se como guardiã das paixões, aliando-se à parte racional da alma. Mas, não é a cólera também uma paixão? A irascibilidade não se identifica com o movimento que nos leva à exaltação, a nos encolerizarmos? “Tudo isso torna esse terceiro elemento bem misterioso”.⁹

⁶ Cf. PRADEAU, Jean- François. Platon, avant l'érection de la passion. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence. (Orgs.) **Les Passions Antiques et Médiévaux - Théories et Critiques des Passions**, I. Paris: Presses Universitaires de France, 2003. p. 22.

⁷ Cf. PLATÃO, 2001, Livro IV, 435c; 436a,b; 437d; 439d,e.

⁸ Cf. MEYER, Michel. **Le Pholosoph et les Passions**: Esquisse d'une histoire de la nature humaine. Paris: Presses Universitaires de France, 2007, p. 34.

⁹ MEYER, 2007, p. 35.

Nada melhor para explicar essa situação paradoxal das paixões no pensamento de Platão do que o mito por ele narrado em sua obra *O Fedro*. Na analogia, duas das partes da alma humana (a parte concupiscível e a parte irascível) têm a forma de cavalo; e a terceira (a parte racional), a forma de cocheiro. Um dos cavalos é bom e de boa raça; belo de corpo, pelo branco e olhos negros. Atende prontamente à palavra de quem o conduz. O outro é de má raça, de corpo disforme, pescoço curto, com pelo negro e olhos sem brilho. É petulante e amigo de excessos. Só obedece mediante o chicote. Quando o condutor se sente atraído pela volúpia e enche-se de desejo, o cavalo de boa raça freia; e o de má raça rebela-se e tenta arrastar o outro cavalo e o cocheiro em direção ao objeto do desejo. O cocheiro o intimida e, com a ajuda do cavalo bom, acaba por dominá-lo com chicotadas, fazendo-o parar.¹⁰

No Livro IV da *República*, Platão mostra que o elemento irascível ora coloca-se do lado da concupiscência, ora “toma armas pela razão, quando há luta na alma”:¹¹

Quando as paixões forçam o homem contra a sua razão, ele se censura a si mesmo, se irrita com aquilo que, dentro de si, o força, e que, como se houvesse dois contendores em luta, a cólera se torna aliada da sua razão.¹²

Em relação ao papel desempenhado pelo irascível, Meyer levanta a seguinte questão:

O irascível poderá se alinhar tanto ao lado dos desejos – se é muito fraco para a eles se opor – tanto do lado da razão, para os curvar. Mas não é antes porque a razão encontra-se muito fraca que o irascível reforça a violência das paixões? E se a razão se fortalece, não tem autonomia para dominar as paixões, sem intermediário?¹³

Segundo Meyer, essa ambiguidade manifestada na teoria das paixões de Platão gera um paradoxo em que a paixão ora se apresenta como irrefletida, irracional (as comandadas pelo concupiscível), ora se apresenta como a que reflete (as comandadas pelo irascível), subsidiando a razão.¹⁴

Em Aristóteles, o tema paixão encontra-se disperso em suas obras. A palavra paixão (*παθος*), antes de tudo, é um conceito metafísico e constitui uma de suas dez *categorias*.¹⁵ É assim que ele o define: “Afecção [*παθος*], se diz em primeiro lugar da qualidade segundo a qual um ser pode ser alterado, por exemplo, o branco e o negro, o doce e o amargo, o peso e a

¹⁰ Cf. PLATON. **El Banquete / Fedro**. Versiones completas. Versión y prólogo Adrián Melo. Buenos Aires: Longseller, 2004. p. 174 e 188-191.

¹¹ PLATÃO, 2001, 440e.

¹² PLATÃO, 2001, 440b.

¹³ MEYER, 2007, p. 35.

¹⁴ Cf. Ibid. p. 40.

¹⁵ Cf. ARISTOTE. *Catégories*. In : **Organon**. Traduction Nouvelle et Notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 1997. 11b,1-8.

leveza, e outras qualidades do mesmo gênero.”¹⁶ Originalmente, a palavra *παθος* significa afecção, como qualidade da substância em geral. Todavia, *παθος* apresenta-se também como uma afecção própria do homem quando ele, em lugar de realizar sua natureza, engana-se, comete erros que lhe trazem infortúnios. Surge então o sentido tradicional do conceito de paixão: o que afeta o homem quando ele perde de vista o que lhe é essencial.¹⁷

Ao contrário de Platão, para o Estagirita, a paixão não se apresenta necessariamente como se opondo à razão. “O homem, não sendo simplesmente um ser de natureza, é forçosamente um ser ético. Ele se põe questões sobre o que deve fazer, lá onde uma planta se contenta em realizar inexoravelmente seu destino... de planta”.¹⁸

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles mostra que a atitude virtuosa em frente às paixões não deverá ter por fim evitá-las, mas permitir que as paixões sejam vivenciadas de forma correta. Diante da paixão, a virtude surge como mediadora para que esses sentimentos sejam experimentados no momento oportuno, em relação às pessoas certas, para o propósito certo e na medida certa.¹⁹

Vejamos ainda em *Ética a Nicômaco*, de maneira mais explícita, a relação que se estabelece entre a virtude e as paixões no pensamento aristotélico:

Ora, paixões e ações são os objetos com os quais a virtude está envolvida; e nas paixões e ações o excesso e a deficiência são erros, enquanto a medida mediana é louvada e constitui o êxito; que se acrescente que ser louvado e lograr o êxito são ambos marcas da virtude. A virtude, portanto, é um estado mediano no sentido de que é ela apta a visar à mediana.²⁰

Aristóteles trata das paixões em diversas obras. Contudo, é na Retórica, precisamente em seu Livro II, que o tratamento das paixões se encontra mais desenvolvido. Nessa obra, ele as situa no campo da dialética. Como nos diz Meyer, não nos deve causar espanto vê-las tratadas numa obra de Aristóteles destinada à retórica. Em si, elas não são boas nem más. Representam simplesmente auditórios distintos para os quais devem ser mobilizados argumentos também diferentes. É preciso conhecer as paixões dos homens para que se possa

¹⁶ ARISTOTE. **Métaphysique**. Traduction et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 2000. t. I. 1022b15. (Acrédimo nosso).

¹⁷ Cf. MEYER, 2007, p. 63-65.

¹⁸ Ibid., p. 68.

¹⁹ Cf. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2007. 1106b 16-23.

²⁰ Ibid., 1106b 25-29.

dirigir melhor a eles.²¹ O que Aristóteles nos pretende mostrar na *Retórica* é que “as paixões constituem um teclado em que o bom orador toca para convencer.”²²

Assim, quando é melhor que os ouvintes sintam temor, é preciso pô-los nessa disposição de espírito, dizendo-lhes que podem sofrer algum mal, pois outros, mais fortes que eles, sofreram; e mostrar-lhes que pessoas como eles sofrem ou sofreram, por parte de quem não imaginavam, essas provações e em circunstâncias que não esperavam.²³

Na *Ética a Nicômaco*, o Estagirita não considera a *virtude* como uma renúncia ao *desejo*. Ao contrário, há um enlace de ambos. Ele considera a virtude moral como uma disposição em relação à escolha. Sendo a escolha um desejo deliberado, se a escolha deve ser boa, tanto a razão precisa ser verdadeira, quanto o desejo, correto. O desejo deverá buscar as mesmas coisas afirmadas pela razão. Aristóteles está se referindo ao raciocínio ou à inteligência prática quanto à consecução da verdade relativamente à ação. Neste sentido, a *virtude* é a verdade correspondente ao *desejo correto*.²⁴ Podemos verificar que esta visão da moral aristotélica é coerente com sua concepção da *união substancial* do composto humano. Com a união do *desejo* e da *virtude*, completa Meyer, “tem-se a fusão do sensível e do inteligível, do corpo e da alma.”²⁵

O posicionamento de Aristóteles diante das paixões, não as considerando necessariamente más, ficará isolado no pensamento ocidental, por um longo período. Após ele, as paixões passam a ser vistas como uma desgraça para o homem, fonte de todos os males, uma doença da alma.

O Estagirita não se preocupa em definir um número de paixões fundamentais. Na *Retórica*, apresenta quatorze paixões: cólera, calma, temor, segurança (confiança e audácia), inveja, impudência, amor, ódio, vergonha, emulação, compaixão, favor (obsequiosidade), indignação e desprezo. Na *Ética a Nicômaco* enumera onze paixões: desejo, ira, medo, confiança, inveja, júbilo, amizade, ódio, saudade, ciúme, compaixão. Algumas das paixões que se encontram na listagem da *Ética*, embora representem um número menor, não aparecem na *Retórica*. São elas: desejo, júbilo, saudade e ciúme. E outras que se encontram na *Retórica*,

²¹ Cf. MEYER, 2007, p. 54.

²² MEYER, Michel. Prefácio: Aristóteles ou a retórica das paixões. In: ARISTÓTELES. **Retórica das Paixões**. Prefácio de Michel Meyer e Introdução, notas e tradução do grego de Isis Borges B. da Fonseca. Texto bilingue. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. XLI. (*Retórica das Paixões* corresponde ao Livro II da *Retórica*).

²³ ARISTÓTELES, 2003, p. 35.

²⁴ Cf. ARISTÓTELES, 2007, 1139a 23-31.

²⁵ MEYER, 2007, p. 76.

não são mencionadas na *Ética*: calma, impudência, vergonha, emulação, favor, indignação e desprezo.

1.1.2 As correntes estoicas

A filosofia estoica teve sua origem em Atenas (em torno do ano 300 a.C.) e, cerca de um século e meio depois, transportou-se para Roma, onde foi muito bem sucedida. Em Roma, teve tudo para prosperar, não só pela cultura de seus novos representantes, mas por adaptar-se de forma perfeita ao temperamento romano.

Por que correntes estoicas? Por sua própria história, o estoicismo²⁶ não poderia ser detentor de um pensamento uniforme, embora possa ser destacado um núcleo comum que, em sua essencialidade, justifica falarmos de uma “doutrina estoica”, ao nos referirmos a seus principais representantes.

No propósito de examinarmos em que aspectos e em que medida o estoicismo irá exercer sua influência nas teorias das paixões do século XVII, anteriores ao *Tratado de Descartes* e em que esta obra do Filósofo se afastará da filosofia do *Pórtico* examinaremos três pontos da doutrina estoica:

- o conceito de paixão;
- conceito de virtude;
- a atitude do homem reto (sábio) face às paixões.

O pensamento de Cícero sobre as paixões, nas *Tusculanas*, mostra-nos uma interpretação radical do dualismo platônico, na maneira como ele se apresenta no *Fédon* e não como aparece na *República* ou no *Fedro*. Nestas duas últimas obras, Platão expõe sua teoria da tripartição da alma humana considerada em seus aspectos *racional*, *concupiscível* e *irascível*. Para o filósofo grego, as três partes ou funções da alma não se encontram no composto humano de maneira simplesmente justaposta, mas interagindo.²⁷ No *Fédon*, a alma

²⁶ O estoicismo, como escola filosófica, tem por fundador Zenão de Citium que iniciou sua escola sob um pórtico de Atenas, por volta de 301 a.C, que recebeu o nome de *pórtico decorado* (*στοα ποικιλη*). Admite-se que o sucesso do estoicismo já em seu início, em Atenas, é devido às perturbações pelas quais passava a Grécia da época, com a perda de sua independência política. Os gregos encontraram, na nova filosofia nascente, forças para enfrentar com indiferença as atribulações políticas por que passavam. (Cf. DUHOT, Jean-Joël. *Épictète et la Sagesse Stoïcienne*. Paris: Albin Michel, 2003. p. 13-22). Entretanto, a filosofia do *Pórtico* ou a *Stoa* (nomes que também hoje ainda se atribuem ao estoicismo) não é vista simplesmente como uma forma de consolação para uma época de desmoronamento político-social, mas como “o pensamento maior de um helenismo triunfante que redesenha o mundo e cria um imenso espaço onde sua cultura, sua arte e seu pensamento se oferecem como modelo universal”. (Ibid. p. 16).

²⁷ Cf. PLATÃO, 2001, IV, 439 d-e; 440 b, e; 441 a, e; 442 a, b1-2.

humana é considerada indivisível, ou seja, apenas em seu aspecto racional.²⁸ É dessa maneira que vamos encontrá-la em Cícero. Diferentemente dos demais filósofos do *Pórtico*, em *Livre I* de *Tusculanes*, ao expor a questão da natureza da alma, defende a tese da imortalidade, ou seja, ele a considera imortal, como Platão.²⁹ Ainda em *Tusculanes*, censura os Epicuristas que se manifestam contra a imortalidade da alma e também seus amigos estoicos que acreditam na sobrevivência da alma após a morte, mas não indefinidamente.³⁰

Conforme Cícero, o corpo é o lugar das paixões. “Elas só existem no homem. Os animais fazem atos semelhantes ao homem, no entanto, não são susceptíveis de paixão.³¹ Só existem paixões porque a alma é encarnada. A morte faz desaparecer a vida do corpo e a alma-razão sobrevive. O dualismo ciceroniano, se levado até suas conseqüências extremas, desemboca numa identificação da alma e razão e as paixões passam a ser a marca da presença do corpo, marca esta que desaparece depois que a alma deixa o corpo.³² Vejamos como Cícero se expressa em *Tusculanas*:

Toda paixão sendo um movimento da alma desprovida da razão ou que se produz desprezando a razão, ou ainda, que se recusa submeter-se a ela, e este movimento podendo ser provocado de dois modos: pela idéia falsa de um bem ou de um mal, se vê que há para a alma quatro tipos de paixões. Duas dentre elas estão ligadas à aparência enganosa de um bem, sendo uma, a satisfação impetuosa acompanhada de uma alegria sem medida pela opinião de algum bem presente; a outra, a concupiscência, que pode ser chamada desejo, tendência imoderada para o que se julga um grande bem, não obedecendo à razão. Portanto, os dois gêneros alegria e desejo voltam-se para a opinião do que é bem e as duas restantes, temor e tristeza, para a opinião do que é mal.³³

No texto acima, temos a origem das paixões sendo explicada como um conflito da alma ou da razão consigo mesma. Como compatibilizar esta explicação de Cícero com a

²⁸ Cf. PLATÃO. **Fédon**: In: Diálogos. 2. ed. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; traduções e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 113-114. (Os Pensadores).

²⁹ CICÉRON. **Tusculanes**. Traduction nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: Librairie Garnier Frères, [19 __]. Livre I, p. 41 e 79 e nota n° 137, na p. 453.

³⁰ “Pour le Stoïcien Zenon l’âme est un feu. [...] Ces opinions suivant lesquelles l’âme se confondrait avec le Coeur, le cerveau, le souffle le feu sont courantes [...]” “Si l’âme se confond avec le coeur, ou le sang, ou le cerveau, certainement puisqu’elle est une chose matérielle, elle périra en même temps que le reste du corps; si elle est un souffle, elle se dissipera; si elle un feu, elle s’éteindra” (Ibid. [19 __], p. 25, 29 e p. 75 e 77. Cf. LÉVY, Carlos. Crysippe dans les Tusculanes. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence. (Orgs.) **Les Passions Antiques et Médiévaux** – Théories et Critiques des Passions. Paris: Presses Universitaires de France, 2003. v. I. p. 132 e 134.

³¹ CICÉRON. **Tusculanes**. In : ARNIN, Hans von (Org.). **Les Stoïciens**: Passions et vertus. Traduction du grec et du latin, notes et préface de Pierre Maréchaux. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2003. p. 152.

³² Cf. LÉVY, 2003, p. 136.

³³ CICÉRON, [19 __], Livro III, p. 205. 2003, p. 125-126.

defesa feita por ele da unidade da alma e de sua identificação com a razão apresentada no *Fedon*?

Como se isto não bastasse, observemos o que o tribuno romano nos expõe em *Livre IV de Tusculanes*:

Para estudar estas afecções da alma ditas $\pi\alpha\theta\eta\Box$ pelos gregos e que chamamos perturbações em vez de doenças, usarei a antiga distinção, estabelecida primeiramente por Pitágoras e depois mantida por Platão, segundo a qual a alma se divide em duas partes, uma racional, a outra desprovida de razão. A parte racional é a morada da tranquilidade, da calma, da quietude, do acordo consigo mesmo; a outra é a sede de movimentos que a agitam, da ira, do desejo violento, estados opostos e hostis à razão. Tal é a origem. Agora, para distinguir estas perturbações apoiar-nos-emos nas definições e divisões dos Estoicos que me parecem nesta questão mostrar bastante acuidade.³⁴

No texto acima, Cícero ao interpretar a origem das paixões deixa de lado a concepção platônica da alma posta no *Fedon* e recorre à teoria da alma tripartida, como Platão nos apresenta em *A República*.

Carlos Lévy sintetiza o conflito ciceroniano ao explicar as paixões, em duas proposições:

- a) a paixão nasce de uma manifestação da presença de uma entidade irracional;
- b) a paixão nasce porque a razão entra em conflito consigo mesma.

Utilizando-se de duas metáforas que caracterizam o dualismo e o monismo, Lévy pergunta: “o que seria necessariamente mais difícil, o cocheiro dominar sua parelha de cavalos, ou um corredor, que se lança a toda velocidade, respeitar a linha de chegada?”³⁵ Em relação ao número e nome das principais paixões, há uma concordância entre os estoicos. Alegria, desejo, tristeza e temor são as quatro paixões fundamentais da doutrina estoica. Todas as demais paixões derivam delas.

A alegria decorre da opinião de um grande bem que se encontra presente; o desejo é a tendência imoderada e à revelia da razão, para o que se pensa ser um grande bem; o temor nasce da ideia de um grande mal que se julga iminente. Quanto à tristeza, surge da opinião de que um mal se encontra presente, ao qual se junta a ideia de que é um dever ficar triste e que é necessário suportar com dor o mal que está por vir.³⁶

³⁴ CICÉRON, [19__], Livro IV, p. 269 e 271.

³⁵ LÉVY, 2003, p. 140. (Lévy está se referindo: a) ao mito narrado por Platão, por nós já descrito anteriormente, em que o cocheiro, representando a razão, exerce o domínio sobre as paixões que se situam nas duas partes sensitivas da alma representadas pela parelha de cavalos. b) À metáfora narrada pelo estoico Galeno sobre o corredor que se lança a toda velocidade e não consegue respeitar a linha de chegada).

³⁶ Cf. CÍCERO, apud TALON-HUGON, 2002, p. 45 e CICÉRON, 2003, p. 126.

Pelo fato de se apoiarem em opiniões errôneas que decorrem de uma fraqueza da alma, as paixões são todas más e consideradas doenças da alma:

Como há no corpo doença, fraqueza e vício, da mesma maneira há também na alma. A doença é a corrupção de todo o corpo; a fraqueza crônica é a doença acompanhada do enfraquecimento; há vício, quando as partes do corpo se harmonizam mal entre elas.³⁷

Observemos outras comparações estabelecidas por Cícero entre a saúde do corpo e a saúde da alma:

Não é em tudo que o corpo e a alma se assemelham. As almas sãs não podem ser atacadas pela doença, todavia, os corpos sãos podem; mas as doenças do corpo podem chegar sem que haja culpa de nossa parte; enquanto as da alma, não; [na alma], todas as suas doenças e paixões ocorrem por menosprezo da razão.³⁸

Vejamos o que nos diz Sêneca sobre a mesma matéria:

Para dar uma definição sintética, a doença da alma consiste em uma perversão obstinada do julgamento [...] ou se preferes recorrer a outra definição, é cobiçar com excesso coisas que são objetivamente pouco desejáveis ou de modo algum dignas de suscitar o desejo; é ter em singular estima aquilo que merece apenas pouca ou nenhuma estima.³⁹

Diferentemente do aristotelismo, não há na *Stoa* uma medida para a paixão. “Um mal, mesmo moderado, é sempre um mal”.⁴⁰ Para os antigos estoicos, as paixões não devem ser moderadas, mas totalmente erradicadas. O princípio que deve orientar o tratamento das doenças da alma é bastante simples: basta suprimir a causa de que elas são efeitos.⁴¹

A procura do bem é legítima se for de acordo com a razão. Todavia, poderá se tornar paixão, quando for insensata.⁴²

Para os filósofos do *Pórtico*, a virtude é um precioso instrumento para lutar contra o domínio das paixões. Ela brota do interior da alma. É um hábito que deve seguir a inflexibilidade da reta razão, ou seja, não pode nem crescer nem diminuir, nem se expandir nem relaxar.⁴³

³⁷ CICÉRON, 2003, p. 151.

³⁸ Ibid. p. 152. (Acréscimo nosso).

³⁹ SÉNÈQUE, Lettres à Lucillius. In: ARNIM, Rivages, 2003. p. 153.

⁴⁰ CÍCERO, apud TALON-HUGON, 2002, p. 45.

⁴¹ Cf. TALON-HUGON, p. 45.

⁴² Cf. TALON-HUGON, 2002, p. 46.

⁴³ Cf. MARÉCHAUX, Pierre. In: ARNIM, Hans von (Org.). **Les Stoïciens**: Passions et vertus. Traduction du grec et du latin, notes et préface de Pierre Maréchaux. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2003. p. 20.

Em *De Vita Beata*, Sêneca mostra em que a virtude se diferencia da paixão: “A virtude é algo de elevado, de incansável; a volúpia é baixa, servil, fraca e insignificante.”⁴⁴ Para Cícero, o homem virtuoso é aquele que se deixa conduzir pela razão: “A virtude é uma disposição da alma onde tudo concilia e se harmoniza, e torna dignos de elogios aqueles que a têm... A virtude em si mesma pode ser chamada muito sucintamente reta razão.”⁴⁵

Os estoicos reconhecendo que o prazer se transforma em dor, sofrimento, vão buscar a felicidade na virtude.⁴⁶ Virtude (sumo bem) e felicidade (beatitude, vida feliz) se identificam:

[...] No dia em que ele se deixar dominar pela volúpia, estará dominado pela dor; você está vendo que má e nociva escravidão deverá sofrer aquele que se deixa levar sucessivamente pelos prazeres e os sofrimentos, que são os mais caprichosos e tirânicos dos dominadores [...] o fundamento imutável da vida feliz é um juízo reto e firme. Então, realmente, a alma é pura e livre de todos os males, capaz de evitar não somente as dilacerações, mas também os arranhões [...] a virtude, porém não admite uma vida ruim e que alguns são infelizes, não por falta de volúpia, mas, pelo contrário, por causa da própria volúpia.⁴⁷

Pelo fato de as paixões não serem impulsos produzidos por nossa natureza, mas decorrentes de julgamentos irrefletidos, o sábio encontra-se isento delas.⁴⁸ O sábio, para o estoicismo é o homem que possui todas as virtudes, pauta suas ações sempre de acordo com a reta razão, enfim, é o homem sem paixões.

Sêneca traça também a imagem do homem que não tem em si a verdadeira sabedoria:

[...] eu não chamo sábio aquele que tem algo acima de si, e, com maior razão, a volúpia. Pois o dominado por esta, como enfrentará o sofrimento e o perigo, a pobreza e tantas ameaças que retumbam em torno da vida humana?⁴⁹

Contudo o homem sábio não é sem afetos. A afetividade passional é condenada e combatida com todo o rigor, mas a afetividade não passional é considerada legítima:

Nada alegrará tanto a alma quanto uma fiel e doce amizade. Que imensa dádiva é ter à nossa disposição corações onde todo segredo penetra com segurança, de cuja consciência temos menos receio do que da nossa. Sua conversação abranda nossas inquietudes, seu conselho ilumina nossa

⁴⁴ SÊNECA, 2005, p. 35.

⁴⁵ CÍCERO, 2003, p. 27.

⁴⁶ CF. MEYER, 2007, p. 85-86. Cf. MESNARD, 1936, p. 174. Cf. p. 132, 136-138.

⁴⁷ SÊNECA, 2005, p. 29, 31e 35.

⁴⁸ CÍCERO, 2005, p. 103.

⁴⁹ SÊNECA, 2005, p. 45.

vontade, sua descontração dissipa nossa tristeza; amigos cuja presença nos dá prazer!⁵⁰

Apesar da severidade e do rigor do filósofo estoico consigo mesmo, o estoicismo pode também ser visto como uma filosofia altruísta. O homem virtuoso, delineado pelos estoicos, é um homem indulgente e bondoso. A imagem do estoico como um asceta solitário não condiz com a verdade. No texto acima, vemos com que riqueza de detalhes a amizade é louvada. Apesar da austeridade como a virtude é descrita na filosofia do Pórtico, Maréchaux nos diz que “uma das lições do estoicismo é que a virtude nos ensina a amar a humanidade”.⁵¹

Cícero, embora tenha assumido posições conflitantes ao explicar como são geradas as paixões, é, entre os estóicos, quem consegue melhor expor a teoria das paixões.

Como conclusão, podemos afirmar que a teoria estoica das paixões se apoia no platonismo e contém em si os mesmos questionamentos que encontramos na filosofia platônica a respeito da natureza da alma humana. Há quem explique que, pelos escritos de Cícero, a linguagem estoica sobre a definição das paixões parece proceder não por eliminação, mas por acumulação.⁵²

As exposições do escritor romano sobre as paixões, nas *Tusculanas*, articulando platonismo e estoicismo, apresentam-se como uma tentativa audaciosa de oferecer, mesmo com suas aparentes incoerências, uma maior compreensão do pensamento do *Pórtico*.⁵³

A escola estoica cerrou suas portas no final do segundo século da era cristã, mas sua doutrina continuou a propagar-se largamente no ocidente, com uma presença marcante pelo viés da moral, mesmo após a ocidentalização da filosofia platônica e aristotélica.

Apesar de não ser uma religião, teve como grande aliado no Império Romano o cristianismo. No dizer muito feliz de Duhot, “Através do judaísmo helenístico e da pregação de São Paulo, o estoicismo é um pouco o passageiro clandestino do cristianismo.”⁵⁴ O que era doenças da alma (as paixões) no estoicismo, foi denominado pecado, no cristianismo. As virtudes tão louvadas no estoicismo, não se diferenciam das virtudes cristãs. Enquanto a doutrina estoica, através de uma ascese alicerçada no conhecimento, conduz o homem à felicidade, ao sumo bem na vida terrena, a prática cristã prepara o homem para atingir sua felicidade já nesta vida, e a consecução de uma felicidade eterna junto de Deus, o Sumo Bem do cristianismo.

⁵⁰ SÉNÈQUE. *De la Constance du Sage suivi de De la Tranquillité de l'Âme*. Traduit du latin par Émile Bréhier et édité sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl. Barcelone: Gallimard, 2008. p. 81.

⁵¹ MARÉCHAUX, 2003, p. 22-23.

⁵² Cf. LÉVY, 2003, p. 143.

⁵³ Cf. Ibid., p. 143.

⁵⁴ DUHOT, 2003, p. 228-229.

A filosofia do *Pórtico* passa a ser assimilada em diversos pontos, nos primeiros séculos de nossa era, por filósofos e teólogos do cristianismo. Na patrística grega, destacamos são Clemente de Alexandria, nascido provavelmente em Atenas por volta do ano 150, que, em passagens de sua obra *στρωμάτα* (*Stromata*)⁵⁵ inspira-se em Epicteto.⁵⁶ Na patrística latina, encontramos vários autores como santo Agostinho, que, em sua teoria das paixões, adota a enumeração de paixões dos estoicos, embora discorde de questões essenciais da doutrina da Stoa; santo Ambrósio, que escreve um tratado *Sobre os Deveres*, inspirando-se em Cícero até em relação ao título;⁵⁷ e são Jerônimo que cita Sêneca em suas obras.⁵⁸

Os filósofos cristãos medievais, apesar de terem recebido considerável influência da filosofia de Platão e, posteriormente, de maneira mais forte, do aristotelismo, não ficaram indiferentes à moral estoica. Como exemplo, temos a presença da *Stoa* na filosofia agostiniana de que nos ocuparemos no próximo tópico.

O estoicismo atingiu até mesmo a Idade Moderna que, em seu alvorecer, foi invadida pela doutrina estoica, sobretudo com a descoberta e divulgação de escritos de filósofos do *Pórtico*, como Epicteto, Sêneca e Marco Aurélio, ignorados pelos medievais.⁵⁹ O neoestoaicismo, tendo como representantes Pierre Charron, Justus Lipsius e Guillaume Du Vair, recebe também a roupagem cristã.

1.1.3 O pensamento agostiniano sobre as paixões

Santo Agostinho não dedicou nenhuma obra às paixões. Seu pensamento sobre o tema situa-se, sobretudo, em seus livros *A Cidade de Deus* e *Sobre o Livre Arbítrio*. Recebe influência do platonismo, dos estoicos e traz as marcas de sua passagem pelo maniqueísmo em sua juventude⁶⁰. Todas essas fontes ele as submete à luz da fé cristã, acatando o que julga aceitável perante sua nova crença.

Adota a relação das paixões dos estoicos: desejo, alegria, temor e tristeza, citadas em *Confissões*⁶¹ e em *A Cidade de Deus*. É assim que as apresenta nesta última obra:

⁵⁵ Vocábulo grego que tem como correspondente latino *stromata* (no plural) que significa tapetes bordados ou pintados com cores e desenhos diversos. É uma obra não sistemática, onde há passagens que mostram a filosofia grega como uma preparação para o cristianismo e uma contribuição positiva para a fé.

⁵⁶ Cf. DUHOT, 2003, p. 233.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 233.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 232-233.

⁵⁹ Ver acima, neste mesmo capítulo nota n. 1 à p. 79.

⁶⁰ Cf. LECOQ, Jean-François. *Augustinisme*. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale**. Publié sous la Direction de Monique Canto-Sperber. 2. éd. Paris: PUF, 1997. p. 109.

⁶¹ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 12. ed. Trad. De J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1997, X, 14.

Realmente, que é o desejo ou a alegria senão a vontade que consente no que queremos? Que é o temor ou a tristeza senão a vontade que nos desvia do que recusamos? Chama-se desejo aquilo que está de acordo com o que queremos. Também quando a nossa recusa recai sobre o que não desejariam experimentar, esta forma de vontade chama-se medo; e, quando recai sobre o que experimentamos a nosso pesar, esta forma de vontade é a tristeza. Em suma, a vontade do homem é atraída ou repelida conforme a diversidade de objectos que procura ou evita e assim se muda ou transforma nestes diferentes afectos⁶².

Faz referências explícitas aos estoicos, destacando entre eles o nome de Cícero, e põe o problema da terminologia: “no que diz respeito aos movimentos da alma” os gregos⁶³ chamavam $\pi\alpha\theta\eta$ (páthe), Cícero traduzia por *perturbationes* (perturbações) e outros autores latinos empregavam *affectiones* (afecções) e também *passiones* (paixões)⁶⁴.

Segundo Agostinho, em cada homem há um princípio de atividade que é a vontade, raiz de seu ser. O homem identifica-se com sua vontade. Ela está presente em todos os seus movimentos que não são mais do que vontade. Todos os afetos (paixões) do homem são manifestações de sua vontade. Assim, desejo, alegria, medo e tristeza são manifestações da vontade, ou seja, movimentos que procedem da alma. Esta é sua definição de paixões.⁶⁵

Para Agostinho, as paixões, em si, não são boas ou más. O que vai determinar o valor das paixões é a vontade. A vontade encontra-se repleta de amor ao ponto de identificar-se com ele: “O meu amor é meu peso; para qualquer parte que eu vá, é ele que me leva”.⁶⁶ A vontade reta determina o amor bom e a vontade perversa, o amor mau.⁶⁷ Portanto, as paixões do bom amor são boas e as paixões do amor mau, são más.

Expliquemos melhor, citando o próprio Agostinho:

O amor que aspira a possuir o que ama – é desejo; quando o possui e dele goza – é alegria; quando foge do que lhe repugna – é temor; se a seu pezar [sic] o experimenta – é tristeza. Estes sentimentos [paixões] são, portanto, maus, quando é mau o amor [vontade]; bons, quando o amor é bom.⁶⁸

⁶² AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa : Fundação Caloustre Gulbenkian, 2000. v. II. XIV, VI.

⁶³ Quanto aos gregos, Agostinho afirma: “Esse é o pensamento dos sectários de Platão e Aristóteles, discípulo de Platão e fundador da escola peripatética”. (Cidade de Deus, 2000, IX, IV). Agostinho, conforme uma opinião antiga, considera os platônicos e os peripatéticos representantes de uma mesma escola. (Cf. BERMON, 2003, p. 199-200).

⁶⁴ Cf. AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**: (Contra os pagãos). Trad. De Oscar Paes Leme. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. IX, IV; Cf. AGOSTINHO, 2000, XIV, VIII; Cf. AGOSTINHO, 2000, XIV, V.

⁶⁵ Cf. AGOSTINHO, 1991, IX, IV.

⁶⁶ AGOSTINHO, 1997, XIII, 9. (Vemos Agostinho identificando-se com Aristóteles ao não considerar as paixões necessariamente más).

⁶⁷ Cf. AGOSTINHO, 2000, XIV, VII.

⁶⁸ Ibid. XIV, VII. (Acréscimos nossos).

Agostinho demonstra, com citações, que os nomes usados para expressar as paixões: desejo (*desiderio, concupiscentia*⁶⁹), alegria (*laetitia, gaudium*), temor (*metus, timor*), tristeza (*tristitia*) aparecem nas Sagradas Escrituras no bom sentido e no mau sentido. Os textos bíblicos servem-lhe de argumentos para dizer que as paixões podem ser boas ou más, dependendo da vontade.⁷⁰ Nas Sagradas Escrituras, a vontade apresenta-se também como boa ou má: “Paz na Terra aos homens de boa vontade.”⁷¹

Para Agostinho, o amor está enraizado na natureza do homem, constituindo-se “a força motriz da moralidade”.⁷² Ele não faz constar o amor em sua enumeração das paixões, como o fará Tomás de Aquino, entretanto, como diz muito bem Talon-Hugon, em Agostinho, o amor “é uma idéia força, em torno da qual a constelação das considerações sobre as paixões se ordena, e pela qual, somente, adquirem todo o seu sentido. Esta ideia força é a do primado absoluto do amor.”⁷³

O mal não está no amor, mas na má escolha do objeto amado. Para o santo Doutor, a virtude está em se amar ordenadamente, isto é, com a reta razão, o que deve ser amado.⁷⁴ Diz-nos ele: “Pois tais inclinações [paixões], ao se revoltarem contra a razão, tornam-nos infortunados [...] Só quando a razão domina todos os movimentos da alma, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado”.⁷⁵

Ao estudar os movimentos da alma (paixões), Agostinho parte, como já mostramos, das quatro paixões dos estoicos, mas opõe-se a eles ao encará-las. Enquanto no estoicismo as paixões são sempre más, devendo ser erradicadas, na visão agostiniana, como vimos, elas podem ser boas ou más.

Ele critica os estoicos por afirmarem que o sábio é isento de paixões. Mostra-nos que aquilo que os gregos chamam *ευπάθεια* (*eupátheiai*), e que Cícero chama em latim *constantiae* (*permanências*), que correspondem ao querer, gozar e prever-se, pertencem apenas ao sábio. Ora, esta tríade, segundo Agostinho, nada mais é do que as paixões (perturbações, para Cícero): desejo, alegria e medo ou temor, respectivamente, que os estoicos

⁶⁹ Em relação à “concupiscência” ou à “cupidez” (*concupiscentia*), Agostinho afirma que se estabeleceu pelo costume tomar estas palavras em mau sentido se não for dito a que se referem. (Cf. AGOSTINHO, 2000, XIV, VII).

⁷⁰ Ibid. XIV, VII e IX.

⁷¹ Lucas, II, 14 (Apud AGOSTINHO, 2000, XIV, VIII).

⁷² COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O Problema do mal na polêmica antimanicúcia de Santo Agostinho.** Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002. (Coleção Filosofia, 139) p. 296.

⁷³ TALON-HUGON, 2002, p. 56.

⁷⁴ AGOSTINHO, 2000, XV, XXII.

⁷⁵ AGOSTINHO, Santo. **O Livre-Arbítrio.** Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira; revisão de Honório Dalbosco. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Patrística). Liv. I, cap. 8. (Acríscimo nosso).

negam existir no sábio. Os filósofos do Pórtico colocam a vontade no lugar do desejo, o gozo no lugar da alegria e a precaução vai substituir o temor.⁷⁶

Quanto à ‘doença’ ou ‘dor’, a que temos preferido chamar ‘tristeza’ para evitar a ambigüidade, negaram eles que possa existir na alma do sábio. Dizem eles que a vontade aspira ao bem que o sábio pratica; que o gozo nasce da posse do bem que o sábio encontra em toda parte; que a precaução evita o mal que o sábio deve evitar. Quanto à tristeza, ela diz respeito ao mal já sucedido – e, como são de parecer que nenhum mal pode acontecer ao sábio, julgam impossível que alguma destas coisas subsista em sua alma.⁷⁷

Sintetizando seu pensamento, Agostinho diz que, para os estoicos: querer, gozar, precaver-se são apanágios do sábio; enquanto, desejar, alegrar-se, temer, entristecer-se são próprios do insensato.⁷⁸

Ele refuta o ideal estoico da apatia⁷⁹ ($\alpha\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$), dizendo que esta impassibilidade do sábio, em que a alma se sente livre de toda dor ou de todo sentimento oposto à razão, seria algo desejável, mas que não é possível nesta vida. Conclui: “Se é o estado de alma sem afecto algum que se chama $\alpha\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ quem não terá esta insensibilidade pelo pior dos vícios?”⁸⁰

Embora reconhecendo a existência de paixões boas, Agostinho discorre também sobre as más e identifica o que as causa. Para ele, as más paixões não têm como causa o corpo. Pois este, como toda a natureza, é um bem, ainda que um bem inferior ou menor, mas um bem.⁸¹ A origem delas encontra-se no livre-arbítrio da vontade humana que é uma prerrogativa da alma e não do corpo. Por outro lado, a vontade má, gerada pelo mau uso do livre-arbítrio, tem como causa o orgulho que se manifesta pelo “desejo de uma falsa grandeza.” O orgulho ocorre pelo fato de a alma tornar-se seu próprio princípio, passando o homem a preferir a si mesmo, afastando-se do bem imutável que é Deus. Para o bispo de Hipona, o orgulho é o começo de todo o pecado.⁸²

A explicação das más paixões torna-se um tanto complexa por conta de uma questão de ordem terminológica. Pois o mesmo termo “paixão” refere-se tanto à *libido* como aos termos *perturbatio*, *affectio*, *passio* que, como vimos anteriormente, são sentimentos ou

⁷⁶ Cf. AGOSTINHO, 2000, XIV, VIII.

⁷⁷ Ibid. XIV, VIII. Em **Cidade de Deus**, XIV, VII, Agostinho explicita que a paixão tristeza, Cícero a denomina “doença” e Vergílio a chama “dor”.

⁷⁸ Ibid. XIV, VIII.

⁷⁹ $\alpha\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$, como vocábulo grego, significa ausência de sensibilidade, indiferença, impassibilidade. (Cf. BAILLY, 2000.

⁸⁰ AGOSTINHO, 2000, XIV, IX.

⁸¹ Cf. COSTA, 2002. p. 307, 322-323.

⁸² Cf. AGOSTINHO, XIV, XIII.

paixões (passiones) da alma, não necessariamente más. Já a *libido* é identificada com a paixão má, com o pecado que tem como raiz o orgulho que a corrompe e a transforma em concupiscência. Dessa maneira, as paixões: desejo, alegria, temor e tristeza só serão consideradas *libido* se forem experimentadas com concupiscência, em outras situações, elas são boas.⁸³

A filosofia agostiniana das paixões não se encontra desvinculada de sua visão teológica. O homem que vive atribulado pelas más paixões poderá contar com o auxílio da graça divina para combatê-las, em seu dia a dia. Mesmo aquele que se deixou dominar inteiramente pelas paixões poderá ser reintegrado por Deus, em sua integridade original, mediante Jesus Cristo, seu Filho e Salvador que, por sua Encarnação e *Paixão* redime o homem de todo o pecado.

1.1.4 As paixões em Tomás de Aquino

Tomás de Aquino, como seguidor de Aristóteles, adota a teoria hilemórfica. O homem é considerado um composto em que o corpo está unido à sua forma substancial, a alma intelectiva, que contém em si a alma sensitiva e a alma vegetativa dos outros viventes inferiores (animais e plantas).⁸⁴

Para Tomás, as paixões da alma são atos precisamente do homem, mas que não são, estritamente falando, humanos, pois são comuns aos homens e aos outros animais.⁸⁵ Paixão é a operação que consiste em a alma sofrer alguma coisa. Sofrer, tomado em seu sentido mais amplo, é simplesmente receber. Mas no sentido mais preciso, é essencialmente receber uma ação que não acontece sem certo sofrimento, sem certa perda. Poderá designar tanto a passagem do melhor para o pior, quando surge a tristeza; como a passagem do pior para o melhor, como se dá com a alegria.⁸⁶

⁸³ Cf. BERMON, Emmanuel. *La théorie des passions chez saint Augustin*. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence. (Orgs.) **Les Passions Antiques et Médiévaux - Théories et Critiques des Passions**. Paris: Presses Universitaires de France, 2003. v. I. p. 186-187.

⁸⁴ “[...] anima intelectiva unitur corpori ut forma substantialis, [...] Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, [...]” (AQUINATIS, Sanctus Thomas. **Summa Theologiae**. Madrid: BAC, 1955a. t. I, Prima Pars, q.76, a.4).

⁸⁵ Cf. GILSON, Étienne. In: THOMAS, Saint. **Textes sur la Morale**. Traduits et commentées par Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1998. p. 109. Observemos que Tomás de Aquino, ao afirmar que as paixões são comuns ao homem e aos animais, estará discordando dos estoicos que, apesar de reconhecerem que os animais praticam atos semelhantes ao homem, no entanto, negam a existência de paixão nos seres irracionais. Continuaremos a considerar as paixões apenas como atos do homem, da mesma maneira que o faz o autor da *Summa Theologiae*.

⁸⁶ Cf. GILSON, 1998. p. 109-110.

O Doutor Angélico, ao discorrer sobre a paixão, emprega a terminologia que se encontra em *Categorias* e na *Física* De Aristóteles. Isto faz surgir um problema: pode-se falar de paixão da alma? Para o Estagirita, a paixão é, antes de tudo, um conceito metafísico. Constitui-se uma de suas dez categorias. São palavras de Aristóteles: “A ação e a paixão são susceptíveis de mais e de menos. Eis o que temos a dizer dessas categorias.”⁸⁷ Assim ele se expressa em sua *Física*: “É, sem dúvida, necessário que haja certo ato daquele que pode agir e um outro, daquele que pode sofrer; um sendo a ação, o outro, a paixão. [...] Pois todos os dois são, portanto, movimentos [...] A ação tem lugar no agente e a paixão, no paciente[...].”⁸⁸ O próprio Tomás diz :”Sofrer é próprio da matéria. Mas a alma não é composta de matéria e forma, [...]” e conclui: “Logo não há paixão na alma.” Citando Aristóteles, o Doutor Angélico completa: “[...] paixão é movimento. [...]. Mas a alma não se move, [...] Logo, na alma não há paixão.”⁸⁹ Não está, portanto, o autor da *Suma Teológica* se contradizendo ao empregar a expressão *paixão da alma*?

Vejamos a justificativa de santo Tomás:

Para tomar o termo paixão no sentido próprio, é impossível que aquilo que é incorporal sofra uma paixão. A única coisa que pode sofrer, por ela mesma, uma paixão que lhe seja própria é o corpo; de maneira que, se uma paixão propriamente dita deva afetar a alma de uma maneira qualquer, isto só poderá acontecer enquanto ela estiver unida ao corpo e, portanto, acidentalmente [*per accidens*].⁹⁰

Sofrer e mover-se, embora não convenham à alma propriamente [*per se*], contudo lhe convêm acidentalmente [*per accidens*].⁹¹

Comentando Tomás, Gilson explica que uma paixão jamais poderia pertencer à alma, enquanto alma. Uma paixão só pode convir à alma, enquanto estiver unida ao corpo. Pela paixão, a alma submete-se a uma lei de mudança que não lhe é própria, mas do corpo.⁹² A paixão só pode concernir à alma, *per accidens*. No entanto, compete ao composto, *per se*, pois o sofrer lhe é próprio, uma vez que é corruptível.⁹³ Comentando estas citações de Tomás,

⁸⁷ ARISTOTE, 1997, 11b, 5-7.

⁸⁸ ARISTOTE, **Physique**. Traduction, présentation, notes, bibliographie et index par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion. 2000. III, 202a, 22-28.

⁸⁹ Cf. AQUINATIS, THOMAS. **Summa Theologiae**. Madrid: BAC, 1955b. t. II, Prima Secundae, q. 22, a.1. Cf. ARISTOTE, 2000, 202a, 25.

⁹⁰ THOMAS, Saint. Qu. Disp. De Veritate. In: **Textes sur la Morale**. Traduits et commentés par Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1998. (qu. 26, art. 2. Concl.). p. 110-111. (Acréscimo nosso). Cf. ARISTOTE. **De l'Âme**. Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs. Paris: Flammarion, 1993. 406a, 12-20.

⁹¹ AQUINATIS, 1955b, t. II, q. 22, a. 1, concl. ad secundum. (acréscimos nossos).

⁹² Cf. GILSON, 1998, p. 110.

⁹³ Cf. AQUINATIS, 1955b, t. II, q. 22, a. 1.

Talon-Hugon lança a seguinte pergunta: “Sabemos o que significa para a alma sofrer *per accidens*, mas o que significa ser sujeito de um movimento, *per accidens*? O que é este movimento da alma?”⁹⁴

É o homem por inteiro que ama, teme ou se enraivece. É o homem enquanto composto de corpo e alma que experimenta as paixões. As paixões não são, portanto nem da alma nem do corpo, são paixões do homem. O hilemorfismo permite a Tomás de Aquino contornar a dificuldade.⁹⁵

Para o Doutor Angélico, a alma está unida ao corpo de dois modos: a) enquanto é sua forma; neste sentido dá o *ser* ao corpo e o vivifica (princípio vital); b) a título de motor, enquanto, mediante o corpo, ela exerce suas operações. Por estes dois modos, a alma sofre paixões, *per accidens*, ainda que de maneira diferente. No ser composto de *matéria* e *forma*, a ação vem da *forma* e a paixão, da *matéria*. A paixão começa pela *matéria* e afeta a *forma*, por assim dizer, apenas *per accidens*. Nada sofre paixão sem que alguma coisa não exerça uma ação sobre ela, pois toda paixão é o efeito de uma ação.⁹⁶

Vejamos exemplos dados pelo próprio Tomás, quando a paixão se inicia no corpo (*matéria*) e vai afetar a alma de maneira a tornar-se também uma paixão, *per accidens*, para ela. Isto ocorre quando o corpo encontra-se ferido. A alma fica como que debilitada por estar unida a este corpo. Trata-se aí de uma paixão *corporal* (*passion corporelle*). No segundo caso, temos a alma enquanto é considerada como motor do corpo. A paixão começa nela e termina no corpo; é o que se chama paixão “almal”* (*passion animale*, como se expressa Gilson). Temos como exemplos a cólera e o medo que, por uma percepção ou desejo da alma, resultam numa modificação do corpo. Também neste caso, se diz que a alma sofreu uma paixão, *per accidens*.⁹⁷ É neste segundo caso que se apresenta o que Tomás denomina “paixão da alma”. A alma, em sua paixão, é ao mesmo tempo ativa (em sua função de motor), e passiva (enquanto sofre a paixão).

Para Tomás, a paixão é “um movimento do apetite sensitivo”.⁹⁸ Interpretando Tomás, Gilson explica que esse movimento do apetite sensitivo é o desejo sensível ou a sensualidade

⁹⁴ TALON-HUGON, 2002, p. 25. Ver nota n. 72 à p. 127 comentário de Hobbes sobre movimentos da alma.

⁹⁵ Ibid., p. 23.

⁹⁶ Cf. THOMAS, 1998, (Qu. Disp. De Veritate, qu. 26, a. 2. Concl.). p. 111.

⁹⁷ * Estamos criando o neologismo, como adjetivo de *alma*. O termo *animale*, na tradução de Gilson, não se refere a animal, mas faz também a função de um adjetivo derivado de *alma* (do latim *anima*), por não existir também na língua francesa um adjetivo semelhante a *almal*, em oposição a *corporal* (*corporalle*). (Cf. THOMAS, 1998, p. 111-112).

Cf. ibid., p. 111-112.

⁹⁸ AQUINATIS, 1955b, t. II, q. 31, a.1.

que nascem na alma sensitiva, provenientes de uma percepção sensível daquilo que interessa ao corpo.⁹⁹ A sede das paixões encontra-se, portanto, na parte sensitiva da alma.

Santo Tomás, em sua teoria das paixões, é também influenciado por Platão, ao distinguir na alma sensitiva o apetite *concupiscível* e o *irascível*. Estes apetites, ou potências, ou ainda faculdades, irão dar origem a dois diferentes tipos de paixões, uma vez que faculdades diferentes têm objetos também distintos. Para sabermos quais as paixões resultantes de uma e outra faculdades, é preciso que antes conheçamos os objetos de cada uma delas.

Os objetos da potência ou apetite *concupiscível* são o bem ou o mal, considerados absolutamente, ou seja, o deleitável ou o doloroso. Já o apetite *irascível* tem como objetos o bem e o mal não mais considerados absolutamente, mas enquanto revelam o caráter daquilo que é difícil ou árduo. Assim, as paixões que se voltam para o bem ou para o mal, tomados absolutamente, pertencem ao *concupiscível*; e as que contemplam o bem ou o mal, pelo ângulo da dificuldade, porque não pode ser obtido, (o bem), ou evitado, (o mal), sem esforço, fazem parte do *irascível*.¹⁰⁰

Para o Doutor Angélico, nas paixões da alma, encontram-se uma dupla contrariedade: a) a que procede da oposição de seus objetos, ou seja, do bem e do mal; b) aquela que é causada pela oposição dos movimentos de aproximação ou de afastamento de um mesmo objeto. Nas paixões do *concupiscível*, mostra-se somente a primeira contrariedade, isto é, a que procede dos objetos. Nas paixões do *irascível*, apresentam-se uma e outra contrariedades; pois os objetos do *irascível* são o bem e o mal não mais considerados absolutamente, mas como árduo ou difícil de ser conseguido, (o bem); ou como árduo e difícil de ser evitado, (o mal). Na primeira situação, a do bem, temos as paixões da esperança e do desespero. Na outra situação, a do mal, apresentam-se as paixões do temor ou da audácia para livrar-nos de sua opressão.¹⁰¹

Tomás classifica as paixões fundamentais da seguinte forma: as que procedem da faculdade ou apetite *concupiscível*, e as que têm sua origem na faculdade ou apetite *irascível*.

As paixões, que procedem do apetite *concupiscível*, formam três pares: o amor e o ódio; o desejo e a aversão; e a alegria e a tristeza. Aquelas, que têm por sede o *irascível*, são de três tipos: a esperança e o desespero; o temor e a audácia; e a cólera, que não se opõe a nenhuma paixão.

⁹⁹ Cf. GILSON, 1998, p. 113.

¹⁰⁰ Cf. AQUINATIS, 1955b, t. II, q. 23, a.1.

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, q. 23, a.2.

Existem, portanto, ao todo, onze espécies diferentes de paixões: o amor, o ódio, o desejo, a aversão, a alegria, a tristeza, a esperança, o desespero, o temor, a audácia e a cólera. As seis primeiras originam-se do *concupiscível*, e as cinco últimas têm por sede o *irascível*. Todas as demais paixões da alma estão contidas nessas onze fundamentais.¹⁰²

Seguindo uma determinada ordem, estas onze paixões umas geram as outras. Visto que o *irascível* pressupõe o *concupiscível*, a primeira das paixões é a primeira da faculdade *concupiscível*: o *amor*. A segunda é seu contrário: o *ódio*. Em seguida, temos o *desejo* do objeto amado e a *aversão* ao objeto odiado. Vêm depois a *esperança* do objeto que se deseja, ou seu contrário, que é o *desespero*. A *esperança*, por sua vez, gera a *audácia*, e o *desespero* de vencer produz o *temor*. A *cólera* poderá seguir a *audácia* para vencer o obstáculo que se opõe à realização dos desígnios passionais. Por último, encontramos a *alegria* e a *tristeza* que são as últimas paixões da faculdade *concupiscível* e resultantes de todas as outras. Determinam o repouso da alma pela posse do objeto de seu amor, ou sua inquietude por não ter conseguido dele se apossar.¹⁰³

Na classificação de santo Tomás, o amor ocupa o primeiro lugar e se encontra presente no interior de cada paixão. É o pressuposto de todas as paixões; pois “[...] todas as paixões da alma derivam-se de um único princípio que é o amor”¹⁰⁴ O amor é o motor primeiro de todas as nossas ações. Todo aquele que age, o faz em função do bem que deseja, que ama. Toda paixão supõe certo movimento da alma em direção a um objeto, ou o repouso nesse objeto, cuja semelhança e parentesco com a alma fazem com que ela se junte a ele e nele se compraza.¹⁰⁵

Resta-nos saber como Tomás irá estabelecer a relação entre as paixões e a moralidade. A este respeito, o autor da *Summa Theologiae* começa analisando o pensamento dos estoicos e dos peripatéticos. Mostra-nos que, para os primeiros, todas as paixões são más. Faz referência a Cícero, que no Livro III das *Tusculanas*, denomina as paixões *doenças da alma* e que, nesse texto, chega à conclusão que aqueles que trazem em si a doença das paixões são insensatos e insanos. Do lado oposto, apresenta-nos os peripatéticos que dão o nome de paixões a todos os movimentos do apetite sensitivo. Julgam-nas boas, quando são moderadas pela razão, e más, quando escapam ao governo da razão.¹⁰⁶

Para Tomás, um ato é considerado moral, ou propriamente humano, quando é voluntário. As paixões, tomadas em si mesmas, não são voluntárias, pois, segundo Tomás, são

¹⁰² Cf. AQUINATIS, 1955b, t. II, q. 23, a. 4.

¹⁰³ Cf. GILSON, 1998, p. 121.

¹⁰⁴ AQUINATIS, 1955b, t. II, q. 41, a.2, resp. ad primum.

¹⁰⁵ Cf. GILSON, 1998, p. 129 e 132.

¹⁰⁶ Cf. CÍCERO, apud AQUINATIS, 1955b, t. II, q. 24, a. 2.

atos que o homem tem em comum com os animais irracionais e estes não têm moral. O bem moral só se encontra no homem. As paixões da alma não são, portanto, nem boas nem más. Tudo vai depender da vontade do homem. Se seus atos voluntários são bons, as paixões são boas; se maus, as paixões serão más. As paixões serão, portanto, boas se forem regradas pela razão.¹⁰⁷

Vejamos como Tomás de Aquino explica a ligação entre virtude e paixão:

Se denominarmos paixões as afecções desordenadas como propuseram os Estóicos, torna-se assim evidente que a virtude perfeita é sem paixões. Mas se chamarmos paixões todos os movimentos do apetite sensitivo, torna-se claro que as virtudes morais que dizem respeito às paixões como à sua própria matéria, não podem existir sem paixões. O motivo disto é que, caso contrário, a virtude moral tornaria o apetite sensitivo totalmente inútil; ora não cabe à virtude fazer com que aquelas coisas que estão submissas à razão se privem de seus atos próprios, mas que executem as ordens da razão, exercendo seus próprios atos.¹⁰⁸

O pensamento moral tomista sobre as paixões encontra-se em perfeita sintonia com o pensamento aristotélico. Como em Aristóteles, as paixões, em si, não são boas ou más. Encontram-se na dependência de serem ou não regidas pela razão: “As paixões da alma, enquanto se põem contra a ordem da razão, inclinam-se para o pecado; porém, quando se submetem ao domínio da razão conduzem à virtude.”¹⁰⁹ Da mesma maneira que em Aristóteles, está claro para o Doutor Angélico, que é perfeitamente possível haver uma harmonia entre a virtude e a paixão, cabendo à razão a tarefa de intermediá-la. O amor, para Tomás, não só ocupa o primeiro lugar entre as paixões, mas está presente no interior de cada uma delas. O Doutor Angélico aproxima-se também de santo Agostinho, para quem o amor, embora não figurando em sua listagem das paixões, constitui a ideia força em torno da qual todas as paixões se ordenam. Agostinho defende o primado absoluto do amor que está enraizado na natureza do homem. Para os dois doutores, a paixão será considerada boa ou má dependendo do ato de vontade do homem.

1.2 Principais teorias das paixões contemporâneas de Descartes

A literatura envolvendo o tema das paixões desenvolveu-se de tal forma no século XVII que há quem o denomine século das paixões.¹¹⁰ Este fenômeno tem uma explicação: a

¹⁰⁷ Cf. AQUINATIS, 1955b, t. II, q. 24, a. 3 e a. 4. Cf. GILSON, 1998, 121-122.

¹⁰⁸ AQUINATIS, 1955b, t. II, q. 59, a. 5.

¹⁰⁹ Ibid. q. 24, a. 2, concl. ad tertium.

¹¹⁰ “Si le XVIII^e fut le siècle du sentiment, le XVII^e fuit celui des passions. Les traités sur le sujet y sont innombrables; les moralistes s’en soucient, les théologiens s’en préoccupent, les penseurs mondains en

descoberta no século anterior de manuscritos de antigos estoicos.¹¹¹ As traduções desses textos para o latim e língua vernácula e sua difusão pela imprensa, que na época marchava a passos largos, fizeram ressurgir o estoicismo com todo o vigor.

Entre os numerosos estudos sobre as paixões que dominaram a primeira metade do século XVII,¹¹² selecionamos quatro tratados que tiveram maior aceitação do público, tomando por critério de julgamento o número de reedições que alcançaram em curto espaço de tempo. Observaremos também que todos receberam influências, em menor ou maior grau, das teorias sobre as paixões que se originaram e imperaram em séculos anteriores. Merecerão nossa atenção: *Traité de l'amour de Dieu* de São Francisco de Sales, *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets* de Nicolas Coëffeteau, *De l'Usage des passions* de Jean-François Senault, e *Les Charactères des passions* de Marin Cureau de La Chambre.

Além dos quatro tratados acima mencionados, outro estudo será objeto de nossa consideração, antes de alcançarmos o *Tratado das Paixões* de Descartes: *De Anima et Vita*, obra do espanhol Juan Luis Vives, escrita no século anterior (1538), ou seja, cento e onze anos antes de *Les Passions de l'Âme*. Três motivos nos levaram a incluir este autor: primeiro, pelas semelhanças existentes entre seu tratado e o de Descartes; segundo, por ser o primeiro filósofo pós-medieval a não seguir, em sua essência, o modelo escolástico das paixões; e por último, o fato de Vives ser o único filósofo citado por Descartes em *Les Passions de l'Âme*.¹¹³

1.2.1 *Tratado do amor de Deus* de São Francisco de Sales

¹¹¹ débattent dans les salons, les médecins s'y intéressent". (TALON-HUGON, 2002, p. 7).
Ver acima, p. 79, nota n.1.

¹¹² Sem pretender ser exaustivo, Talon-Hugon, além dos tratados que iremos analisar neste capítulo, assinala outros autores que estudaram as paixões, na primeira metade do século XVII, antes do *Tratado* de Descartes: Pierre Charron em *La Sagesse* (1601); Eustáquio de São Paulo em *Manuel* (1609); Jean-Pierre Camus em *Ses Diversités* (1613); Scipion Dupleix em *L'Éthique ou la philosophie morale* (1620). Nicolas Caussin em *La Cour sainte* (1630); Pierre Le Moyne em *Les Peintures Morales* (1640-1643).

¹¹³ DESCARTES, 1999, art. CXXVII.

São Francisco de Sales publicou sua obra *Traité de l'Amour de Dieu* na segunda década do século XVII e, segundo nos informa Rodis-Lewis, entre 1616 e 1620 alcançou, pelo menos, seis edições.¹¹⁴ Um dos assuntos abordado nesta obra é a temática das paixões.

A alma humana, para ele, é indivisível; mas por ser *viva, sensitivel* (sensitiva) e *racional* possui vários graus de perfeição.¹¹⁵ No apetite sensitivo ou sensual existem doze movimentos, todos eles visando ao bem, para adquiri-lo, ou ao mal, para evitá-lo. Enquanto perturbam a alma, são chamados perturbações e, enquanto inquietam o corpo, são denominados paixões.¹¹⁶ As paixões são, portanto, movimentos do apetite sensitivo que surgem da alma sensitiva. Existem no homem em função da encarnação, e só o deixam com a morte do corpo.¹¹⁷

Em relação à enumeração das paixões, apesar de se referir às quatro paixões dos estoicos e de santo Agostinho, adotará a lista de paixões de santo Tomás, com o acréscimo de uma paixão: a satisfação. Inspirando-se ainda em Tomás, divide as paixões em dois grupos: as que estão voltadas para o bem e as que se orientam para o mal. Vejamos como é apresentado por Francisco de Sales o primeiro grupo e como essas paixões se originam. Em primeiro lugar, temos o *amor*, movimento voltado para o bem considerado em si, segundo a bondade natural; se o bem mostra-se ausente, o movimento transforma-se em *desejo*; esta paixão converte-se em *esperança*, quando julgamos poder conseguir aquilo que é desejado; se pensamos não poder obtê-lo, surge o *desespero*; se o conseguimos nasce a *alegria*. No segundo grupo, ele dispõe as paixões voltadas para o mal. Quando o conhecemos, nasce o *ódio*. Se ele se encontra ausente, o sentimento é de *aversão* (fuga); se é inevitável, o movimento é de *temor*; se nos sentimos fortes para enfrentá-lo, surge a *coragem* (audácia); se está presente, ficamos dominado pela *tristeza*; se queremos rejeitá-lo, ou dele nos vingarmos, o sentimento é de *cólera*; se triunfamos sobre ele, brota a *satisfação*.¹¹⁸ Embora a classificação das paixões do bispo de Genebra seja de inspiração tomista, afasta-se da divisão de Tomás, por não classificar as paixões em função dos apetites concupiscível e irascível.¹¹⁹ No entanto, as vê em relação ao bem e ao mal, que na classificação tomista vem em segundo lugar.¹²⁰

Francisco de Sales dará um destaque todo especial ao amor, escolhido não só como a primeira paixão, mas considerado uma paixão excepcional. Podemos falar aqui, como em

¹¹⁴ RODIS-LEWIS, 1999. p. 31.

¹¹⁵ SALES, São Francisco de. **Tratado do Amor Divino**. Trad. de Lauro Ostermann. Petrópolis: Vozes, 1955. p. 62.

¹¹⁶ Cf. Ibid., p. 35.

¹¹⁷ Cf. TALON-HUGON, 2002, p. 58.

¹¹⁸ Cf. SALES, 1955, p. 35.

¹¹⁹ Cf. TALON-HUGON, 2002, p. 59.

¹²⁰ Cf. ibid., p. 59.

santo Agostinho, de um primado do amor. O amor é uma paixão originária, pois precede todas as outras paixões que o têm como fonte e raiz. Só se deseja aquilo que se ama. Alegramo-nos no gozo de uma coisa que amamos. O amor precede também a esperança, pois esperamos o bem que amamos. Precede o ódio, porque odiamos o mal pelo amor que temos ao bem, sendo o mal o seu contrário. O mesmo se dá com todas as outras paixões ou afetos.¹²¹ Dizendo com outras palavras, o desejo é o amor privado de seu objeto; a alegria, o amor realizado, o desespero, o amor desiludido. De acordo com as circunstâncias, o amor torna-se esperança, medo, tristeza.¹²²

Apesar de o amor não figurar na lista agostiniana das paixões, a identificação de Francisco de Sales com o bispo de Hipona, na consideração do amor, torna-se patente sobretudo pelas constantes referências e frequência das citações: “A reta vontade é o amor bom, a vontade má é o amor mau”.¹²³ O amor exerce um domínio de tal maneira sobre a vontade que a torna tal como ele é:

O amor comprehende tudo isso conjuntamente, como uma bela árvore, cuja raiz é a conveniência da vontade ao bem; o pé é a complacência; a haste é o movimento; as procuras, diligências e outros esforços são-lhe os ramos, mas a união e gozo lhe é o fruto.¹²⁴

Para o bispo de Genebra, o homem é movido pelo amor:

O amor é a vida do nosso coração. E, assim como o contrapeso dá o movimento a todas as peças móveis de um relógio, assim também o amor dá à alma todos os movimentos que ela tem. Todos os nossos afetos seguem o nosso amor, e segundo ele, nós desejamos, deleitamo-nos e desesperamos, tememos, animamo-nos; odiamos, fugimos, entristecemo-nos, entramos em cólera, triunfamos.¹²⁵

Francisco de Sales mostra-nos, nesta passagem, como o amor se faz presente em cada uma das paixões por ele listadas. Há uma similaridade com o que se encontra em Agostinho, citado pelo bispo de Genebra, no *Tratado*:

O amor, tendendo a possuir o que ele ama, chama-se cobiça ou desejo; tendo-o e possuindo-o, chama-se alegria; fugindo ao que lhe é contrário, chama-se temor; e se isso que lhe é contrário lhe acontece e ele o sente, chama-se tristeza; e, portanto, essas paixões são más se o amor é mau; boas, se é bom.¹²⁶

¹²¹ SALES, 1955, p. 38

¹²² TALON-HUGON, 2002, p. 59-60.

¹²³ AGOSTINHO, apud SALES, 1955, p. 39.

¹²⁴ SALES, 1955, p. 46.

¹²⁵ Ibid., p. 622-623.

¹²⁶ AGOSTINHO, apud SALES, 1955, p. 38.

Assim como ocorre com os estoicos, Agostinho e Tomás de Aquino, Francisco de Sales admite uma afetividade não passional. Além do movimento das paixões procedentes do apetite sensitivo ou sensual, há também no homem, movimentos do apetite intelectual ou racional a que ele denomina vontade. A estes últimos movimentos, dá-lhes o nome de afetos que se relacionam com objetos que não advêm dos sentidos. Ele assim os exemplifica: muitos filósofos e pagãos se voltaram para Deus, amaram a virtude, as ciências, suas repúblicas; odiaram os vícios, esperaram honras, temeram as censuras, indignaram-se contra os tiranos. Esses movimentos, explica ele, encontram-se na parte racional, pois nem os sentidos, nem, consequentemente, o apetite sensual os têm como objeto. Estes movimentos são, portanto, afetos do apetite racional e não paixões.¹²⁷

Segundo ainda Francisco de Sales, “Temos a liberdade de fazer o bem e o mal; porém escolher o mal não é usar, e sim abusar dessa liberdade”.¹²⁸ Ele recusa a tese estoica da erradicação das paixões e defende o bom uso que se deve fazer delas.¹²⁹

Podemos concluir que Francisco de Sales é fortemente influenciado pelo pensamento agostiniano, mas que o tomismo também se faz presente em sua teoria das paixões. Em nossa análise, abordamos os aspectos ligados à moralidade e deixamos de lado as implicações teológicas suscitadas pelo tema das paixões, no pensamento de Francisco de Sales, como as relações com o pecado, com a graça divina e com a doutrina cristã da redenção.

1.2.2 *Quadro das paixões humanas, de suas causas e de seus efeitos* de Coëffeteau

Nicolas Coëffeteau (1574-1623) é padre dominicano francês, cuja obra *Tableau des passions humaines*, publicada em 1620, atinge, em 1632, sete edições. Segue basicamente, em seu livro, a teoria tomista das paixões, conservando, inclusive, a classificação de onze paixões primitivas, divididas nos grupos: concupiscível e irascível.¹³⁰ Define a paixão como “movimento do apetite sensitivo causado pela apreensão e imaginação do bem ou do mal, seguido de uma alteração que atinge o corpo contra as leis da natureza.”¹³¹ O “movimento” de aproximação do bem e de fuga do mal é uma marca do tomismo, presente na quase totalidade das definições de paixão do século de Descartes.

Em *Tableau des passions*, percebe-se também a influência da tradição médica da época, ao ser considerado por Coëffeteau que a alma é afetada pelas paixões que se originam

¹²⁷ Cf. SALES, 1955, p. 40. Cf. TALON-HUGON, 2002, p. 67.

¹²⁸ Ibid., p. 653.

¹²⁹ Cf. TALON-HUGON, 2002, p. 69.

¹³⁰ Cf. RODIS-LEWIS, 1999, p. 23.

¹³¹ COËFFETEAU, Nicolas apud TALON-HUGON, 2002, p. 8.

dos diversos humores do corpo.¹³² A presença de Platão faz-se sentir pelo uso da imagem da parelha de cavalos e pelas análises sobre o amor.¹³³ Coëffeteau, se de um lado, aproxima-se dos estoicos em suas análises das paixões, inclusive reconhecendo sua malignidade; de outro, posiciona-se contra os estoicos por julgarem as paixões como doenças da alma.¹³⁴ A virtude, para ele, não se opõe à natureza do homem, mas a aperfeiçoa.¹³⁵

1.2.3 *Do uso das paixões* de Senault

Jean-François Senault (1604-1672) padre da Congregação do Oratório, publicou em 1641 a obra *De l'usage des passions* que, no século XVII, alcançou mais de vinte e cinco edições.¹³⁶ A intenção da obra era abordar o problema das paixões como teólogo e moralista. Pelo número de edições, no espaço de sessenta anos, pode-se medir sua aceitação pelo público.

A grande inspiração de Senault foi santo Agostinho, por ele citado abundantemente, como Francisco de Sales também o faz em seu tratado. Todavia, Senault não se limita ao pensamento do bispo de Hipona. De formação tomista, o oratoriano não deixa de recorrer ao autor da *Summa Theologiae*.¹³⁷ Apesar de combater a visão estoica das paixões, o autor de *De l'usage des passions* recebe ainda a influência do neoestoaicismo que se instalou na Europa no século anterior. A obra manifesta um reconhecimento parcial da doutrina do Pórtico, trazendo um grande número de citações de Sêneca, na margem do texto.¹³⁸ O livro torna-se uma mistura de agostinismo, tomismo e estoicismo, levando o autor, em certos momentos, a contradições e oscilações. Percebe-se também que o oratoriano mostra pouca preocupação com o rigor conceitual.¹³⁹

Senault defende a unidade da alma humana: “A alma é una em sua essência e lhe impomos nomes diferentes somente para exprimir a variedade de suas operações”¹⁴⁰. Apesar da defesa da unidade da alma, não só se mostra partidário da tripartição aristotélica da alma

¹³² Cf. TALON-HUGON, 2002, p. 36-38.

¹³³ Cf. Ibid., p. 58.

¹³⁴ Cf. ibid., p. 48.

¹³⁵ Cf. RODOS-LEWIS, 1999, p. 23.

¹³⁶ SIMON, Séverine. L'influence de Saint Augustin et la théorie des passions dans le *Traité de l'usage des passions* de Senault. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence. (Orgs.) **Les Passions Antiques et Médiévaux - Théories et Critiques des Passions**. Paris: Presses Universitaires de France, 2003. v. I. p. 199.

¹³⁷ Cf. SIMON, 2003, p. 200.

¹³⁸ Cf. SIMON, 2003, p. 200.

¹³⁹ Cf. ibid., p. 200 e 204.

¹⁴⁰ SENAULT, apud SIMON, 2003, p. 205.

(nas partes vegetativa, sensitiva, espiritual), mas também adota a divisão platônica de sua parte sensitiva, em concupiscível e irascível.¹⁴¹

O oratoriano define a paixão como “um movimento do apetite sensitivo, causado pela imaginação de um bem ou de um mal aparente ou verdadeiro, que altera o corpo *contra as leis da natureza*”.¹⁴² Natureza, no presente contexto, significa o estado inicial do homem antes do pecado original. Observemos que sua definição é praticamente a mesma apresentada por Coëffeteau.¹⁴³ Destaca o aspecto negativo da paixão. Para ele, todas as paixões originam-se da alma e do corpo. Embora acreditando que haja paixões que estejam mais ligadas ao corpo (as que procedem do concupiscível), e outras, que se mantenham mais ligadas à alma (as que derivam do irascível), a alma é sempre a causa de todas as paixões.¹⁴⁴ Conserva as grandes linhas da classificação das onze paixões de Tomás de Aquino: amor, ódio, desejo, fuga (aversão), esperança, desespero, ardor (audácia), medo (temor), cólera, prazer e dor (tristeza). Na segunda parte de sua obra, estuda cada uma delas, sob o ponto de vista exclusivamente moral, ou seja, o bom e o mau uso das paixões.¹⁴⁵

Há uma hesitação ou ambiguidade do oratoriano ao considerar a relação entre virtude e paixão. Em determinado momento, estabelece uma diferença radical entre a virtude e a paixão. Diz ele que o ardor, enquanto paixão, em se deixando governar pela razão, mudará de natureza, passando de uma simples paixão para uma virtude gloriosa. Em outro lugar de sua obra, a diferença parece ser apenas de grau, ou seja, basta moderar nossas afecções para que se transformem em virtudes. Em outro momento, identifica paixão e virtude ao dizer que o ardor, antes situado na categoria da paixão, é uma “virtude imperfeita”.¹⁴⁶

O título da obra *De l'usage des passions* conduz o autor a formular três questões: O que é preciso fazer? O que se pode fazer? Como fazer? Em resposta às interrogações, o autor explica que o aparecimento das paixões permite que as virtudes sejam exercitadas. As virtudes ficariam ociosas se não existissem as paixões a serem vencidas ou regradas. Como exemplo, mostra que a coragem não seria virtude, se não houvesse o temor; a temperança e continência não teriam valor se não se apresentasse o atrativo da volúpia. As paixões podem tornar-se úteis, constituindo-se “sementes das virtudes”. Visto que têm sua qualidade de uso, as paixões serão boas se a vontade as tornar boas. Como podem estar no princípio do vício, poderão

¹⁴¹ Cf. SIMON, 2003, p. 205.

¹⁴² SENAULT, apud SIMON, 2003, p. 202. (Grifos do autor).

¹⁴³ Ver p. 105, logo acima.

¹⁴⁴ Cf. SIMON, 2003, p. 205. Senault faz uma distinção entre alma e espírito. O espírito é a parte superior da alma; a alma está presa ao corpo, o espírito não. (Nota n. 3 da mesma página).

¹⁴⁵ Cf. RODIS-LEWIS, 1999. p. 23; cf. também SIMON, 2003, nota n. 1, p. 200.

¹⁴⁶ Cf. SIMON, 2003, p. 211 e 212.

também estar no princípio da virtude. O temor poderá servir para nossa segurança se for bem administrado. Da mesma forma, a esperança, se bem regrada, dar-nos-á ânimo para as ações generosas e difíceis. Podemos observar que o bom uso dependerá de sabermos administrá-las e regrá-las. Senault levanta outras questões: como vencer as dificuldades que se nos apresentarem na luta com as paixões? Como fortificar a vontade para exercer seu livre arbítrio e devolver à razão o seu poder? Não há soluções humanas para todos os problemas. Só uma intervenção transcendente poderá ajudar o homem. Só a graça divina dará à vontade a possibilidade de exercer seu livre arbítrio.

Como podemos perceber, *De l'usage des passions* é uma tentativa de conciliar o pensamento agostiniano com o pensamento tomista sobre as paixões e de se posicionar contra o radicalismo dos filósofos do Pórtico que veem as paixões apenas como más e totalmente ausentes do homem sábio e virtuoso. A oscilação de Senault vem prejudicar a clareza de seu pensamento e a precisão de seus conceitos. Sua afinidade com as idéias do bispo de Hipona sobre a matéria, aproxima-o da teoria desenvolvida pelo bispo de Genebra.

1.2.4 *Os Caracteres das paixões* de Cureau de la Chambre

Marin Cureau de la Chambre (1594-1669) é um médico contemporâneo de Descartes que também escreveu sobre as paixões. *Les Charactères des passions*, publicado em 1640, pelo tipo de discurso sobre as paixões, tornou-se um tratado diferenciado dos demais, voltados para a matéria. O número de edições vem comprovar a aceitação da obra em seu tempo.¹⁴⁷ Talon-Hugon observa que o espaço teórico em que a questão das paixões é abordada, na época do lançamento do *Tratado* de Descartes, encontra-se completamente saturado.¹⁴⁸ São palavras da autora: “A obra de Cureau de la Chambre, entre as mais lidas, constitui uma das peças dominantes do pano de fundo sobre o qual se inscreverá a teoria cartesiana [...].”¹⁴⁹

Charactères des passions traz a enumeração tradicional de Tomás de Aquino, em que as onze paixões são apresentadas, e relaciona-as com o movimento dos “espíritos”,¹⁵⁰ mediante longas descrições em que vagas metáforas se sucedem:¹⁵¹ “O Amor os dilata, o Desejo os impulsiona, a Alegria os espalha, a Esperança os mantém firmes, a Audácia os acelera e [...] a cólera os lança em grandes borbotões.”¹⁵² As paixões, para o autor de *Caracteres*, são ações da

¹⁴⁷ Cf. TALON-HUGON, 2002, p. 39.

¹⁴⁸ Cf. TALON-HUGON, 2002, p. 39.

¹⁴⁹ Ibid., p. 39.

¹⁵⁰ Ver parte em destaque da citação longa da p. 67.

¹⁵¹ RODIS-LEWIS, 1999, p. 23.

¹⁵² DESCARTES, apud RODIS-LEWIS, 1999, p. 23.

alma com repercussões somáticas. “Considero a paixão em sua natureza e em sua essência, e, como é um movimento da alma, em toda parte onde reconheço esse movimento, reconheço ali também a paixão [...].”¹⁵³ Sua definição de paixão segue também o modelo tomista onde a paixão é mostrada como uma emoção do apetite em que a alma procura o bem e se afasta do mal.¹⁵⁴

A obra *Les Charactères des passions* faz parte de um projeto mais amplo do autor, intitulado a *Art de connaître les hommes*, parcialmente realizado. A pretensão de Cureau é mostrar que homens cujos traços se assemelham a características de determinada paixão são inclinados a essa paixão; homens que se assemelham a um animal têm a mesma inclinação que ele; Homens que revelam uma beleza feminina são efeminados; mulheres que detêm traços masculinos têm as inclinações dos homens. Aqueles cujos traços faciais se assemelham a povos que vivem sob determinado clima, revelam inclinações desses últimos.¹⁵⁵ O projeto de Cureau evidencia uma fisiognomia.¹⁵⁶ A *Art de connaître les hommes*, que deveria preceder *les Charactères*, só foi aparecer em 1659, quando Descartes já havia falecido.¹⁵⁷

Charactères des passions repete também a doxa médica da época que segue o pensamento de Galeno e de seus discípulos modernos, como Paré. Situa-se entre as obras sobre as paixões que fizeram sucesso na primeira metade do século XVII, contra as quais o *Tratado das paixões* irá se contrapor. É certo que Descartes teve conhecimento da obra de Cureau. Em carta a Mersenne, escrita em 1641, informa que após ter lido seu livro, por duas ou três horas, encontrou apenas “palavras”.¹⁵⁸ Ao ser publicado o *Tratado das Paixões*, o Filósofo deixou orientações para que fosse enviado a Cureau um exemplar da nova obra.¹⁵⁹

O que podemos concluir dessas teorias sobre as paixões de autores contemporâneos de Descartes é que todas elas se encontram fortemente marcadas pela diversidade de influências das doutrinas que as precederam. Todavia, constatamos a predominância da filosofia medieval, pelo viés da religião. Dos quatro autores apresentados, três são sacerdotes católicos. Entretanto, todos os quatro, em suas obras, seguem, em grandes linhas, a teoria escolástica sobre o assunto, situando as paixões, na parte sensitiva da alma, inclusive,

¹⁵³ CUREAU DE LA CHAMBRE apud D'ARCY, Pascale. Introduction. In: DESCARTES. **Les Passions de l'Âme**. Introduction, notes, bibliographie et chronologie par D'Arcy Pascale. Paris: Flammarion, 1996. p. 20.

¹⁵⁴ Cf. TALON-HUGON, 2002, p. 41.

¹⁵⁵ TALON-HUGON, 2002, p. 40.

¹⁵⁶ No francês (1562), Ciência que tem por objeto o conhecimento da personalidade de uma pessoa a partir de sua fisionomia (morfopsicologia). (ROBERT, Paul. **Le Nouveau Petit Robert** - Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française. Texte remanié et amplié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey. Paris: Dictionnaire Le Robert, 2010).

¹⁵⁷ RODIS-LEWIS, 1999, p. 24, nota n. 1.

¹⁵⁸ DESCARTES. **Correspondance**. AT, III, p. 296. (Carta de Descartes a Mersenne, de 28 de janeiro de 1641).

¹⁵⁹ DESCARTES. **Correspondance**. AT, V, p. 454. Carta a l'Abbé Picot, de 4 de dezembro de 1649).

distribuindo-as, à exceção de Francisco de Sales, pelo apetite irascível e o concupiscível que têm sua origem remota na concepção platônica da alma.

1.3 As paixões em Juan Luis Vives

Juan Luis Vives (1492 ou 1493 - 1540), filósofo e humanista espanhol, estudou na Universidade de Paris e foi professor na Universidade de Louvain. Era admirado por Erasmo de Roterdan e Thomas More, grandes humanistas da época, tornando-se amigo de ambos. Entre suas obras filosóficas, inclui-se *De Anima et Vita*, voltada para as paixões, publicada em 1538, ou seja, cento e onze anos antes de *les Passions de l'Âme*, e dois anos antes da morte de seu autor. *De Anima* atingiu várias edições no século XVI.¹⁶⁰ Dos predecessores de Descartes que escreveram sobre as paixões, Vives foi o único citado por ele em *Les Passions de l'Âme*.¹⁶¹

Vives se inscreve na tradição aristotélico-tomista, segundo a qual o homem possui uma alma tripartida (almas vegetativa, sensitiva e racional). Para ele, as paixões são movimentos que procedem da alma sensitiva. Enquanto esta é o lugar das paixões, na alma racional encontra-se a vontade que se mantém absolutamente livre para escolher o bem onde ele se encontre. As paixões se subordinam à vontade da mesma maneira que a alma sensitiva se encontra subordinada à alma racional, hierarquicamente superior. Dada essa subordinação, paixões e vontade participam plenamente para a determinação da ação.¹⁶²

Vives defende uma bondade intrínseca das paixões. Entretanto, como os estoicos, não hesita de qualificá-las como perturbações. Sua “corrupção”, como o pecado encontra-se no próprio homem. Se as paixões podem exercer seu domínio sobre o espírito é porque, no homem, o entendimento ficou obscurecido pelo pecado original.¹⁶³ As paixões “são verdadeiras perturbações e verdadeiros desregramentos, como se o espírito não mais exercesse seu domínio e cedesse sob o poder de uma força desconhecida.”¹⁶⁴ Para Vives, as grandes agitações causadas pelas paixões ocorrem por conta da ignorância humana, fruto do pecado original, cuja causa é o conhecimento orgulhoso. O homem quis se igualar a Deus

¹⁶⁰ Cf. DICIONÁRIO DE FILOSOFIA DE CAMBRIDGE. Dirigido por Robert Audi. Tradução de Edwino Aloysius Royer; João Paixão Netto et Al. São Paulo: Paulus, 2006. p. 985. Cf. RODIS-LEWIS, 1999, p. 24, nota n. 2. Nessa mesma nota, Rodis-Lewis informa que, posteriormente, *De anima* foi juntada a outras obras do autor para compor o t. III de *Opera omnia* - Valência, 1782.

¹⁶¹ Cf. DESCARTES, 1999b, Art. CXXVII.

¹⁶² Cf. ZARAGOZA, Marina Mestre. La théorie des passions de Juan Luis Vivès. In: MOREAU, Pierre-François. (Org.). **Les Passions à l'Âge Classique** – théories et critiques des passions Paris: Presses Universitaires de France, 2006. v. II. p. 30, 34-36.

¹⁶³ Cf. ZARAGOZA, 2006. p. 37.

¹⁶⁴ VIVÈS, Juan Luis apud ZARAGOZA, 2006, p. 37.

pelo conhecimento e, como consequência, sobreveio a ignorância.¹⁶⁵ Constatamos aí a influência de Agostinho.¹⁶⁶

Vives, em sua enumeração das paixões, afasta-se da classificação tradicional de Tomás de Aquino, que distribui as paixões entre os apetites concupiscível e irascível, cujo modelo se estendeu pelos séculos seguintes, até alcançar o *Tratado* de Descartes. Na classificação do filósofo espanhol, as paixões concernem ao bem ou ao mal, tendo como reação a busca do bem, a fuga do mal ou a luta contra o mal. Tanto o bem como o mal podem ser: presente, futuro, passado ou possível. O movimento que nasce da complacência que se segue pelo conhecimento do bem afirma-se como amor; a obtenção do bem presente faz surgir a alegria. O desejo é a busca do bem futuro. Os movimentos contrários são: o ódio, a tristeza e o temor, enquanto se relacionam com o mal que nos choca, fere-nos no presente, ou nos ameaça. A ira, a inveja e a indignação se erguem contra um mal presente; e a confiança e a audácia concernem a um mal futuro. Sob a dependência dessas paixões primitivas alinham-se algumas espécies: o favor, o respeito, a misericórdia surgem do amor; o prazer, da alegria; a esperança, do desejo. Na Classificação tomista das paixões, a esperança e o desejo pertencem a apetites diferentes. Observemos que em Vives, a esperança é vista como uma variação do desejo. O orgulho é um misto de alegria, desejo e confiança. Todas as paixões se estendem ao passado e ao futuro.¹⁶⁷

Vives coloca a veneração em relação à admiração que para ele não se constitui uma paixão como em Descartes. Relacionada com o amor encontra-se também a compaixão. Esta relação das paixões não pode ser considerada exaustiva.¹⁶⁸ Para o filósofo espanhol, As paixões também se definem em relação umas às outras, com exceção do amor, pois, todas decorrem dele. Não há barreira entre as paixões que se voltam para o bem e aquelas que se voltam para o mal. O amor, que é a paixão por excelência, poderá dar lugar ao ciúme, ao ódio, à ira, bem como à tristeza, e ao temor, quando a coisa amada não é atingida. As paixões podem ainda se atenuar, moderar-se ou se destruir entre si. Assim uma grande alegria, a compaixão e o medo atenuam o ciúme; o ciúme, por sua vez, poderá destruir o amor; a tristeza dissipar-se-á com uma grande alegria. Podem também aumentar em relação uma à outra; A confiança fará aumentar o desejo.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Cf. ZARAGOZA, 2006, p. 37-38.

¹⁶⁶ Ver p. 94 desta nossa pesquisa.

¹⁶⁷ Cf. RODIS-LEWIS, 1999, p. 24-25.

¹⁶⁸ Cf. ZARAGOZA, 2006, p. 41-42.

¹⁶⁹ Ibid., p. 41-43.

Só em anos mais recentes, vem sendo foco de atenções a obra de Vives escrita em latim, não tendo sido ainda traduzida para o francês.¹⁷⁰

Nosso próximo capítulo voltar-se-á para a última obra de Descartes *Les Passions de l'Âme*. Procederemos a uma análise mais geral de seu conteúdo, explorando sobretudo o novo enfoque que será dado às paixões, examinando sua natureza e sua classificação. Não deixaremos de compará-la com as teorias das paixões analisadas acima, para que possamos avaliar com mais segurança a obra de nosso filósofo. Verificaremos o que ele incorporará dessas teorias à sua nova concepção de paixão, e em que ele se apresenta como inovador. Por fim, estabeleceremos um elo de continuidade entre as paixões e a moral cartesiana, que será o objeto específico do outro capítulo que se sucederá, o último de nossa tese.

¹⁷⁰ Cf. RODIS-LEWIS, 1999, p. 24, nota n. 2.

2 TRATADO DAS PAIXÕES DE DESCARTES

No final de 1649, Descartes ao deixar a Holanda para fixar residência na Suécia, a convite da rainha Christina, entrega ao público a última obra por ele publicada: *Les Passions de l'Âme*. Por informação de Baillet, o texto começou a ser redigido, no final de 1645, ou seja, no início do inverno.¹ Em abril do ano seguinte, a princesa Elisabeth, em carta ao Filósofo, menciona o *Tratado* (incompleto, em cerca de um terço), cuja cópia manuscrita lhe fora entregue pelo autor.²

Um conjunto de fatores tornou-se decisivo para que Descartes intensificasse suas pesquisas visando a um aprofundamento do conhecimento sobre as paixões. A princesa Elisabeth da Boêmia, fervorosa discípula do Filósofo, vinha enfrentando com sua família uma série de problemas e infortúnios que vieram afetar seriamente sua saúde. Descartes, preocupado com a jovem princesa e ao mesmo tempo impressionado com sua extraordinária cultura, estabeleceu um frutífero diálogo com a jovem palaciana, através da troca de cartas. Os assuntos relacionavam-se com o sumo bem, as paixões, a moral em geral. As inteligentes perguntas da princesa, os contínuos questionamentos, sua sede de saber, somados à sua frágil saúde intensificaram a correspondência entre ambos. No entanto, as respostas do Filósofo, no campo da psicofisiologia e da moral, ilustradas com a doxa da época, não se revelaram suficientes para atender à demanda da jovem interlocutora. Esta realidade descrita, juntamente com a afeição de nosso filósofo pela jovem princesa o estimularam a uma busca de soluções fora das vias tradicionais, resultando no “pequeno tratado” redigido no inverno de 1645-1646.

2.1 Por que uma obra sobre as paixões?

No período compreendido entre abril de 1646 e novembro de 1647, o *Tratado das Paixões*, ainda inconcluso, é mencionado na troca de correspondência ocorrida entre Descartes, a princesa Elisabeth, Chanut e a rainha Christina.³ Entretanto, este fato não nos dá o direito de concluir que o manuscrito que esteve nas mãos desses amigos de Descartes

¹ Cf. BAILLET, 1946, p. 228. A informação de Baillet mostra-se coerente com o que Descartes afirma a Chanut: “Tenho escrito neste inverno um pequeno *Tratado sobre a Natureza das Paixões da alma*, sem ter, no entanto, o desejo de publicá-lo”. (Carta a Chanut, de 15 de junho de 1646. DESCARTES. *Correspondance*. AT, IV, p. 442).

² Ver nota n. 18 da p. 65 deste nosso estudo. Cf. DESCARTES. *Correspondance*. AT, V, p. 353-354. (Carta a Clerselier de 23 de abril de 1649). Cf. também RODIS-LEWIS, 2009, p. 68.

³ Ver nota n. 18 da p. 65.

tivesse como destino final a publicação. Segundo Baillet, o desejo de Descartes, em relação ao *Tratado*, “não era fazer alguma coisa completa que merecesse ser publicada, mas somente que o levasse a se aperfeiçoar em moral, para seu próprio esclarecimento, e para ver se sua física poderia lhe servir tanto quanto ele esperara, para estabelecer os fundamentos certos da moral.”⁴ Sabe-se ainda que, em novembro de 1646, quando já existia o manuscrito do *Tratado*, nosso filósofo manifesta o desejo de abster-se de “fazer livros”.⁵

A primeira metade do século XVII é atropelada por inúmeros tratados sobre as paixões, como já mencionamos anteriormente. Alguns deles, os mais representativos, acabamos de analisá-los no capítulo anterior. Cabe-nos a pergunta: será que este fato não terá exercido alguma influência em nosso filósofo, levando-o a ofertar também ao público uma teoria sobre as paixões, contrariando sua intenção de não mais publicar, e passar assim a fazer parte do rol dos intelectuais do século XVII preocupados com as paixões? Além do mais, o assunto paixão já era objeto de suas reflexões, desde a época de La Flèche, quer na leitura dos escritores latinos, como Cícero e Sêneca, quer no estudo de filosofia, em textos como o *Manual de Eustáquio de São Paulo*, que também contemplava a análise tomista das paixões.⁶

Entretanto, se nos detivermos em seus primeiros escritos que ficaram sob a forma de manuscritos, como *Compêndium Musicae*, *Studium Bonae Mentis*, *Cogitationes Privatae*⁷ e nas primeiras publicações, por ele realizadas, de suas obras: *Discours de la Méthode & Essais* e *Meditationes de Prima Philosophia*⁸, concluiremos que a problemática das paixões não aparece como objeto de seu interesse. Em *Compêndium Musicae* e *Cogitationes Privatae* o sentimento, como paixão, é apenas mencionado.⁹ Nos escritos como *Traité de l'Homme*¹⁰ e *Principia Philosophiae*,¹¹ o assunto paixão é abordado no contexto de temas versando sobre fisiologia. No entanto, nestes dois últimos textos, apesar de a matéria paixão apresentar certo nível de desenvolvimento, Descartes limita-se simplesmente a repetir a doxa da época, a

⁴ BAILLET, 1946, p. 228, t. I. Ver nota n. 1, acima, o que Descartes fala a Chanut sobre a publicação do *Tratado*.

⁵ “Je crois que le mieux que je puisse faire dorénavant, est de m’abstenir de faire des livres; et ayant pris pour ma devise:

*Illi mors gravis incubat,
Qui, notus nimis omnibus,
Ignotus moritur sibi,*” (grifos de Descartes).

DESCARTES, 1955, p. 239. (Carta a Chanut, de 01 de novembro de 1646). Estes versos de Sêneca, que Descartes os toma por lema, são citados também por Baillet que os traduz por uma condenação para aqueles que procuram ser conhecidos pelos outros, sem serem conhecidos por si mesmos. (Cf. BAILLET, 1946, p. 282. t. I).

⁶ Cf TALON-HUGON, 2002, p. 14.

⁷ Todos anteriores a 1623.

⁸ Publicados em 1637 e 1641, respectivamente.

⁹ Ver página 62, desta nossa pesquisa.

¹⁰ Interrompido em 1633 e publicado após sua morte, em 1664.

¹¹ Publicado em 1644.

ponto de declarar à princesa Elisabeth, em 1646, como já mencionamos, que as paixões constituíam um assunto por ele ainda não estudado.¹²

A nosso ver, a intenção primeira de Descartes, ao escrever o *Tratado*, foi atender de imediato aos constantes questionamentos postos pela princesa da Boêmia, já por nós mencionados. Descartes confessa-lhe que as paixões constituíam uma matéria que jamais havia estudado, promete-lhe aprofundar-se no assunto, e pede-lhe algum tempo. Em várias cartas, o Filósofo adianta-lhe os resultados de sua investigação sobre as paixões.¹³ Provavelmente, por motivos óbvios, Elisabeth foi a primeira pessoa a ler o texto, ainda incompleto, sob a forma de manuscrito. Posteriormente, por intermédio de Chanut, uma cópia do *Tratado*, não ainda em sua forma definitiva, foi também enviada à rainha Christina, juntamente com seis cópias de cartas que o Filósofo escrevera para a princesa Elisabeth, todas de 1645, versando sobre o Soberano Bem, e algumas entre elas, abordando também questões relacionadas com as paixões.¹⁴

Como podemos perceber, em determinada época e dadas certas circunstâncias, houve uma preocupação de Descartes em discutir o tema das paixões com alguns de seus discípulos e o meio escolhido foi a correspondência. Chegou mesmo a enviar, como acabamos de ver, a um deles, cópias de cartas que havia endereçado a outro, onde os assuntos paixão e moral eram abordados. A elaboração de um texto que condensasse e impusesse certa sistematização a questões afins (paixão e moral) apresentou-se-lhe como uma necessidade e uma solução mais simples, vindo a se materializar no *Tratado* que, inicialmente, passou a circular em um grupo bem restrito de discípulos.

2.2 As paixões e o *cogito*

Ao considerarmos a maneira como o Filósofo irrompe no mundo da filosofia e ao examinarmos as obras por ele publicadas antes do *Tratado das Paixões*, somos levados a julgar que um estudo sobre as paixões situava-se fora de suas cogitações.

¹² Cf. DESCARTES, 1955, p. 134. (Carta a Elisabeth, maio de 1646). Ver ainda p. 67-68, desta pesquisa.

¹³ Cf. DESCARTES, 1955, p. 87, 101-103, 115, 134, 140.

¹⁴ Ver também a nota n. 18 da p. 65, onde são mostrados maiores detalhes.

A erupção do *cogito, ergo sum*, na obra cartesiana,¹⁵ guarda uma semelhança com o que será narrado, exatamente trezentos anos depois, nos escritos de Teilhard de Chardin, quando ele descreve o início da *Noosfera* que se dá com o despontar do homem na escala evolutiva:

[...] Alguma coisa, em algum lugar, certamente se acumula, prestes a surgir por um outro salto à frente. O quê? E onde? [...] Aqui e acolá a tensão *psíquica* aumenta [...]. Nos primatas, a evolução trabalhou diretamente no *cérebro* [...]. Depois de haver subido, durante milhares de anos, por sob o horizonte, num ponto estritamente localizado, vai agora romper uma chama – O *pensamento* está aí!¹⁶

O trecho de Chardin, transcrito acima, mostra o surgimento do homem, como *ser pensante*, ponto culminante da cadeia evolutiva. Em *Discours*, na intuição súbita do *cogito, ergo sum*, temos o *pensar* e o *ser* constituindo uma identidade e princípio que continua valendo no presente.¹⁷

O interesse tardio de Descartes pelas paixões, revelado com a publicação do *Tratado*, algumas semanas antes de sua morte, à primeira vista, parece destoar do conjunto de sua obra. Michel Meyer, na introdução em uma edição de *Les Passions de l'Âme*, lança a seguinte indagação: “O que levou o pai do racionalismo moderno, o fundador da geometria analítica, o homem do *Discours de la Méthode*, a se interessar por algo que parece ser o irracional por excelência, as paixões”? No mesmo texto, ele responderá sem hesitar: “Longe de ser fruto do acaso ou de um capricho, o tratado é verdadeiramente uma peça fundamental do edifício cartesiano, ainda que esta afirmação possa surpreender a mais de um.”¹⁸

Em *Méditations II*, Descartes define o *cogito* como uma *coisa pensante (res cogitans)*, ou seja, consciência que reflete sobre si mesma, desvinculada de qualquer sensibilidade, pura intelectualidade. “Eu sou, precisamente falando, uma coisa que pensa, isto é, um espírito um entendimento ou uma razão.”¹⁹ Explicando esta afirmação de Descartes,

¹⁵

“Pensei que era necessário [...] rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar [...]. Resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito, não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. [...]. Enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E notando que esta verdade; eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa [...] julguei que podia aceitá-la, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava. (DESCARTES. *Discours de la Méthode*. AT, VI, 31-32).

¹⁶ CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O Fenômeno Humano**. Apresentação de Dom Paulo Evaristo Arns. Introdução, tradução e notas de José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 167 e 172. (Grifos nossos).

¹⁷ Cf. HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Prólogo de José Ortega y Gasset. Advertencia de José Gaos. Traducido del alemán por José Goes. Madrid: Alianza Editorial, 1989. p. 684.

¹⁸ MEYER, 1990, p. 5.

¹⁹ DESCARTES, **Méditations**. AT, IX-1, p.21.

Meyer acrescenta: “Eu me penso enquanto estou pensando e me penso portanto como ser pensante [...]. O *Cogito* não é somente um pensamento, mas também, por sua natureza mesma, pensamento do pensamento, consciência ou reflexão.”²⁰

A dúvida foi o ponto de partida para o *cogito*. Todavia, Descartes poderia também ter dito: “eu sinto” ou “eu quero”. Podemos nos enganar quanto ao que sentimos, mas o *pensar que sentimos* não deixa de ser um pensamento verdadeiro, pois sentir ou pensar são formas de consciência e de reflexão. A consciência de si é também um pensar que pode assumir modalidades diversas.²¹

O impacto do mundo sensível sobre a *res cogitans* dá-se de tal forma que o autor de *Méditations* não tardará a redefinir a realidade pensante; e o faz na página seguinte da mesma Meditação: “[...] o que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina e que sente”.²² Ainda em *Méditations II*, acrescenta: “[...] isto que em mim se chama sentir [...] não é outra coisa senão pensar”.²³

Observemos que, nessa nova forma de conceber as atividades do pensar, Descartes inclui as sensações que, nessa etapa de seu caminho meditativo, constituem uma mera aparência, não implicando ainda o reconhecimento da realidade material, inclusive do próprio corpo. “Se as coisas que vejo não existem, é, portanto, falso que as vejo, mas é verdade que acredito vê-las, ou me parece que as vejo.”²⁴

Em *Méditation VI*, vai surgir em Descartes a convicção da existência das coisas corpóreas e da estreita relação entre a alma e o corpo, a ponto de formarem um único todo. A partir de agora, o sentir e o imaginar, antes restritos ao domínio do pensamento, deixam de ser uma simples aparência para se tornarem representações de uma realidade exterior corporal. Em lugar de: “é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço”,²⁵ Descartes poderá agora afirmar: eu vejo, eu ouço e me aqueço.

Deparamo-nos, portanto, com um problema. Antes, a consciência tinha só a si, como objeto. Agora, ela passa a ter também como objeto a realidade externa ou realidade corpórea. Descartes reconhece que além dos conhecimentos voluntários próprios do espírito, existem representações involuntárias provindas do exterior que se insinuam na alma por intermédio do

²⁰ MEYER, 2007, p. 188.

²¹ Cf. MEYER, 2007, p. 189.

²² DESCARTES, *Méditations*. AT, IX-1, p. 22.

²³ Ibid., p. 23.

²⁴ SCRIBANO, Emanuela, *La Nature du Sujet*. In: ONG-VAN-CUNG, King Sang. (Org.). **Descartes et la Question du Sujet**. Paris: PUF, 1999. p. 50.

²⁵ DESCARTES, *Méditations*. AT, IX-1, p. 23.

corpo a que está ligada. O mundo exterior exerce, portanto, um impacto sobre o espírito mediante o corpo. Nem tudo que está em meu interior é fruto de uma consciência que reflete. Eis o dilema a ser enfrentado por Descartes: Se, por um lado, ele aceita uma consciência que se apoia numa realidade exterior e corpórea, o *cogito*, que é afirmado como uma imanência da consciência em si mesma, é posto por terra. Por outro, se rejeita esta nova forma de consciência provinda do exterior mediante os sentidos, cairá na incoerência de um inatismo radical e insustentável.²⁶

Meyer levanta a questão: como explicar esta parte não consciente de nosso espírito? Para não falar de consciência inconsciente, Descartes encontrará a resposta nas paixões. A paixão é uma consciência voltada para o exterior, indo buscar nos impulsos sensíveis a matéria de seus pensamentos. Preferirá usar a denominação “paixões da alma” e não o nome consciência.²⁷ A paixão é uma espécie de “consciência sensível” ou “corporal”, se é que podemos assim nos expressar. É o contingente, o possível, o inesperado; isto que não pensávamos que acontecesse. A alma se sente invadida, é tomada de surpresa. Para Descartes, a alma em suas paixões é totalmente passiva.²⁸ Elas não têm a alma como sede, mas chegam à alma, tendo o corpo como origem. São “percepções que se referem somente à alma [...] cujos efeitos sentimos como na alma mesma”.²⁹ As paixões são ações do corpo sobre a alma e não o contrário, como queria toda a tradição que o antecede. Enfim, Descartes toma consciência da importância fundamental das paixões para o equilíbrio de seu sistema.

2.3 A consciência de si e a consciência sensível

Como vimos, a existência de uma realidade exterior corpórea traz um problema para o *cogito*. A consciência, que antes era pura interioridade, encontra-se agora dividida. Ao lado desta consciência de si, que só tem por objeto a interioridade do *cogito*, passa a existir uma consciência que é pura exterioridade, voltada para o mundo sensível, podendo ser chamada “consciência sensível” ou “consciência externa”. Na primeira destas consciências, situa-se a

²⁶ Cf. MEYER, 2007, p. 196.

²⁷ Cf. MEYER, 1990, p. 9-10. Cf. MEYER, 2007, p. 213.

²⁸ Santo Tomás, como seguidor de Aristóteles, diz que sofrer é próprio da matéria. Neste sentido, a alma, como forma do corpo, não pode sofrer paixões, ou seja, nela não há paixões. Ela, como forma, é agente; e o corpo, como matéria, é paciente. Como explicar a denominação “paixões da alma” empregada pelo próprio Tomás? Ele explica que se a paixão afeta a alma, isto só poderá acontecer *per accidens* (accidentalmente), enquanto ela está unida ao corpo; daí a expressão: “paixões da alma”. É o homem enquanto composto de corpo e alma que experimenta as paixões. O hilemorfismo permite, no tomismo, que o problema seja contornado. (Ver explicação mais detalhada nas p. 84-86 desta pesquisa). Cf. MEYER, 2007, p. 214; Cf. MEYER, 1990, p. 10.

²⁹ DESCARTES, 1999b, Art. XXV.

racionalidade, a reflexão. Na segunda, encontraremos o irracional, a irreflexão, ou seja, as aparências, os enganos, as contingências, o campo minado das paixões. Ao lado das representações que têm como origem a própria alma, há aquelas que nela se insinuam, tendo o corpo como fonte.³⁰ As paixões, a princípio, podem ser vistas como fenômenos que vêm perturbar a tranquilidade do reino de um *cogito* desencarnado.

Surge-nos a questão: como Descartes dará conta dessa cisão no interior do espírito, ele que abandonou as divisões da alma defendidas pelos filósofos antigos e medievais, bem como os apetites irascível e concupiscível onde se situavam as paixões na teoria tomista?

Ao duvidar que eu duvido, ou, ao pensar que eu penso, penso, necessariamente. Pois duvidar é também pensar.³¹ Entretanto, ao pensar que amo, posso me enganar quanto às coisas que eu penso, ou seja, quanto ao conteúdo de meu pensamento, mas não posso me enganar sobre o fato de eu pensar e de pensar sobre algo. Pensar e pensar que se pensa formam uma identidade. Todavia, amar e pensar que se ama já não é a mesma coisa; estes dois atos remetem a dois diferentes níveis de consciência. O primeiro denota a sensibilidade; situa-se na “consciência sensível”, é puramente contingencial, não nos garantindo uma certeza. O segundo reflete a consciência que temos quando existe uma consciência do objeto.³² É a consciência que se debruça sobre si mesma, garantindo-nos uma certeza apodíctica.

Pensar ou sentir a paixão são formas de consciência, de reflexão. Podemos nos enganar quanto ao que sentimos, mas o ato de sentir é também pensar. O sentir goza da mesma certeza apodíctica da verdade do *cogito*. “Não vejo também nenhuma dificuldade em entender que as faculdades de imaginar e de sentir pertençam à alma, visto que são espécies de pensamentos”.³³ Para Descartes, há nos sentimentos uma certeza tão indubitável quanto a verdade do interior do *cogito*.

Alquié, comentando o art. 26 do *Tratado*, esclarece-nos:

O caráter subjetivo da paixão poderá nos levar a um engano quanto à sua causa, mas não quanto à sua existência. A evidência da paixão participa, nisto, daquela do *cogito*. Se eu me sinto triste, minha tristeza pode repousar em falsas razões, e posso ignorar suas causas corporais, mas em todo caso, permanece certo que estou triste.³⁴

³⁰ Cf. MEYER, 1990, p. 10.

³¹ Cf. DESCARTES, *Méditations*, AT, IX, p. 22.

³² Cf. MEYER, 1990, p. 12.

³³ DESCARTES. *Correspondance*. AT, III, p. 479. (Carta de Descartes a Gibieuf, de 19 de janeiro de 1642). Ver também DESCARTES. *Méditations*. AT, IX, p. 22.

³⁴ ALQUIÉ, Ferdinand. In: DESCARTES. *Oeuvres Philosophiques*. (1643-1650). Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Paris: Garnier, 1998. t. III. p. 973, nota n. 2.

Descartes ao ter-se dado conta da realidade das paixões tirou o *cogito* de uma condição solipsista de seu isolamento extremo inicial.³⁵ O fenômeno passional é uma consequência da encarnação do espírito; e sua presença no composto humano determinará limites para o *cogito*, livrando-o de um inatismo radical.

A teoria cartesiana das paixões – exposta no *Tratado* – encontra-se em perfeita sintonia com a metafísica das *Meditações*. Vem complementar a metafísica de Descartes presente, sobretudo, nas *Meditações II* e *VI*, permitindo uma melhor explicitação da verdade do *cogito*.

Descartes diz-nos no *Tratado* que as paixões, enquanto sentimentos, encontram-se tão interiores à alma que lhe é impossível senti-las sem que sejam realmente tais como ela as sente.³⁶ O que percebemos aí, nada mais é do que uma reafirmação do que encontramos em suas *Meditações Metafísicas*, mais precisamente, em *Méditations VI*:

A natureza me ensina que também por estes sentimentos de dor, de fome, de sede, etc., que não estou alojado em meu corpo, assim como um piloto em seu navio, mas que, além disso, estou a ele conjugado muito estreitamente e de tal maneira confundido e misturado, que componho com ele um único todo.³⁷

A paixão, no dizer de Meyer, é “o corpo na alma”.³⁸ A grande preocupação de Descartes é consolidar sua concepção da união da alma e do corpo, peça fundamental de sua metafísica e de seu sistema Corpo e alma, embora sendo duas realidades distintas, tudo se passa como se alma e corpo fossem apenas um, este Um que é objeto de estudo da moral.³⁹

2.4 A intenção de tratar das paixões como físico

Como já mostramos acima, não fazia parte dos planos de Descartes tornar públicas suas investigações sobre as paixões que resultaram no “pequeno tratado” – elaborado no inverno de 1645-1646 – e que fizera circular entre alguns de seus discípulos. Entretanto, amigos de Paris, a partir de 1648, solicitaram-lhe a publicação.⁴⁰ Em sua segunda Carta-Prefácio da nova obra *Les Passions de l'Âme*, diz-nos o Filósofo: “Meu intuito não foi

³⁵ “Percebi que eu era uma substância cuja essência ou natureza não é senão pensar, e que para ser, não há necessidade de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material.” (DESCARTES, **Discours de la Méthode**. AT, VI, p. 33.

³⁶ Cf. DESCARTES, 1999b, Art. XXVI.

³⁷ Cf. DESCARTES, **Méditations**. AT, IX-1, p. 64.

³⁸ Cf. MEYER, 2007, p. 197.

³⁹ Cf. MESNARD, 1936, p. 224.

⁴⁰ Cf. ALQUIÉ, 1998, p. 941. t. III.

explicar as paixões como orador, nem como filósofo moral, mas somente como físico”.⁴¹ O que o autor do *Tratado* nos quer fazer entender? Ao mencionar o termo orador, estaria se referindo a antigos filósofos como Cícero e Sêneca. Apesar de sua grande admiração por esses pensadores morais, desde os tempos de Colégio até o final de sua vida,⁴² tece também suas críticas aos filósofos do Pórtico. É a eles que se refere em *Discours*, sua primeira publicação:

Eu comparo os escritos dos antigos pagãos que tratam dos costumes, a palácios soberbos e magníficos, edificados apenas sobre a areia e sobre a lama. Elevam muito alto as virtudes e as fazem parecer estimáveis acima de todas as coisas que constituem o mundo. Mas não ensinam bastante a conhecê-las e, muitas vezes, o que denominam por tão belo nome, não é senão uma insensibilidade, ou um orgulho, ou um desespero, ou um parricídio.⁴³

Possivelmente, o autor do *Tratado* tem também em mente oradores modernos lidos por ele, como Justus Lipsius que, embora suas obras sejam ricas de conteúdo, mantém o modo oratório no estilo.

Pela expressão filósofo moral, o que se encontra na mente de Descartes é a moral neoestoaica tão cultivada em sua época, bem como a moral tomista que conhecera, sobretudo, mediante o manual de Eustáquio de São Paulo e através dos tratados que lhe são contemporâneos, como o de São Francisco de Sales e o de Senault. Ainda que o conteúdo moral desses escritos o tenham atraído em determinados momentos, na prática, manifestaram-se insuficientes.

Mas o que o leva a dizer que irá tratar das paixões como físico? Antes de tudo, faz-se necessário entendermos qual o conteúdo dado por ele ao termo físico. “Estou resolvido a explicar todos os fenômenos da natureza, isto é, toda a Física”.⁴⁴ Para Descartes, o objeto da física engloba toda a natureza, compreendendo os seres vivos (plantas, animais e o homem) e os fenômenos que hoje denominamos físicos, químicos, mineralógicos, magnéticos e atmosféricos. Em relação ao homem, exclui os aspectos da psicologia humana, que atribui à substância pensante.⁴⁵ Quanto ao termo fisiologia, no século XVII e em parte do século XVIII, apresentava dois sentidos: o primeiro significava a natureza em geral, ou seja, o mesmo que física. O segundo indicava a parte da medicina que explicava a natureza do corpo humano,

⁴¹ DESCARTES. *Les Passions de l'Âme*. AT, XI, p. 326.

⁴² No decorrer de nossa pesquisa, fizemos inúmeras referências à presença desses pensadores nas várias etapas da vida de nosso autor.

⁴³ DESCARTES. *Discours de la Méthode*. AT, VI, p. 7-8.

⁴⁴ DESCARTES. *Correspondance*. AT, I, p. 70. (Carta a Mersenne, de 13 de novembro de 1629).

⁴⁵ Cf. HATFIELD, Gary. A fisiologia de Descartes e a relação desta com sua psicologia. In: COTTINGHAM, John (Org.). DESCARTES. Trad. de André Oídes. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009. p. 405.

aplicando a teoria da natureza em geral. Em ambos os sentidos, a palavra fisiologia possuía, no tempo de Descartes, um significado mais amplo do que aquele considerado em nossos dias.⁴⁶ O vocábulo psicologia, embora tenha surgido no século XVI, foi raramente usado durante o século XVII; Descartes jamais o empregou. Embora o nome fisiologia só tenha sido por ele mencionado explicitamente duas vezes em seus escritos, e no sentido médico,⁴⁷ vários estudos em que fala de funções das partes do corpo, sobretudo *L'Homme*, podem ser denominados estudos fisiológicos.⁴⁸

Descartes estendia sua abordagem mecanicista da natureza à sua fisiologia médica. Diferentemente dos fisiologistas anteriores, que falavam de *poderes*, *faculdades*, *formas* ou *entidades incorpóreas*, o autor do *Tratado*, em sua fisiologia, concebia a matéria em movimento, organizada para constituir a máquina corpórea.

Mesmo que não tenha usado a palavra psicologia, nem em suas obras, nem em sua correspondência, tratou da percepção sensorial e de outros fenômenos psicológicos, sobretudo no estudo das paixões.⁴⁹

Escrever sobre as paixões como físico significa, portanto, encará-las em sua dimensão somática. No entanto, não foi dessa maneira que as paixões foram tratadas durante toda a tradição médica, passando por Galeno, Paré e também Cureau de la Chambre, contemporâneo de Descartes, cujos nomes já foram por nós mencionados? Não foi essa a abordagem também por ele desenvolvida em seu *Tratado do Homem* e no parágrafo 190 de *Principia Philosophiae*? O que o autor do *Tratado das Paixões* está nos revelando de novidade, ao dizer que irá explicar as paixões como físico?

A leitura do *Tratado* nos reserva uma surpresa. Desde a I Parte, poderemos verificar que o autor parece contrapor-se à proposta por ele expressa na Carta-Prefácio de *Les Passions de l'Âme*, ou seja, explicar as paixões somente como físico. Os limites por ele estabelecidos foram largamente ultrapassados, sobretudo nas II e III Partes. As análises de cunho psicológico e moral misturam-se com as exposições físicas ou fisiológicas.

É preciso que se tenha em vista que, quando o autor do *Tratado* fala da física, está falando de uma nova física. A física médica ou a fisiologia de Descartes não é mais a de Galeno e seus seguidores. O organicismo cartesiano apoia-se em novas bases. Essa mudança começou a se operar desde suas obras *L'Homme* e *Principes*. Nestes textos, Descartes expõe sua concepção organicista inspirando-se no tomismo, mas dando-lhe nova forma. Como

⁴⁶ Cf. HATFIELD, 2009, p. 409-410.

⁴⁷ Cf. DESCARTES. *Correspondance*, AT, III, p. 95 e AT, IV, p. 240.

⁴⁸ HATFIELD, 2009, p. 409-412; Cf. DESCARTES. *Correspondance*. AT, I, p. 263; AT, II, p. 525; AT, IV, p. 566; AT, V, p. 261.

⁴⁹ Cf. HATFIELD, 2009, p. 412.

explica Talon-Hugon, nos textos citados, o Filósofo mistura a exigência de positividade da nova física com reminiscências das análises tradicionais, entrecruzando-se as visões do “físico” e do metafísico.⁵⁰

Pelo que acabamos de expor, podemos perceber a dificuldade de Descartes em se restringir só ao físico, ou ao puramente fisiológico. As hesitações, as retomadas, as sucessivas sistematizações que podem ser observadas no *Tratado*, revelam-nos os problemas enfrentados por Descartes e a importância dada por ele à busca de soluções.⁵¹

Estamos de acordo com a interpretação apresentada por Talon-Hugon sobre a intenção de Descartes de “tratar das paixões somente como físico”. Segundo a autora, Descartes, ao fazer esta afirmação, não tinha em vista apenas uma física das paixões, resguardando-se da psicologia e da moral. Se este fosse seu intento, a leitura do *Tratado* desmentiria totalmente o projeto do autor. A leitura de Talon-Hugon sobre o que está expresso na segunda Carta-Prefácio, de sua última obra, é que o Filósofo pensou poder construir uma etiologia das paixões inteiramente somática.⁵²

É preciso compreender que o projeto em si é uma coisa, e que possa ser concretizado é outra. Descartes acreditou poder apoiar-se em uma causalidade das paixões totalmente somática, quando ele mesmo sabia que as paixões são uma decorrência do composto humano. Seria isto possível? A decisão metafísica permaneceu oculta diante de uma decisão metodológica. Entretanto uma coisa não seria possível sem a outra.⁵³

Observemos o que Descartes escreve no parágrafo 190 de *Principes*:

Quando o sangue é tão denso, que não corre e que se dilata com dificuldade no coração, excita nos mesmos nervos um movimento diferente do precedente e que é instituído pela natureza para dar à alma o sentimento da tristeza, ainda que, muitas vezes, ela mesma não saiba o que a entristece.⁵⁴

O que vemos acima é o sentir como uma modalidade do pensar, como verdade indubitável. A alma “sabe que está triste”, embora não saiba o que lhe causa a tristeza. Nessa passagem de *Principes*, encontramo-nos diante de um exemplo em que a explicação fisiológica (física) da paixão entrelaça-se com o saber metafísico. O físico Descartes, inevitavelmente, depara-se com o Descartes metafísico, ao tentar explicitar o fenômeno passional.

⁵⁰ TALON-HUGON, 2002, p. 118.

⁵¹ Cf. MESNARD, 1936, p. 225.

⁵² Ibid., p. 118.

⁵³ TALON-HUGON, 2002, p. 119.

⁵⁴ DESCARTES. *Les Principes de la Philosophie*. AT, IX-2, p. 312.

2.5 O *Tratado* de Descartes e os escritos de seus antecessores sobre as paixões

O que ora denominamos antecessores de Descartes compreende todos aqueles filósofos que escreveram sobre o assunto paixão antes dele, ou seja, desde Aristóteles ao médico e pensador Cureau de la Chambre, e que foram objeto de estudo no capítulo anterior desta nossa pesquisa.

Descartes, no art. 1 de *Les Passions de l'Âme*, afirma que aquilo que os antigos ensinaram sobre as paixões é tão pouco, e na maior parte das vezes tão pouco digno de crédito, que, para ele poder se aproximar da verdade sobre esse assunto, precisará se afastar dos caminhos antes trilhados. Diante desse quadro traçado, o Filósofo, no mesmo artigo, conclui que terá que escrever sobre as paixões, como se tratasse de uma matéria que ninguém antes houvesse tocado.⁵⁵ Essa afirmação, nada modesta de Descartes, não deixa de nos revelar uma verdade com a qual nos depararemos no *Tratado* de 1649, que chegou ao público cerca de dois meses antes da morte de seu autor.

Em dois pontos Descartes se distanciará, de uma forma radical, de todos os seus antecessores que se voltaram para as paixões. O primeiro é que sua concepção de alma rejeita qualquer tipo de alma vegetativa e sensitiva, aceitando apenas a alma racional ou espiritual do homem. Segundo Descartes, não há alma nem nas plantas, nem nos animais.⁵⁶ Para ele, a alma deixa de ser o princípio vital. A vida não depende da alma espiritual (para o homem), nem de nenhuma alma vegetativa ou sensitiva, no caso das plantas e dos animais.⁵⁷ O autor do *Tratado* separa-se de toda a tradição filosófica anterior que considera a alma (*anima* em latim) como o princípio que anima ou dá vida ao corpo. Na Escolástica, a alma vegetativa e a sensitiva comandam a vida vegetal e animal, bem como as funções inferiores do homem, visto que a alma humana, além da parte racional, englobava as almas dos seres vivos que lhe eram inferiores.⁵⁸ Segundo os escolásticos, a alma é o princípio, o “sopro” da vida. A respiração é uma função vital que tem a alma como sua causa principal e eficiente.⁵⁹ O princípio de movimento e de vida do corpo é explicado por Descartes por “seu sangue e seus espíritos,

⁵⁵ DESCARTES, 1999b, Art. I.

⁵⁶ “Não admito que a *força vegetativa* e *sensitiva* nos brutos mereça o nome de alma, como a alma merece este nome no homem.” (DESCARTES. *Oeuvres Philosophiques*. 1638-1642. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Paris: Garnier, 1999a. t. II. p. 331).

⁵⁷ “Nesta máquina [corpo do homem] [...] não é preciso conceber nenhuma outra Alma vegetativa, nem sensitiva, nem algum outro princípio de movimento e de vida, além de seu sangue e seus espíritos agitados pelo calor do fogo que queima continuamente em seu coração[...]” (DESCARTES. *Traité de l'Homme*. AT, XI, p. 202). Acréscimo nosso.

⁵⁸ Cf. SANHUEZA, 1997, p. 19.
⁵⁹ GILSON, 1984. p. 53.

agitados pelo calor do fogo que queima continuamente em seu coração [...]"⁶⁰ No art. 6 do *Tratado das Paixões*, Descartes explica: "Para que evitemos esse erro, consideremos que a morte nunca ocorre pela falta da alma, mas somente porque alguma das principais partes do corpo se corrompe."⁶¹ No pensamento de Descartes, a alma racional separa-se do cadáver porque as condições normais da união, que definem o homem, desapareceram.⁶² A morte não ocorre, portanto, pela ausência da alma, mas ao contrário; a alma se ausenta porque o calor vital desaparece, e o corpo, tal como uma máquina, deixa de funcionar.

Se o autor de *Les Passions de l'Âme* rejeita uma alma sensitiva, irá também recusar sua divisão, como defende Platão, em apetite concupiscível e irascível que constituem as sedes das paixões para a maioria das teorias que antecedem o *Tratado*. Para explicar a gênese do fenômeno passional, Descartes colocará o corpo no lugar da alma sensitiva, rompendo assim com seus antecessores.

O outro ponto que afastará nosso filósofo das antigas teorias das paixões e das de seus contemporâneos, encontra-se relacionado com o primeiro ponto que acabamos de analisar. Trata-se de uma verdadeira reviravolta nas doutrinas das paixões. Sua grande descoberta é que *a paixão é um fenômeno somático de repercussão psíquica*. Enquanto, para santo Tomás e para todos os que escreveram sobre as paixões antes do Filósofo, inclusive para a tradição médica, desde Galeno até a época de Descartes, *a paixão é um fenômeno psíquico com repercussão somática*. É neste ponto que, como mencionamos anteriormente, o físico Descartes depara-se com o Descartes metafísico, e irá se contrapor a toda a tradição que o antecede.

2.5.1 As paixões como movimentos da alma

Retornando às teorias das paixões, anteriores ao *Tratado*, iremos analisá-las agora, conforme a sua natureza. A natureza das paixões, como movimentos da alma, já foi considerada na primeira das teorias que nosso estudo toma como objeto, ou seja, no pensamento platônico. As paixões aparecem em Platão como movimentos corporais da alma. Como já vimos, o pensamento do filósofo grego mostra-se ambíguo a respeito das paixões.

⁶⁰ DESCARTES. *Traité de l'Homme*. AT, XI, p. 202.

⁶¹ DESCARTES, 1999b, Art. VI. "Esse erro" a que Descartes se refere, está relacionado com o artigo anterior em que ele afirma que antes se julgava que o calor natural e os movimentos do corpo dependiam da alma.

⁶² RODIS-LEWIS, Geneviève. *L'Anthropologie Cartésienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990. p. 23.

Essa ambiguidade estende-se à parte irascível da alma que, ora se apresenta como aliada da razão, ora dá origem ao movimento passional que nos leva à exaltação, a encolerizarmo-nos.⁶³

No estoicismo, mostramos que as paixões são encaradas como movimentos da alma desprovida da razão, ou seja, como um conflito da alma consigo mesma. Enquanto na parte racional reina a calma, na parte sensitiva originam-se os movimentos passionais. Tanto na doutrina do Pórtico como no pensamento platônico, que é seguido muito de perto pelos estoicos, as paixões são consideradas más, e denominadas doenças da alma. Em Agostinho, as paixões são também vistas como movimentos que surgem da alma, passando a depender da boa ou má vontade. Elas não são, portanto, necessariamente más como é apregoado na doutrina estóica e no platonismo.

É na Escolástica, representada em nosso estudo por Tomás de Aquino, que este movimento passional da alma passa a ser descrito com mais detalhes, buscando uma fundamentação. Como sabemos, a filosofia do autor da *Suma Teológica* é totalmente inspirada e alicerçada no aristotelismo. É, portanto, em Aristóteles que Tomás irá buscar os fundamentos do que ele denomina “paixões da alma”. Vimos, no capítulo anterior, que o Doutor Angélico, para definir o termo paixão, parte das *Categorias* de Aristóteles. Como nos faz ver Talon-Hugon, explicar os fenômenos afetivos (paixões) tomando por base uma *categoria* aristotélica (*pathos* = paixão) que é um conceito metafísico e não psicológico, torna-se problemático. Em Aristóteles, “sofrer” (*pathos*, *paixão*) é próprio da matéria. Ora, sendo a alma incorruptível não poderia sofrer ou ter paixão. A expressão “paixão da alma”, nessa ótica, constitui então um problema. Acresentemos ainda que, para o Estagirita, paixão é movimento, mudança, perda, que são também próprios da matéria; sendo assim, a alma não poderá se mover. No entanto, Tomás de Aquino não só emprega a expressão “paixões da alma”, mas define a paixão como um “movimento do apetite sensitivo,”⁶⁴ ou seja, da parte sensitiva da alma. Para o Doutor Angélico, toda paixão supõe um movimento da alma em direção a certo objeto, ou o repouso nesse objeto.⁶⁵ Sabendo Tomás, como profundo conhedor de Aristóteles, que paixão e movimento são próprios da matéria, como justifica a aplicação desses termos para a alma? A explicação que nos dá é que paixão, em seu sentido próprio, é impossível para a alma. Uma paixão, propriamente dita, jamais seria da alma. A alma sofre apenas accidentalmente (*per accidens*), enquanto está unida ao corpo. As paixões, a rigor, não são nem da alma, nem do corpo, mas do composto (matéria = corpo e forma = alma) que é o homem. É com o hilemorfismo, teoria também herdada de Aristóteles, que

⁶³ Ver p. 81-82 desta nossa pesquisa.

⁶⁴ AQUINATIS, 1955b, t. II, q. 31, a. 1.

⁶⁵ Cf. GILSON, 1998, p. 129.

santo Tomás consegue contornar esse problema das paixões.⁶⁶ Como em Aristóteles, para o Doutor Angélico as paixões poderão ficar sob o domínio da razão, não sendo necessariamente más.

Todos os escritos das paixões posteriores a Tomás de Aquino e anteriores ao tratado de Descartes adotam a denominação “paixões da alma” e definem as paixões como movimentos da alma sensitiva. A maioria deles aceita como sede das paixões a faculdade concupiscível e a irascível, subdivisões da alma sensitiva na concepção platônica da alma, que é seguida por Tomás. São Francisco de Sales e Vives, apesar de considerarem as paixões como movimentos da alma sensitiva, são os únicos que não as dividem em concupiscível e irascível, como o faz o autor da *Suma Teológica*. Descartes segue Tomás e seus contemporâneos empregando a expressão “paixões da alma” sem que ela se constitua para ele um problema. Como já mostramos, sua concepção de alma, diferentemente de toda a tradição que o antecede, não comporta uma alma dividida em partes: “[...] não há em nós senão uma alma, e esta alma não tem em si nenhuma diversidade de partes.”⁶⁷ Com o desaparecimento das almas vegetativa e sensitiva cessa o problema de se pensar na existência simultânea de atividade e passividade passional no interior da alma, pois seria uma incoerência, uma desrazão.⁶⁸ A concepção cartesiana da alma recusa, portanto, a visão tomista de uma alma que é, ao mesmo tempo, ativa e passiva no processo passional. Para Descartes, só há uma maneira de a alma ser plenamente ativa: no querer. “Suas ações são todas as nossas vontades.”⁶⁹ A alma não quer suas paixões, ela as sofre. “Dizer que a alma é ativa no processo passional seria confundir paixões e vontades.”⁷⁰ Quatro anos antes da publicação do Tratado, e antes mesmo da circulação, em forma manuscrita, de sua primeira redação, Descartes apresenta a Elisabeth sua primeira definição de paixão: “são pensamentos excitados na alma sem o concurso da vontade.”⁷¹ Em Descartes, a denominação “paixões da alma” deverá ser tomada ao pé da letra. Não é preciso nenhum malabarismo para justificá-la. Ele diz alto e bom som que a alma é plenamente passiva em suas paixões. Com a nova concepção de alma de Descartes, torna-se inaceitável definir as paixões como movimentos da alma, como o fizeram seus antecessores.⁷²

⁶⁶ Ver p. 96-97 deste nosso estudo.

⁶⁷ DESCARTES, 1999b, Art. XLVII.

⁶⁸ Ver p. 97 desta nossa pesquisa.

⁶⁹ DESCARTES, 1999b, Art. XVII.

⁷⁰ TALON-HUGON, p. 120.

⁷¹ DESCARTES, 1955, p. 102. (Carta a Elisabeth, de 6 de outubro de 1645).

⁷² Quanto ao movimento (*kinesis*) [*mudanças, revolução*] e mesmo ao movimento local, a física aristotélica o considera como espécie de processo de mudança, em oposição ao repouso, que sendo o objetivo e a conclusão do movimento, deve ser reconhecido como um *estado*. Todo movimento é mudança (atualização ou corrupção) e, por conseguinte, um corpo em movimento, não somente muda em relação aos outros corpos, mas, ao mesmo tempo, é submetido ele mesmo a um processo de mudança. O movimento sempre afeta o corpo que se move.” (KOYRÉ, 1998, p. 201. Acrédito nosso). Para a ciência galileana e para Descartes o

Não se trata mais de querer explicar como a alma pode sofrer, mas de saber que ação corresponde à paixão da alma.⁷³ O próprio Descartes nos esclarecerá. Não há um sujeito que exerça uma atuação mais imediata sobre a alma do que o corpo ao qual ela se encontra unida. Podemos então pensar que aquilo que nela é paixão, comumente nele é uma ação.⁷⁴ O Filósofo continua:

[...] tudo o que se faz ou surge de novo, geralmente é chamado pelos Filósofos uma Paixão em relação ao sujeito ao qual acontece, e uma Ação em relação àquele que faz com que aconteça. De forma que, ainda que o agente e o paciente sejam frequentemente muito diferentes, a Ação e a Paixão não deixam de ser sempre a mesma coisa com dois nomes em função dos dois sujeitos diversos aos quais podemos relacioná-la.⁷⁵

Fica agora claro, porque Descartes afirma na Carta-prefácio de *Les Passions de l'Âme* que irá explicar as paixões como físico. Com a substituição da alma vegetativa e da alma sensitiva pelo corpo, as paixões deixam de ser consideradas como *movimentos da alma*. Embora seja o homem, como um todo, o sujeito do fenômeno passional, é o corpo a causa das paixões. No processo passional, é ele agente e a alma paciente, enquanto compõe um todo com o corpo. É do corpo que o físico se ocupa. O que ele quis dizer, em *explicar as paixões como físico*, é que, no *Tratado*, as paixões seriam encaradas por um ângulo totalmente novo.

No entanto, nem tudo é tranquilidade no reino das paixões. O art. 51 que dá início ao *Tratado das Paixões* e vários outros artigos relacionados com a admiração e outras paixões – como o amor e o ódio – dão a entender que a alma poderá também ser a causa de suas próprias paixões. O art. 51, especificamente, diz que, às vezes, a paixão tem como causa uma ação da alma. Já o art. 53, sobre a admiração, ao se referir a um julgamento da alma como causa, parece contradizer o art. 70, que põe um objeto externo como causa desta paixão. Por outro lado, o art. 85 mostra-nos que tanto o ódio como o amor podem ser causados pelos sentidos externos e internos.

movimento deixa de ser concebido como a passagem para *ato* daquilo que se encontrava em *potência*. A grande contribuição da física de Descartes “foi abdicar de toda explicação da natureza que não pudesse ser traduzida em mensuração.” (ANDRADE, Érico. Introdução. In: DESCARTES. **O Mundo ou Tratado da Luz**. Organização e tradução de Érico Andrade. São Paulo: Hedra, 2008. p. 17). “Certamente, diz Hobbes, a Escola [Escolástica] fala, a esse propósito, de ‘movimento metafórico’, mas ‘isto não é senão um modo absurdo de falar; pois se as palavras podem ser usadas metafóricamente, o mesmo não se pode dizer para os corpos e movimentos’ (HOBBES apud TALON-HUGON, 2002, p. 10-11).

⁷³ TALON-HUGON, 2002, p. 120.

⁷⁴ Cf. DESCARTES, 1999b, Art. II.

⁷⁵ Ibid., Art. I.

Talon-Hugon lança a pergunta: diante das situações apresentadas, Descartes terá que abandonar a tese de uma causalidade estritamente somática das paixões?⁷⁶

Antes de tudo, é necessário que se diga: na alma, além das ações *stricto sensu*, que se identificam com sua vontade, há outras ações *lato sensu*, como imaginações voluntárias e intelecções (pensamentos sobre realidades inteligíveis).⁷⁷ Por exemplo, imaginar uma calamidade que poderá me atingir, que irá gerar a paixão do medo; o pensar na bondade de Deus, gerará a paixão do amor. Nem todas essas ações terminam em paixões. Contudo estas três espécies de ações poderão tornar-se causas longínquas de determinadas paixões. Nessas situações a alma será ativa e passiva, mas não no mesmo momento.⁷⁸ Ela é passiva, ou seja, sofre a paixão que é um contragolpe de sua atividade. Para essas paixões, cuja primeira causa é espiritual, o esquema cartesiano guarda uma analogia com o de Tomás de Aquino. Entretanto essa analogia é apenas aparente. O dinamismo atribuído à alma pelo autor da *Summa* faz com que ela não só apresente o bem, mas se dirija para ele. Na concepção de Descartes, a alma não se move, ela é movida.⁷⁹ Essas paixões não têm, propriamente, em sua gênese as ações da alma. Tudo se passa da seguinte maneira: 1) a alma é ativa em suas vontades, em suas imaginações, ou em suas intelecções; julga determinado objeto, imagina tal cenário, recorda-se de determinada situação. 2) Em razão da estreita ligação da alma com o corpo, esses pensamentos têm uma tradução somática; 3) essa inscrição corporal dá origem na alma a uma emoção ou paixão. A intercessão do corpo no processo faz desaparecer a contradição.⁸⁰ Em síntese: “Quando a alma julga que um objeto é digno dela, isto dispõe de imediato o coração aos movimentos que excitam a paixão do amor.”⁸¹ Em última instância, as paixões da alma têm como causa uma ação do corpo, prevalecendo a tese de Descartes: *a paixão é um fenômeno somático com repercussão psíquica*.

2.5.2 A classificação das paixões em Descartes comparada com a de seus antecessores

⁷⁶ TALON-HUGON, 2002, p. 180.

⁷⁷ Cf. DESCARTES, 1999b, Art. XVII e XX.

⁷⁸ Cf. TALON-HUGON, 2002, p. 171 e 179.

⁷⁹ Cf. ibid., p. 179.

⁸⁰ Cf. ibid., p. 179.

⁸¹ DESCARTES, 1955, p. 249-250. (Carta a Chanut, de 1º de fevereiro de 1647).

Todos os que escreveram sobre as paixões após Tomás de Aquino e antes de *Les Passions de l'Âme* inspiraram-se, em linhas gerais, no modelo tomista das paixões, embora, em seus escritos, se façam também presentes, em menor grau, a influência de Agostinho e do neoestóicismo do século XVI. Nenhum desses antecessores toma as paixões como totalmente más, como o fizeram os estoicos. As divergências entre eles ocorrem pela introdução de pequenas variações na forma de apresentarem as paixões e, em alguns, em função do número de paixões, dividindo-se entre os que, em alguns aspectos, aproximam-se mais do tomismo ou do agostinismo.

Em Descartes, toda a diversidade funcional é explicada a partir de seis paixões: “O número daquelas que são simples e primitivas não é muito grande. [...] Há apenas seis, a saber: a Admiração, o Amor, o Ódio, o Desejo, a Alegria e a Tristeza.”⁸²

Por que razão Descartes designa *primitivas* as seis paixões por ele enumeradas? Em que consiste sua simplicidade? Em primeiro lugar, as paixões fundamentais são chamadas primitivas porque são sentidas, com exceção da admiração, pelo embrião. São, portanto, originárias, isto é, apresentam-se no início da constituição do homem, antes de seu nascimento. Vejamos como Descartes descreve sua origem:

Pois me parece que as primeiras paixões que a nossa alma teve, quando começou a estar unida a nosso corpo, se devem a que algumas vezes o sangue, ou outro suco que entrava no coração, era um alimento mais conveniente que o comum para nele manter o calor, que é o princípio da vida; o que levava a alma a juntar voluntariamente a si esse alimento, isto é, a amá-lo [...].⁸³

Em carta a Chanut, ele as nomeia:

[...] considero que, desde o primeiro momento em que nossa alma se uniu ao corpo, é provável que tenha sentido alegria e logo depois amor seguido talvez do ódio e da tristeza; [...] Eis as quatro paixões que creio haverem estado em nós, como primeiras, e as únicas que possuímos antes de nosso nascimento; e creio também que eram então apenas sentimentos ou pensamentos muito confusos; [...].⁸⁴

Observemos que o desejo não aparece na carta de Chanut. Entretanto, pertence ao ramo genealógico primitivo, como nos adverte Talon-Hugon.⁸⁵ Iremos encontrá-lo no *Tratado*,

⁸² DESCARTES, 1999b, Art. LXIX.

⁸³ DESCARTES, 1999b, Art. CVII.

⁸⁴ DESCARTES, 1955, p. 250-251. (Carta a Chanut, de 1º de fevereiro de 1647).

⁸⁵ TALON-HUGON, 2002, p. 187.

onde Descartes o apresenta juntamente com o amor, o ódio, a alegria e a tristeza, como fazendo parte também das paixões primitivas do homem desde a fase embrionária.⁸⁶

Em segundo lugar, Descartes as denomina *primitivas* porque essas seis paixões não derivam umas das outras. Existem, segundo ele, várias outras paixões cujo número é indefinido.⁸⁷ “[...] as seis paixões primitivas, que são como os gêneros de que todas as outras são espécies, observarei sucintamente o que há de particular em cada uma delas [...].”⁸⁸ Quanto à admiração, Descartes a inclui no rol das paixões primitivas e a toma como a primeira das paixões. Como o desejo, a admiração não tem contrário.⁸⁹ Ao contrário de todas as outras paixões (primitivas e derivadas) que têm o bem e o mal como objeto, guarda certa neutralidade diante de um e de outro, ou seja, não tem uma relação com o objeto como bom ou como mau.⁹⁰ A admiração poderá ocorrer “antes de sabermos, de algum modo, se esse objeto nos é ou não conveniente.”⁹¹

As paixões primitivas são consideradas *simples* na concepção do próprio método cartesiano. Em *Regulae ad directionem ingenii* o Filósofo anuncia: “[...] nunca podemos entender nada, fora dessas naturezas simples e da espécie de mistura ou composição que existe entre elas.”⁹² Em outra passagem de *Regulae* ele completa: “[...] todos os outros objetos de conhecimento são compostos dessas naturezas simples [...]”⁹³

Como mostramos anteriormente, a classificação tradicional das paixões que serviu de modelo, durante cinco séculos, foi a de santo Tomás de Aquino, que contém onze paixões primitivas: amor, ódio, desejo, aversão, alegria, tristeza, esperança, desespero, temor, audácia e cólera ou ira. As seis primeiras procedem do apetite concupiscível, e as cinco restantes têm como sede o apetite irascível, que se situam na parte sensitiva da alma. Podemos observar que cinco, das seis paixões presentes na lista de Descartes, compõem a relação das paixões de Tomás. Entretanto, a admiração, ao ser designada pelo Filósofo como paixão, constitui um fato totalmente novo. Ela se encontra ausente não só na listagem de Tomás, mas na listagem de todos aqueles que, em qualquer época, antes da publicação de *Les Passions de l'Âme*,

⁸⁶ DESCARTES, 1999b, Art. CXXXVII.

⁸⁷ DESCARTES, 1999b, Art. LXVIII.

⁸⁸ Ibid., Art. LXIX.

⁸⁹ Ibid., Art. LIII.

⁹⁰ KAMBOUCHNER, 1995a. v. I. p. 237.

⁹¹ Ibid., Art. LIII.

⁹² “[...] nihil nos unquam intelligere posse, praeter istas naturas simplices et quamdam illarum inter se mixturam sive compositionem.” (DESCARTES. *Regulae ad directionem ingenii*. AT, X, Regula XII p. 422).

⁹³ “[...] reliqua omnia quae cognoscemus ex istis naturis simplicibus composita esse [...]” (Ibid., AT, X, Regula XII, p. 420).

escreveram sobre as paixões. Como nos diz D'Arcy: “Descartes é efetivamente o primeiro a introduzir a admiração como uma paixão, com todos os direitos.”⁹⁴

Descartes rompe com a classificação escolástica das paixões não apenas por não acatar a enumeração de Tomás, mas, sobretudo, por não aceitar sua fundamentação: “[...] bem sei que me distancio da opinião de todos aqueles que anteriormente escreveram sobre elas. [...] Tiram sua enumeração do fato de distinguirem, na parte sensitiva da alma, dois apetites que denominam Concupiscível e Irascível.”⁹⁵ Já mostramos que Descartes rejeita a existência da alma em vegetais e animais e não reconhece na alma do homem qualquer distinção de partes.⁹⁶ Uma das diferenças entre o inventário das paixões de Descartes e o inventário de Tomás é que na enumeração cartesiana nenhuma paixão primitiva deriva de outra, enquanto no inventário de Tomás de Aquino isso não se encontra excluído.⁹⁷ Para o autor da *Suma Teológica*, nas onze paixões primitivas, umas geram as outras e há uma ordem no sentido de que algumas precedem necessariamente as outras. As paixões que se referem ao mal pressupõem as que concernem ao bem: “O bem, em relação ao mal, encontra-se, naturalmente, em primeiro lugar, uma vez que o mal é uma privação do bem. Por conseguinte, todas as paixões cujo objeto é o bem, naturalmente, vêm primeiro do que as paixões que têm o mal como objeto.”⁹⁸ O amor é posto por Tomás como a primeira das paixões, pois “[...] todas as paixões da alma derivam-se de um único princípio, que é o amor.”⁹⁹ Em Descartes, a admiração é a primeira das paixões, não no sentido em que as outras paixões primitivas derivem dela. Outra diferença entre as classificações de ambos é que Descartes exclui do rol das paixões, por ele denominadas primitivas, todas aquelas que, para Tomás, procedem do apetite irascível e que também se encontram entre as que ele considera primitivas: esperança, desespero, temor, audácia e ira. Para o Doutor Angélico, o desejo tem a aversão como seu contrário; o desejo do objeto amado contrapõe-se à aversão ao objeto odiado. Em Descartes, a aversão é uma forma de desejo:

⁹⁴ D'ARCY, 1996 p. 45.

⁹⁵ Ibid., Art. LXVIII.

⁹⁶ Ver p. 110 e 111 desta nossa pesquisa. Cf. DESCARTES, *Traité de l'Homme*. AT, XI, p. 202. “Ora eu vos direi que, quando Deus unir uma Alma Racional a essa máquina, sobre a qual pretendo ainda discorrer mais adiante, [...]”. (DESCARTES, 2009, p. 143). A tradutora de *L'Homme* para o português, após essa menção do autor à alma racional do homem, em nota de rodapé, afirma que “Descartes não chegou a tratar desse assunto, conforme promete em várias passagens.” (DONATELLI, Marisa C. de Oliveira Franco. In: DESCARTES, **O Mundo ou Tratado da Luz e o Homem**. Apresentação, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 2009, p. 297).

⁹⁷ RENAULT, 2003, p. 252.

⁹⁸ “Naturaliter autem est prius bonum malo: eo quod malum est privatio boni. Unde et omnes passiones quarum objectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus quarum objectum est malum[...].” (AQUINATIS, 1955b, t. II, q. 25, a. 2, resp.).

⁹⁹ Ibid., q. 41, a. 2, resp. ad primum.

Bem sei que na Escola, comumente se opõe a paixão que se volta para a busca do bem, que se chama Desejo, àquela que tende à fuga do mal, denominada Aversão. Mas desde que não haja um bem, cuja privação não seja um mal, [...] parece-me que é sempre um mesmo movimento que conduz à busca do bem e, simultaneamente, à fuga do mal que lhe é contrário.¹⁰⁰

O filósofo elimina, portanto, a aversão de sua lista das paixões primitivas, que irá corresponder às cinco primeiras paixões de Tomás que procedem do apetite concupiscível, às quais nosso filósofo acrescenta a admiração. Descartes a define como “uma súbita surpresa da alma, que a leva a considerar com atenção os objetos que lhe parecem raros extraordinários.”¹⁰¹ Não é preciso que ela se depare com um objeto totalmente novo; basta que o consideremos muito diferente do que aquilo que conhecíamos anteriormente.¹⁰² Se a admiração nos remete à fenomenalidade do objeto, o amor e o ódio relacionam-se com a qualidade desse objeto enquanto nos é conveniente ou prejudicial. A admiração tem como causa imediata a impressão que se tem no cérebro, que representa o objeto como raro e digno de ser examinado, e em seguida pelo movimento dos espíritos que essa impressão os dispõem a tenderem com grande força para o local do cérebro em que a admiração se encontra com a finalidade não só de fortalecerem-na, mas também de conservarem-na.¹⁰³

É na admiração e nas paixões que dela derivam, em especial na generosidade, que Descartes apresenta sua originalidade.¹⁰⁴ Mostra-nos Rodis-Lewis que a generosidade aparece inicialmente como uma paixão derivada da admiração; e depois, o impulso espontâneo proveniente dessa paixão se transforma em hábito, fazendo assim surgir a virtude da generosidade ou magnanimidade.¹⁰⁵

É de Vives que Descartes mais se aproxima em sua classificação das paixões. Em primeiro lugar, ambos se afastam do modelo escolástico em que as paixões tinham como sedes o apetite concupiscível e o irascível. Enquanto para os escolásticos, o desejo e a esperança situam-se em apetites diferentes, tanto em Vives como em Descartes a esperança é uma variação do desejo; o ciúme, “uma espécie de temor”.¹⁰⁶ Rodis-Lewis confessa-nos que causa surpresa a aproximação de Descartes e Vives na escolha das paixões fundamentais. As

¹⁰⁰ DESCARTES, 1999b, Art. LXXXVII. A Escola, para Descartes, refere-se à filosofia escolástica.

¹⁰¹ DESCARTES, 1999b, Art. LXX.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, Art. LIII.

¹⁰³ Cf. DESCARTES, 1999b, Art. LVI e LXX.

¹⁰⁴ Cf. RODIS-LEWIS, 1999, p. 29. “C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la priorité de l'admiration dans la classification cartésienne des passions, principale originalité du traité.”(Timmermans, Benoît. Commentaires. In: DESCARTES. *Les Passions de l'Âme*. Introd. de Michel Meyer, présentation e commentaires de Benoît Timmermans. Paris: Librairie Générale Française, 1990. p.188-189).

¹⁰⁵ Cf. RODIS-LEWIS, 1998a. p. 88-89. Cf. DESCARTES, 1999b, Art. LIV. A generosidade será objeto de estudo em nosso próximo capítulo, que se voltará para a moral cartesiana do *Tratado*.

¹⁰⁶ Cf. RODIS-LEWIS, 1999, p. 26. Cf. DESCARTES, 1999b, Art. LVIII e CLXVII.

seis paixões primitivas de Descartes correspondem praticamente às paixões que Vives as observa como voltadas para o bem: amor, alegria e desejo; e as que se relacionam com o mal: ódio, tristeza e temor, às quais Descartes acrescenta a admiração. A inveja, a indignação e a cólera, que o filósofo espanhol designa como movimentos contra um mal presente, mais adiante, na mesma obra, são definidas por ele como espécies de tristeza.¹⁰⁷ Nem mesmo a palavra admiração escapa a Vives, pois em *De Anima et Vita* ele a relaciona com a paixão da veneração, embora não seja por ele considerada uma paixão, como irá ocorrer em Descartes. Como acabamos de ver, existe uma afinidade entre Descartes e Vives. As semelhanças entre ambos vêm confirmar a familiaridade de nosso filósofo com *De Anima*. No *Tratado*, ele faz uma alusão a Vives, a respeito do riso.¹⁰⁸ Madame Rodis-Lewis faz referência a um artigo sobre Vives, tendo por título: “Uma fonte inexplorada do *Tratado das Paixões*”, publicado na *Revue philosophique* de jul/set. de 1948.¹⁰⁹

Neste penúltimo capítulo de nossa tese, preocupamo-nos em enfocar todo o esforço empreendido por Descartes, que teve como resultado final sua concepção de paixão. Destacamos a originalidade e a elevada posição que sua teoria das paixões ocupa, suplantando todas as outras teorias das paixões que lhe antecedem e que se sucederam ao longo dos séculos anteriores a *Les Passions de l'Âme*.

O último passo de nossa pesquisa será demarcar, nas entrelinhas do *Tratado*, a moral cartesiana que aí se encontra implícita e que se mostra intrinsecamente relacionada com as paixões, cujo exemplo mais evidente é a generosidade, que se apresenta inicialmente como uma paixão derivada da admiração da alegria e do amor,¹¹⁰ e que se transformará em virtude.

¹⁰⁷ Cf. RODIS-LEWIS, 1999, p. 26, incluindo a nota n. 3 da mesma página.

¹⁰⁸ DESCARTES, 1999b, Art. CXXVII.

¹⁰⁹ RODIS-LEWIS, 1999, p. 24, nota n. 2.

¹¹⁰ DESCARTES, 1999b, Art. CLX e CLXI.

3 A MORAL DE DESCARTES NO *TRATADO DAS PAIXÕES*

Este último capítulo voltar-se-á para a moral cartesiana, principal propósito de todo o nosso estudo. Como já mencionamos ao longo desta pesquisa, *As Paixões da Alma* não corporificam um tratado de moral. No entanto, dando continuidade à metodologia escolhida, num trabalho de verdadeira “garimpagem”, esforçar-nos-emos agora por esmiuçar o *Tratado das Paixões*, delimitando e ordenando o que poderemos denominar a moral em Descartes. Para atingirmos o nosso objetivo, recorreremos a outras obras do Filósofo, como *Discurso do Método*, *Meditações*, *Princípios* e, principalmente, suas *Cartas sobre a moral*, buscando passagens que se encontram intrinsecamente relacionadas com o objeto que estamos investigando.

3.1 Controvérsias sobre a moral em Descartes

As análises realizadas, até agora, apontam o indiscutível interesse de Descartes pela moral. Em ocasiões diversas, comprovamos que a moral, posta por ele em elevado patamar,¹ de forma embrionária, faz-se presente desde seus primeiros ensaios². Entretanto, essa preocupação do Filósofo com o assunto moral, amplamente manifestada, por si só, não nos dá a garantia de que ele tenha deixado uma filosofia moral para a posteridade.

A moral cartesiana não está livre de controvérsias entre os estudiosos. A esse respeito, Rodis-Lewis observa que “as interpretações sobre Descartes, sobretudo no que se refere à moral são tão numerosas e muitas vezes tão divergentes, que toda ‘montagem’ de textos apela, proveitosamente, para a discussão e para o próprio julgamento do leitor.”³

Há quem diga que a “moral definitiva” de Descartes, expressão nunca empregada pelo Filósofo, nunca ultrapassou as “três ou quatro máximas” da *morale par provision* do *Discours de la Méthode*.⁴ Renomados intérpretes da filosofia cartesiana, como Gueroult⁵ e

¹ “Entendo a mais alta e a mais perfeita Moral que, pressupondo um inteiro conhecimento das outras ciências, é o derradeiro grau da Sabedoria”. (DESCARTES, 1998, p. 32). “[...] e que estas verdades da Física fazem parte dos fundamentos da mais alta e mais perfeita Moral”. DESCARTES, 1955, p. 297. (Carta a Chanut, de 26 de fevereiro de 1649).

² Ver p. 33-37 de nosso estudo.

³ RODIS-LEWIS, 1998a, p. 10, nota n. 1.

⁴ “Mais cette morale, plusieurs estiment qu'il ne l'a même pas esquissé, et que c'est sa morale par provision qui se trouve être sa morale définitive.” (BOUTROUX, Émile. Du Rapport de la Morale à la Science dans la Philosophie de Descartes. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, p. 502-511, 1896. p. 504. A revista foi por nós consultada em microfilme na Bibliothèque Nationale de France François Mitterrand).

⁵ Martial Gueroult escreveu **Descartes selon l'Ordre des Raisons**: L'âme et Dieu. Paris: Aubier, 1953. v. I e **Descartes selon l'Ordre des Raisons**: L'âme et le corps. Paris: Aubier, 1953. v. II. Obras clássicas da literatura cartesiana.

Alquié⁶ fazem pouco caso da moral de Descartes. Entendem-na como uma tentativa abortada, um sonho não realizado, ou, compreendendo-a como algo trazido de fora para sua filosofia ou ainda, como um apêndice de menor valor.

Gueroult, em sua obra *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, reserva dois capítulos (XIX e XX, v. II) para tratar da moral cartesiana. Afirma ele que a moral provisória, conjunto de máximas puramente práticas, foi proposta por Descartes para preceder a *moral científica, definitiva*, não apenas temporalmente, mas segundo a ordem estabelecida pelo novo método, na medida em que se torna necessária para a procura da verdade de acordo com esse método. Segundo Gueroult, no pensamento de Descartes, essa moral proposta no *Discours* deverá desaparecer, logo após a aquisição dessa verdade.⁷ Considera ainda, que as máximas da moral provisória só teriam sentido e legitimidade, em relação à ideia de uma *moral exata, matemático-dedutiva* que não se concretizou.⁸

Dando prosseguimento a seus comentários, Gueroult continua:

Este será o drama da moral cartesiana que se lança num emaranhado de dificuldades de uma doutrina provisória anunciando uma doutrina definitiva que a substituirá, e de uma doutrina definitiva que, ao contrário, confirma e consolida, uma vez por todas, a moral que se acreditava dever ser provisória.⁹

O conteúdo moral do *Tratado das Paixões*, complementado com as indicações contidas na *Correspondência* (cartas a Elisabeth, a Chanut e à rainha Christina), diz-nos Gueroult, apresenta-se como um substitutivo do ideal superior, mas irrealizável, de uma *moral perfeita e geometricamente científica*, que teria por fundamento as ciências exatas e inteiramente comandadas pela medicina mecanicista. Seria uma espécie de compensação de uma decepção experimentada.¹⁰ No entanto,

[essa] moral ‘definitiva’ do *Tratado das Paixões* parece realmente exercer, em relação a essa moral exata, a mesma função de suplência que a moral provisória propriamente dita. A única diferença parece ser que, estando nós agora convencidos de que a ciência exata da moral é impossível, sabemos

⁶ Ferdinand Alquié é editor das **Oeuvres Philosophiques** de Descartes publicadas entre 1963 e 1973, em 3 volumes, somando mais de 3000 páginas, que constituem uma preciosidade por seus comentários introdutórios e riqueza de detalhes de suas inúmeras notas. Entre seus escritos, destacamos: **La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes**, com primeira edição publicada em Paris, pela Presses Universitaires de France, em 1950.

⁷ Cf. GUEROULT, 1953, p. 251. (Grifos nossos).

⁸ Cf. ibid., p. 257. (Grifos nossos).

⁹ Ibid., p. 239.

¹⁰ Cf. ibid., p. 252-255 e 268. (Sobre a última frase ver nota de n. 62, na p. 255 da obra de Gueroult, onde ele faz referência à carta a Chanut de 15 de junho de 1646, na qual o Filósofo declara o pouco proveito que tem tirado das muitas horas dedicadas ao estudo da medicina. (Cf. DESCARTTES, 1955, p. 231).

que a suplência assumida pela moral de substituição perde seu caráter provisório e adquire um caráter definitivo.¹¹

Gueroult, prosseguindo suas interpretações, afirma

[...] Todas essas considerações sobre a medicina e a moral não oferecem, em seu conjunto, aquela tensão filosófica, aquele rigor e aquela certeza que sempre caracterizaram o pensamento de Descartes. Observa-se, todavia, que elas [*medicina e moral*] se desenvolvem fora do sistema, tal como as *Meditações* o desenham, como consequências de o *Tratado das Paixões* ou a *Correspondência* as terem considerado parcialmente ou de maneira solta.¹²

São ainda palavras de Gueroult, referindo-se às duas ciências: “O sonho de uma solução rigorosamente científica do problema ético-medical foi concebido antes que o sistema estivesse metodicamente concluído.”¹³

Gueroult, prosseguindo em suas críticas à moral de Descartes, compara-a com a moral de filósofos que lhe são posteriores como Malebranche e Espinosa, indicando pontos em que essas últimas, a seu ver, superam a primeira.¹⁴

Fazendo coro às críticas de Gueroult, Alquié, afirma que Descartes, como já tinha ocorrido com a enunciação de sua moral *par provision* em *Discours*, lança mão de *preceitos estoicos* em sua correspondência e recomenda a Elisabeth a leitura do livro *De Vita Beata* de Sêneca. Além de declarar que Descartes “não se sente criador em moral”, avalia sua moral como emprestada, ou seja, acrescentada de fora à sua filosofia e, portanto, sem valor.¹⁵ Alquié, à semelhança de Gueroult, estabelece comparações entre a moral cartesiana e a moralidade em Kant, constituída quase um século e meio depois, depreciando a moral de nosso filósofo.¹⁶

Rodis-Lewis opõe-se a Gueroult, assegurando que Descartes, em nenhum texto indica que a moral ideal seria “uma ciência exata”, matemático-dedutiva. Descartes, continua ela, nunca declarou que “o modelo matemático, onde reina a única evidência dedutiva, poderia ser simplesmente aplicado à física, onde as experiências são indispensáveis, dada a complexidade dos fenômenos, e menos ainda na prática [...]”.¹⁷

Rodis-Lewis diz-nos também que Descartes jamais empregou, referindo-se à moral, as expressões “provisoire” e “definitive” que lhe são atribuídas. Faz ainda a advertência: “Convém afastar um erro de interpretação: essa moral *par provision* é muitas vezes chamada

¹¹ GUEROULT, 1953, p. 257. (Acréscimo nosso, grifo do autor).

¹² GUEROULT, 1953, p. 270. (Acréscimo nosso, grifos do autor).

¹³ Ibid., p. 270.

¹⁴ Cf. GUEROULT, 1953, p. 235-236 e p. 253.

¹⁵ Cf. ALQUIÉ, Ferdinand. **La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes**. 5. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. p. 319. (Grifo nosso).

¹⁶ Cf. ALQUIÉ, 1998, notas das p. 589 e 596.

¹⁷ RODIS-LEWIS, 1984, p. 554 e 556.

moral provisória de Descartes em oposição a uma moral dita definitiva.”¹⁸ As “três ou quatro máximas” dessa moral são, em primeiro lugar, uma provisão para a travessia do deserto especulativo, para que o Filósofo não permaneça irresoluto, ao estabelecer sua dúvida como um método para chegar à verdade. Continuando suas ponderações, madame Geneviève nos mostra que as regras da Terceira Parte do *Discours* são enunciados passíveis de serem deixadas de lado, contendo, portanto, certo caráter de transitoriedade. Todavia, não se opõem, em absoluto, a uma moral que poderia ser um dia “definitiva”. Mais tarde, vencida a dúvida radical, o próprio Descartes as retomará com certo deslocamento.¹⁹ Gilson sugere que tudo faz crer que, no pensamento de Descartes, mais tarde, a moral *par provision* seria integrada à moral *definitiva*.²⁰

Gueroult, diz-nos Emmanuel Faye, compara o pensamento moral de Descartes com o de Espinosa e o de Malebranche, a partir da familiaridade que ele tem com os ‘sistemas’ de ambos, constantemente presentes em seu espírito.²¹

Por outro lado, Alquié ao afirmar que Descartes “não se sente criador em moral,” certamente não levou em consideração o que o Filósofo declara a Elisabeth, ao apresentar sua definição de virtude. Mesmo admitindo que essa definição não contenha novidade, o que importa é o “sentimento” que Descartes demonstra, ao acrescentar logo a seguir: “[...] se bem que eu não conheça ninguém que o tenha jamais assim explicado”.²²

Ainda em contraposição à afirmação de Alquié, de que Descartes “não se sente criador em moral”, reafirmamos o que mostramos, no decorrer de nossa pesquisa, sobre a relação que o autor do *Tratado das Paixões* estabelece entre a moral e as demais ciências, bem como o lugar que ela ocupa, em sua visão, no conjunto das ciências, desde os seus primeiros escritos.²³ Essa nova concepção de moral é enfatizada mais tarde e de forma bem mais elaborada. Iremos reencontrá-la na Carta-Prefácio da tradução francesa de *Principia Philosophiae*. Kambouchner, comentando a passagem sobre a moral enunciada na Carta-Prefácio, mostra que, no tomismo, a moral se encontra relacionada com a metafísica. Todavia, (?) lá, a metafísica é posta não como a ciência inicial, como se encontra no projeto cartesiano,

¹⁸ RODIS-LEWIS, 1984, p. 564 e p. 563, respectivamente. Ver também, nesta nossa pesquisa, página 45 e nota n. 44 da mesma página.

¹⁹ Cf. RODIS-LEWIS. Geneviève, 1984. p. 558 e 562-563. Rodis-Lewis ao mencionar a retomada, por Descartes, das máximas do *Discours* está se referindo à carta a Elisabeth, de 4 de agosto de 1645, onde ele cita as regras da *moral par provision*, ao discorrer sobre o Soberano Bem, tomando a segunda delas para seu conceito de virtude. (DESCARTES, 1955, p. 62-64). (O primeiro grifo é nosso, o segundo é do autor).

²⁰ GILSON, 1987, p. 231. (Grifos nossos).

²¹ Cf. FAYE, 1998, p. 306. (Grifo do autor).

²² Descartes, em carta a Elisabeth, de 04 de outubro de 1645. (DESCARTES, 1955, p. 62). Ver também p. 73-74 desta pesquisa.

²³ Ver p. 33-37 deste nosso estudo.

mas como ciência derradeira, explicação última de todas as outras ciências. No século XVI, na segunda escolástica, continua ele, surge outro tipo de dependência da filosofia moral. Há quem a considere como uma medicina da alma (*anima medicatrix*), pelo fato de o conhecimento da natureza e das faculdades da alma encontrar-se atrelado à física. Entretanto, a relação que Descartes estabelece entre a mecânica, a medicina e a moral, como aparece na Carta-Prefácio, “não se apoia no princípio de tal subordinação” presente na escolástica. A novidade trazida por Descartes, ao relacionar a moral com as outras ciências, reside na forma de conceber essa relação.²⁴ Na célebre passagem da Carta-Prefácio, o Filósofo, após expor claramente sua concepção sobre a relação entre filosofia e sabedoria, apresenta-nos a moral como o ápice e o coroamento de toda a filosofia. Essa moral é alcançada exclusivamente com o esforço da razão, ou seja, sem recorrer a nenhum conteúdo de fé ou da revelação.²⁵

Discordamos também do pensamento de Alquié, que considera a moral do Filósofo como emprestada e sem valor. Descartes, apesar de manifestar ao longo de sua vida, grande admiração pelos filósofos do Pórtico, coloca-se, ao mesmo tempo, como crítico do estoicismo. Em carta à princesa da Boêmia, discorrendo sobre os infortúnios que a atormentam, apela para a força de sua virtude e pede-lhe para não vê-lo como “estes Filósofos cruéis que querem que seu sábio seja insensível”.²⁶ Exalta o ideal da vida virtuosa propagado pela doutrina estóica, mas não deixa de se opor à maneira *severa* como o estoicismo apresenta a virtude.²⁷ No “aconselhamento” manifestado nas cartas a Elisabeth, percebe-se claramente a evolução gradativa do discurso moral de Descartes que, inicialmente, estriba-se na moral tradicional de Galeno e discípulos, passando pela moral estóica, sendo ambas superadas por sua nova visão de moral, que vai ganhando corpo com os questionamentos postos pela jovem princesa.²⁸ Mostraremos, oportunamente, que a moral cartesiana, ainda que incorpore elementos de morais anteriores, apresenta características próprias que a impedem de ser considerada como trazida de fora para sua filosofia.

Alquié, ao comparar Descartes e Kant no que diz respeito à moral, não é para mostrar uma complementaridade ou uma linha de continuidade do autor de *Crítica da Razão Prática* em relação ao autor do *Tratado das Paixões*, mas para apontar diferenças em detrimento da moral de Descartes. Segundo Alquié, Descartes parece hesitar em sua concepção a respeito do

²⁴ Cf. KAMBOUCHNER, 2008, p. 311-312. Kambouchner, ao mencionar a escolástica tardia, faz referência a um texto das *Conimbricenses*, *Physicae Proemium*, 5, 1 (1592), citado por Gilson em *Index*, n. 360.

²⁵ DESCARTES, 1998a, p. 26, 29 e 32.

²⁶ DESCARTES, 1955, p. 41. (Descartes está se referindo aos estoicos).

²⁷ Ver p. 72 de nossa pesquisa.

²⁸ Ver p. 64-75 de nossa pesquisa. Deixamos de apresentar, agora, maiores detalhes dessa nova visão de moral de Descartes para não nos tornarmos repetitivos e para não anteciparmos o que se constitui o objeto principal de nosso trabalho a ser exposto no decorrer deste capítulo final.

bom uso da razão. Ora se aproxima do filósofo alemão como se estivesse anunciando a boa vontade, no sentido kantiano; ora se distancia.²⁹ A moral de Descartes antecede à de Kant em quase cento e cinquenta anos. Seria mais justo que comparasse a moral do Filósofo com a moral escolástica que a precede, ou com o pensamento moral dos renascentistas, como Charron e Montaigne, que foram lidos pelo “criador da filosofia moderna,”³⁰ e não com Kant que é seu constante ponto de referência.³¹

Não fica fora de cogitação que a desconsideração ou até mesmo certo desdém em relação à moral cartesiana estejam associados ao desestímulo ou desinteresse manifestados pelo Filósofo em escrever sobre assuntos que versam sobre moral. Em 1646, em carta dirigida a Chanut, observa que os Senhores Regentes se voltaram contra ele por haver escrito “inocentes princípios da Física,” encontrando aí pretexto para o caluniarem. De maneira que se ele resolvesse tratar de moral, acrescenta, não o deixariam em paz.³² Ainda em carta a Chanut, datada de novembro de 1647, confessa-lhe que um dos motivos que o leva a se recusar a escrever seus pensamentos referentes à moral é porque acredita que se trata de um assunto que pertence aos soberanos ou àqueles por eles autorizados a incumbir-se de regulamentar os costumes dos outros.³³

Para Faye, é possível que a incompreensão às vezes manifestada sobre a moral cartesiana, e as comparações estabelecidas entre esta e doutrinas morais posteriores, tenham como principal causa certo desconhecimento do valor filosófico de pensadores franceses do século XVI, como Charles de Bovelles, Michel Montaigne e Pierre Charron. Descartes, apesar de os ter superado no campo da moral, manifesta uma afinidade com esses intelectuais humanistas, estabelecendo-se uma continuidade na maneira de conceber o homem e na definição de uma filosofia moral sem mistura de teologia, tendo como marca a ideia da *perfeição do homem como homem*, dos renascentistas.³⁴

Pelo que acabamos de descrever, motivos diversos entrecruzam-se, contrapondo-se à verdadeira moral cartesiana, conduzindo-a ao descrédito ou negando-a. Um fato é certo: essa moral desfigurada, “matemática ou geometricamente arquitetada,” atribuída a Descartes, ele jamais escreveu.

²⁹ Cf. DESCARTES, 1998, notas nas p. 589 e 596.

³⁰ Expressão empregada por Hegel, referindo-se a Descartes em **Lecciones sobre la filosofia de la historia universal** (HEGEL, 1989, p. 684).

³¹ Cf. FAYE, 1998, p. 305.

³² DESCARTES, 1955, p. 239. (Carta a Chanut, de 1º de novembro de 1646). Grifo nosso.

³³ Cf. Ibid., p. 286. (Carta a Chanut, de 20 de novembro de 1647).

³⁴ Cf. Faye, 1998, p. 304-306 e 328 et seq. Ver ainda p. 29 e nota n. 1 da mesma página da obra de Faye e ainda as p. 59 e 60 deste nosso estudo. Ver também o final de *Méditation Quatrième*, onde Descartes mostra em que consiste a maior e principal perfeição do homem (DESCARTES, **Méditations**. AT, IX-1, p. 49). Grifo nosso.

3.2 A mais alta e a mais perfeita moral

Se a expressão “moral definitiva”³⁵ não se encontra nos textos de Descartes, como nos fazem ver Gouhier e Rodis-Lewis,³⁶ o mesmo não podemos dizer quanto àquela que se tornou emblemática: “a mais alta e a mais perfeita moral”.³⁷ Fazem uso dela, tanto os que se colocam em defesa de uma moral cartesiana, como aqueles que argumentam no sentido de negá-la.

Inicialmente, surgem-nos as seguintes indagações: o que Descartes nos pretende dizer, propondo-nos esta “mais alta e mais perfeita moral”? Poderá ele ser levado a sério, ao comprometer-se com o inatingível? Para encontrarmos respostas a estas perguntas, nada melhor do que recorrermos a textos do próprio Descartes. Na terceira Meditação, o Filósofo assim se expressa:

[...] ainda que meu conhecimento aumentasse progressivamente, nem por isso deixo de conceber que ele não poderia ser atualmente infinito, visto que ele não chegará jamais a tão alto ponto de perfeição, que não seja ainda capaz de adquirir algum maior acréscimo.³⁸

Comentando esta passagem de *Méditations*, Rodis-Lewis diz-nos que, para Descartes, esse progredir potencial e indefinido permanece inferior à absoluta perfeição, característica da eternidade. Para Descartes, só em Deus o infinito se encontra associado a uma perfeição sem limites; e somente a Deus compete o nome de infinito, no sentido pleno do termo. Ele chama indefinido àquilo que não podemos, por causa de nossos próprios limites, determinar limites.³⁹

Diante do que Descartes expõe em *Méditations* e dos comentários propostos por Rodis-Lewis, poderemos entender *a mais perfeita moral* como a melhor que se poderia ter em determinado momento. Por um lado, essa moral assim desenhada na Carta-Prefácio de

³⁵ Vejamos as palavras do próprio Descartes dirigidas àqueles que o leem e o interpretam: “[...] et de prier ici les Lecteurs qu’ils ne m’attribuent jamais aucune opinion s’ils ne la trouvent expressément em mes écrits; et qu’ils n’en reçoivent aucune pour vraie ni dans mes écrits ni ailleurs, s’ils ne la voient très clairement être déduite des vrais Principes”. (DESCARTES, 1998a, p. 36).

³⁶ Gouhier faz a seguinte observação a respeito dos vários adjetivos atribuídos à moral de Descartes: “Les historiens ont cherché des adjetifs familiers aux philosophes contemporains pour qualifier cette morale ou ses divers moments; ils ont parlé de morale réelle et morale idéale, morale systématique ou morale rationnelle, morale scientifique et métamorale.” (GOUHIER. 1937. p. 166. Cf. RODIS-LEWIS, 1984, p. 564).

³⁷ Cf. DESCARTES, 1998a, p. 32. (Lettre-Preface des *Principes*). Cf. DESCARTES, 1955, p. 297. (Carta a Chanut, de 26 de fevereiro de 1649).

³⁸ DESCARTES. *Méditations*. AT, IX-1, p. 37.

³⁹ Cf. RODIS-LEWIS, 1971a, p. 288-289.

Principes não se apresenta como algo acabado; é progressiva, ou seja, estaria sempre se aperfeiçoando.

Por outro lado, na Sexta Parte de *Discours*, Descartes deixa também claro que não pretende se comprometer, perante o público, com promessas que não tenha certeza de cumprir.⁴⁰ Nesse sentido, vemos o Filósofo manifestar a Chanut sua admiração e satisfação ao saber que a rainha Christina está voltada para a leitura de *Principes*, obra onde se encontram princípios de sua física. Comenta com o amigo que este assunto nada tem a ver com o que uma rainha deva saber para seu ofício; no entanto, acrescenta *que essas verdades da Física fazem parte dos fundamentos da mais alta e mais perfeita moral* e ousa esperar que sua majestade tenha a satisfação de os conhecer.⁴¹ Chanut, embaixador da França na Suécia, é amigo de ambos. É ele o intermediário entre o Filósofo e a rainha Christina. Tornou-se o mensageiro de Descartes junto à rainha, entregando-lhe não só uma cópia do *Tratado das Paixões*, dois anos antes de sua publicação, como também cópias de cartas suas, destinadas a Elisabeth, que tratavam das *paixões* e discorriam sobre o *sumo bem*.⁴² A intenção de Descartes é que o conteúdo da carta em que ele menciona os fundamentos da perfeita moral seja repassado para a rainha, como já ocorreu com o conteúdo de outras. Ele tem consciência de que não se estimula uma rainha a acreditar em questões ou assuntos sobre os quais não se tenha certeza.

Na mesma passagem da Carta-Prefácio de *Principes*, em que faz o anúncio da “mais alta e mais perfeita moral”, ele estabelece uma ligação entre essa nova ciência e a medicina. Não é esta a primeira vez que o autor de *Principes* mostra seu interesse pela medicina em suas obras. Em *Discours*, publicado dez anos antes, acredita ser possível atingir o conhecimento de uma *filosofia prática* que nos tornará mestres e senhores da natureza e que nos permitirá chegar a todas as comodidades, principalmente à conservação da saúde, primeiro bem e fundamento de todos os outros bens desta vida. Este benefício será alcançado através de uma medicina que terá um verdadeiro conhecimento do corpo humano e que nos livrará de uma infinidade de moléstias, tanto do *corpo* como do *espírito*, pelo conhecimento de suas causas e de todos os remédios, tornando a vida mais longa. Na mesma obra, o Filósofo afirma que se dispõe a empregar o tempo que lhe resta de vida em progredir no conhecimento dessa nova medicina.⁴³

⁴⁰ Cf. DESCARTES. *Discours de la Méthode*. AT, VI, p. 78.

⁴¹ Cf. DESCARTES, 1955, p. 296-297. (Carta a Chanut, de 26 de fevereiro de 1649).

⁴² Cf. DESCARTES, 1955, p. 286-287. (Carta a Chanut, de 20 de novembro de 1647).

⁴³ Cf. DESCARTES. *Discours de la Méthode*. AT, VI, p. 61-62 e 78.

Não é só no *Discours* que Descartes alimenta o sonho de um prodigioso progresso na medicina, ainda no decurso de sua vida. No mesmo ano da publicação do *Discours*, confidencia a Huygens que viverá mais de um século.⁴⁴

Surgem-nos as perguntas: por que esta tão grande preocupação com a medicina, a ponto de querer dedicar, de forma intensiva, o restante de sua vida a investigá-la e em progredir em seu conhecimento? Por que relacioná-la com a moral?

Podemos afirmar que é com essa nova medicina que Descartes conta para constituir os fundamentos da “mais perfeita moral”. Em carta a Elisabeth, assim se expressa: “Não há ninguém que não deseje tornar-se feliz; mas, muitos não conhecem os meios e muitas vezes a indisposição que há no corpo impede que a vontade seja livre”.⁴⁵ Gueroult, interpretando essas palavras de Descartes, afirma que, sob determinado ponto de vista, para o Filósofo, a moral é perfeitamente comparável à medicina. Esta, sob certos aspectos, poderia ser apenas uma seção, uma vez que a saúde é um dos bens necessários à nossa felicidade nesta vida. Ambas as ciências estão voltadas para a vida presente que tem como princípio a substância composta, objeto comum às duas disciplinas. A medicina, por preocupar-se com a integridade e a conservação dessa substância, visa ao corpo. Enquanto que a moral interessa-se por essa substância na medida em que, como constitutiva de nosso ser, encontra-se associada a um entendimento puro, e, como elemento primordial de nosso contentamento, a moral visa, portanto, ao espírito.⁴⁶ Em outra carta à princesa, Descartes assim explica: “A felicidade consiste apenas no contentamento do espírito, isto é, no contentamento geral; ainda que haja contentamentos que dependam do corpo e outros que não dependam, não há nenhum que não seja do espírito.”⁴⁷

Dois anos depois, Descartes bate na mesma tecla:

[...] considerando com cuidado em que consiste a volúpia ou o prazer, e geralmente todas as espécies de contentamentos que se pode ter, observo, em primeiro lugar, que não há nenhum que não seja inteiramente da alma, ainda

⁴⁴ “Je n’ay iamais eu plus de soin de me conseruer que maintenant, et au lieu que ie pensois autrefois que la mort ne me pust oster que trente ou 40 ans tout au plus, elle ne sçauroit desormais me surprendre qu’elle ne m’oste l’esperance de plus d’vn siecle.” DESCARTES. **Correspondance**. AT, I, p. 649. (Carta a Huygens, de 04 de dezembro de 1637). Huygens, (1596-1687), foi estadista e secretário do príncipe de Orange. Além de ter sido um homem de vasta cultura e profundamente interessado pela ciência, tornou-se grande amigo e um dos admiradores mais dedicados de Descartes, na Holanda. (Cf. GAUKROGER, 1999, p. 516). Relacionada a essa afirmação de Descartes a Huygens, sua morte foi assim anunciada pela *Gazette d’Anvers*: “En Suède um sot vient de mourir, qui disait qu’il pouvait vivre aussi longtemps qu’il voulait.” BOUTROUX, Émile. *Du Rapport de la Morale à la Science dans la Philosophie de Descartes. Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, p. 502-511, 1896. p. 504.

⁴⁵ DESCARTES, 1955, p. 79. (Carta a Elisabeth, de 1º de setembro de 1645).

⁴⁶ Cf. GUEROULT, 1953b, p. 220-221.

⁴⁷ DESCARTES, 1955, p. 73-74. (Carta a Elisabeth, de 18 de agosto de 1645).

que vários dependam do corpo; do mesmo modo que é também a alma que vê, se bem que isto seja por intermédio dos olhos.⁴⁸

Como podemos constatar, nosso filósofo, durante um período de sua vida, mostra-se muito confiante com a possibilidade próxima de serem encontradas soluções para os inúmeros problemas relacionados com a saúde do corpo. No entanto, essas esperanças foram aos poucos desaparecendo. Observa Rodis-Lewis que, no outono de 1645, apresentam-se fortes indícios de sua decepção com a medicina. Na falta dessa ciência médica que poderia resolver os problemas enfrentados por sua discípula Elisabeth, logo no início do inverno, começa a redigir um pequeno tratado de natureza psico-fisiológica. As conclusões práticas apresentadas nesse escrito constituem, provavelmente, a “parte moral” que satisfaz à jovem princesa.⁴⁹

Nove anos após o aparecimento do *Discours*, *Descartes* confessa-se desanimado ou até mesmo decepcionado com a medicina:

Eu lhe direi em confidênciа que o conhecimento da Física que me esforcei em adquirir, tem me servido amplamente para estabelecer fundamentos certos da Moral; estou mais confortavelmente satisfeito nesse ponto que em vários outros em relação à Medicina, na qual tenho, no entanto, empregado bastante mais tempo. De maneira que, no lugar de descobrir os meios para conservar a vida, encontrei outro bem mais fácil e mais seguro, que é o de não temer a morte.⁵⁰

A maneira como o Filósofo se expressa nesta sua carta a Chanut, revela-nos o forte vínculo que ele pretendia estabelecer entre essa moral perfeita e a medicina. É como se a primeira dependesse da segunda para atingir seu pleno desenvolvimento.

Na Carta-Prefácio, apesar de mencionar a moral ao lado da medicina, já não é mais dada a mesma ênfase a esta última ciência, nem destacada sua utilidade, como o fez, dez anos antes, na Sexta Parte do *Discours*. A medicina, no Prefácio de *Principes*, aparece como um ramo específico da árvore do saber, da mesma forma que a mecânica. Kambouchner mostranos, como explicação desse deslocamento de acento em relação à medicina, as dificuldades encontradas por Descartes, após o que expressara no *Discours*, para a construção da “verdadeira medicina” e, ao mesmo tempo, a consciência crescente que se apresenta em seu espírito, da importância das interações psicofísicas na saúde e na doença.⁵¹

Na Carta-Prefácio, após indicar que “a principal utilidade da filosofia depende daquelas suas partes que são aprendidas em último lugar”, teve a preocupação de completar:

⁴⁸ DESCARTES, 1955, p. 284. (Carta à rainha Christina, de 20 de novembro de 1647).

⁴⁹ Cf. RODIS-LEWIS, 1984, p. 555.

⁵⁰ DESCARTES, 1655, 231. (Carta a Chanut, de 15 de junho de 1646).

⁵¹ Cf. KAMBOUCNER, 2008, p. 318.

“[...] embora eu as ignore quase todas”.⁵² Kambouchner diz-nos que devemos entender esta última frase como: eu as ignoro quase completamente.⁵³

Não há dúvida que Descartes “superdimensionou” seu projeto para a medicina e excedeu-se ao dizer a Huygens que poderia viver mais de um século.⁵⁴ No entanto, no que toca à moral, em fevereiro de 1649, um ano antes de sua morte e dois anos após a publicação de *Principes* com sua célebre Carta-Prefácio, dirigindo-se a Chanut, torna a se referir à “mais alta e mais perfeita Moral” tendo as verdades da física como seu fundamento.⁵⁵ Lembremos de que, quase três anos antes, confidenciara ao próprio Chanut sua decepção com a medicina.⁵⁶

O que podemos concluir é que, após todos os esforços empreendidos e o tempo despendido com as investigações no campo da medicina, ficou evidenciada para Descartes a impossibilidade de avançar no terreno desta ciência no ritmo que desejara. No entanto, ele tem pressa; era com esta disciplina que contava para fundamentar a “perfeita moral”. O Filósofo não desanima; e o não avanço da medicina deixa de constituir um impedimento para a realização de seus planos em relação à moral.

Kambouchner sugere a possibilidade de Descartes ter sentido que avançou na conquista filosófica dessa moral e que não tenha querido tornar público. Dois indícios desse avanço são por ele apontados: o primeiro encontra-se na carta de Descartes a Chanut, de junho de 1646. Chanut havendo escolhido a moral como “seu principal estudo,” dissera ao Filósofo que iria se dedicar cuidadosamente à leitura de *Principes*. Descartes, temendo que a obra não atendesse às expectativas do amigo, diz-lhe que o que escrevera em *Principes* só de muito longe conduz à moral. Mas, para não desestimulá-lo, confessa-lhe que a física tem servido em muito para estabelecer os fundamentos certos da moral. Fala-lhe ainda que se tem detido em refletir sobre questões particulares da moral e que elaborou, no último inverno, um *Tratado sobre a natureza das paixões*. Kambouchner chama-nos a atenção para duas afirmações de Descartes: a *reflexão sobre questões particulares da moral* (posta no plural) e, sobretudo, o fato de ter encontrado os *fundamentos certos da Moral*.⁵⁷

Um segundo indício apresentado por Kambouchner procede também de uma carta de Descartes a Chanut, escrita quase três anos depois, em que assim se expressa: “[...] essas

⁵² DESCARTES, 1998a, p. 32-33.

⁵³ “(entendons, ‘presque tout entières’)”. KAMBOUCHNER, 2008. p. 318.

⁵⁴ Ver página 142, inclusive nota n. 44.

⁵⁵ “[...] et que ces vérités de Physique font partie des fondements de la plus haute et plus parfaite Morale [...]” DESCARTES, 1955, p. 297. (Carta a Chanut, de 26 de fevereiro de 1649).

⁵⁶ Ver citação em destaque, na página anterior.

⁵⁷ Cf. KAMBOUCHNER, 2008, p. 325-326. Cf. DESCARTES, 1955, p. 231. (Carta a Chanut, de 15 de junho de 1646).

verdades da Física fazem parte dos fundamentos da mais alta e mais perfeita Moral.” E acrescenta ainda na mesma carta, referindo-se à rainha Christina da Suécia: “Ouso esperar que ela terá a satisfação de os conhecer”.⁵⁸ Já mencionamos anteriormente, que Chanut, embaixador da França na Suécia, fazia também o papel de intermediário de Descartes, na comunicação do Filósofo com a rainha. À primeira vista, essa referência à mais alta e mais perfeita moral soa como uma repetição do que o autor de *Principes* havia dito, dois anos atrás, na Carta-Prefácio dessa sua obra. Mas, como nos diz Kambouchner, há uma mudança na tonalidade com a qual a ‘mais alta e mais perfeita Moral’ se encontra evocada na carta ao amigo Chanut. Na Carta-Prefácio, Descartes faz menção a uma situação futura. Nesse texto, depois de mencionar a “perfeita Moral”, escreve, poucas linhas abaixo: “[...] expus sucintamente as principais regras da Lógica e de uma Moral imperfeita que se pode ter como uma provisão, enquanto não se conhece ainda outra melhor”.⁵⁹ Na carta a Chanut, ao referir-se à “mais perfeita moral”, o Filósofo está tratando do presente. Segundo Kambouchner, “não talvez como uma coisa já constituída, mas como uma coisa que se tem à mão”,⁶⁰ ou seja, como algo que está próximo de se tornar conhecido. Se atentarmos para a data, início de 1649, Descartes está voltado para a revisão do *Tratado* a ser publicado. Não se trata de uma simples revisão, pois como foi comunicado por carta a Clerselier, em abril de 1649, haverá a adição de um terço ao texto que circulava desde 1646 entre alguns de seus discípulos. Menciona também a divisão da obra em três partes.⁶¹ Kambouchner acrescenta às suas declarações que os sinais apresentados, talvez sejam tênues, mas não devem ser descartados.⁶² Rodis-Lewis afirma que há “vários indícios convergentes” de que os desenvolvimentos sobre a *generosidade*, nomeada na Segunda Parte do *Tratado* e aprofundada na Terceira Parte, “seriam o derradeiro fruto da reflexão cartesiana, juntado ao primeiro manuscrito deste tratado”.⁶³

Kambouchner apresenta-nos algumas considerações em torno das reflexões de Descartes sobre a moral, acrescentadas de última hora ao texto primeiro do *Tratado*. Ele destaca o tema da sabedoria, que é retomado pelo Filósofo a partir do art. 152, como uma coisa segura, ou que ele tem à mão. Segundo Kambouchner, para que a moral perfeita possa

⁵⁸ DESCARTES, 1955, p. 297. (Carta a Chanut, de 26 de fevereiro de 1649).

⁵⁹ DESCARTES, 1998a, p. 33. (Lettre-Préface des *Principes*). Quanto ao vocábulo Lógica, Descartes faz alusão ao conteúdo da Primeira Parte de *Principes* que tem por título: Princípios do conhecimento humano. (Cf. DESCARTES, 1998a, notas de n. 2 e 5, nas p. 33 e 32, respectivamente).

⁶⁰ KAMBOUCHNER, 2008, p. 329.

⁶¹ Cf. KAMBOUCHNER, 2008, p. 326-329. Cf. DESCARTES. *Correspondance*. AT, V, p. 353-354. (Carta a Clerselier, de 23 de abril de 1649).

⁶² Cf. KAMBOUCHNER, 2008, p. 325.

⁶³ RODIS-LEWIS. *Le Développement de la Pensée de Descartes*. Paris: Vrin, 1997. p. 191-192.

ser evocada seriamente – como já existindo no presente – e não como algo que venha a se concretizar num futuro, necessitará de duas ou pelo menos de uma condição: ou que Descartes tenha mudado um pouco de opinião sobre sua natureza, ou que a noção dessa moral passe a ser vista de forma mais flexível ou talvez mais singular, do que normalmente se tende a pensar. Até agora, a representação da “mais alta e mais perfeita moral” tem sido a de uma ciência rigorosa e sistemática, susceptível de uma apresentação completa como a física.⁶⁴ Se realmente fosse assim que esta ciência devesse ser entendida, é claro que essa moral se tornaria muito difícil de ser constituída. Talvez a dificuldade dessa constituição tenha sido indevidamente aumentada e pudesse ser bastante diminuída se nos voltássemos para certos princípios que se encontram na própria filosofia cartesiana. O método que Descartes quis pôr em prática, em toda sua filosofia, tem por função não só procurar, em cada *démarche* do espírito, toda a certeza requerida, mas, ao mesmo tempo, buscar o mais simples. A concepção cartesiana da unidade da ciência, como encontramos em *Regula I*, parte da convicção de que todas as ciências procedem da aplicação metódica de uma mesma força intelectual. Ela não exclui certa diversidade existente nas ciências, quanto ao objeto, quanto aos meios de sua constituição e quanto ao regime de exposição. Julgar que a moral só possa se tornar uma ciência, reproduzindo o modo de exposição e de procedimentos dessa ou daquela ciência, seria uma ideia muito pouco cartesiana. A moral se comportará como ciência, na medida em que adquirir plena certeza de seus princípios, e que a exposição sistemática de todas as coisas que esses princípios possam determinar constitua-se, sob certos aspectos, um momento secundário e contingente, neste “tornar-se-ciência.”⁶⁵

Guenancia, comentando a passagem da carta a Chanut, de fevereiro de 1649, onde Descartes menciona que verdades tiradas de sua física fazem parte dos fundamentos da mais alta e perfeita moral, afirma que o Filósofo, após ter concluído o *Tratado das Paixões*, não parece insatisfeito. Completa seu comentário: “Isto significa dizer que, no espírito de Descartes, ‘a mais alta e a mais perfeita moral’ pode perfeitamente consistir naquilo que resulta do *Traité* de 1649, bem como das numerosas cartas que lhe deram origem, a partir de 1643.”⁶⁶

Após essa nossa análise das formas mais enfáticas como Descartes se pronuncia sobre a moral, em diversos textos, e das interpretações mais diversas e conflitantes que lhes

⁶⁴ O exemplo típico dessa visão é a interpretação de Gueroult. Ver acima, p. 135-136.

⁶⁵ Cf. KAMBOUCHNER, 2008, p. 329-331. DESCARTES. *Regulae ad directionem ingenii*. AT, X, p. 359-361.

⁶⁶ GUENANCIA, Pierre. **Lire Descartes**. Paris: Gallimard, 2000, p. 206-207.

são dadas, voltar-nos-emos para o que denominamos moral cartesiana do *Tratado das Paixões*.

3.3 Das paixões à moral

Iniciamos a Segunda Parte de nossa tese mostrando as diversas visões dos filósofos sobre as paixões, desde Platão a Descartes. Duas concepções que se opõem radicalmente às paixões podem ser destacadas: a dos estoicos, que como adeptos do platonismo, consideraram as paixões como más, doenças da alma. Do lado oposto, situa-se a Escolástica que tem em Tomás de Aquino seu representante mais ilustre. Para Agostinho e para os filósofos da Escola, seguindo estes últimos Aristóteles, as paixões em si, não são boas ou más. Tudo dependerá da vontade do homem. Serão boas se forem regradas pela razão. Cabe, portanto, à razão exercer seu domínio sobre elas, para o aperfeiçoamento do homem.⁶⁷ Descartes não se contrapõe à tradição escolástica, em seu julgamento das paixões; mas, diríamos que ele vai mais longe. Em determinado momento, ele assim se pronuncia: “[...] examinando-as [as paixões], eu as encontrei quase todas boas.”⁶⁸ No *Tratado*, dá mais um passo: “E agora que as conhecemos todas [as paixões], temos muito menos motivo de as temer do que tínhamos antes; pois verificamos que são todas boas por natureza.”⁶⁹

Enquanto os estoicos só sabiam condenar as paixões, vendo nelas a violência e a indisciplina da natureza bruta, Descartes passa a compreender suas causas e as transforma em auxiliares da razão. Com ele a alma deixa de ser prisioneira do corpo; ela o conduz.⁷⁰

Acreditamos que Descartes, em suas primeiras elaborações sobre as paixões, como se apresentam em *L'Homme* e no parágrafo CXC de *Principia Philosophiae*, não tinha ainda em mente a preocupação em relacioná-las com a moral. Praticamente, limita-se, nessas obras, a repetir a doxa médica vigente na época, sobre a matéria.⁷¹ Além do mais, ele mesmo reconhece, cerca de dois anos após a publicação de *Principia*, que as paixões não haviam se constituído ainda para ele, objeto de estudo.⁷² É a partir de 1645, em sua correspondência com a princesa Elisabeth, que o tema paixões será objeto de sua especial atenção.

Descartes, nos últimos quatro anos que antecederam à publicação de *Les Passions de l'Âme*, volta-se com afinco ao estudo das paixões. A rapidez com que escreve o *Tratado* vem confirmar que foram anos de trabalho intenso e profícuo. Ao escrever sobre elas, abordando-

⁶⁷ Ver acima, p. 84, 92, 94 e 100.

⁶⁸ DESCARTES, 1955, p. 240. (Carta de Descartes a Chanut, de 1º de novembro de 1646). Acréscimo nosso.

⁶⁹ DESCARTES, 1999b, Art. CCXI. (Acréscimo nosso)

⁷⁰ BOUTROUX, 1896, p. 511.

⁷¹ Ver p. 64, acima.

⁷² Ver p. 67.

as sob os mais diversos ângulos, quer seja em suas cartas, ou na elaboração do *pequeno tratado*, tinha plena consciência de que estava construindo sua filosofia moral, se bem que não o fizesse de maneira totalmente sistemática. Com Descartes, a paixão se transforma em virtude. É o que vai ocorrer com a generosidade, paixão derivada da admiração e da estima que dará origem à virtude da generosidade, pivô da moral cartesiana, chave de todas as outras virtudes.⁷³ Enfatizamos, anteriormente, que a teoria das paixões em Descartes não é uma peça que se situa fora de seu sistema; ao contrário, encontra-se em perfeita consonância tanto com sua física como com sua metafísica.⁷⁴ É a estas duas ciências que irá recorrer para fundamentar sua moral.

3.4 Metafísica e física como fundamentos da moral

Sabemos que, na concepção de nosso filósofo, corpo e alma formam duas substâncias distintas. Considerados separadamente, tanto a alma como o corpo mantêm suas individualidades e indivisibilidades. No entanto, estas duas substâncias, uma física, corporal; e outra espiritual, formam uma unidade que é o composto humano. No dizer de Gouhier, esta união é “uma coexistência que consiste numa interação.”⁷⁵ Descartes, servindo-se da terminologia escolástica, denomina-a *união substancial*.⁷⁶ Ainda que rejeite a física qualitativa de Aristóteles e contraponha-se à sua teoria hilemórfica, para melhor explicar a união corpo-alma, também lança mão do conceito aristotélico-tomista da *forma substancial* aplicando-o exclusivamente à alma humana. Esse posicionamento de Descartes pode ser comprovado tanto em sua correspondência como em suas obras.⁷⁷

⁷³ DESCARTES, 1999b, Art. CLXI.

⁷⁴ Ver p. 119-123, acima.

⁷⁵ GOÜHIER, 1999. p. 335.

⁷⁶ “Afferimus enim hominem ex Corpore & Anima componi, non per solam praeuentiam, sive appropinquationem, unius ad alterum, sed per veram unionem substantialem; [...]” DESCARTES. *Correspondance*. AT, III, p. 508. (Carta a Regius, de janeiro de 1642).

⁷⁷ Na correspondência: “[...] quae [anima humana] cum agnoscitur sola esse forma substantialis, alias autem ex partium configuratione et motu constare, maxime haec ejus supra alias praerogativa ostendit ipsam ab iis natura differre [...].” (DESCARTES, *Correspondance*. AT, III, p. 503). “Quod confirmatur exemplo Animae, quae est vera forma substantialis hominis.” (Ibid., p. 505). Ver referência a essas duas passagens da carta de Descartes a Regius, de janeiro de 1642, em RODIS-LEWIS. *L'Individualité selon Descartes*. Paris: Vrin, 1950. p. 77. Ver também carta ao padre Mesland, de 09 de fevereiro de 1645: “[...] que nous avons les mesmes corps que nous avons eus des notre enfance, bien que leur quantité soit de beaucoup augmentée, [...] em sorte qu'ils ne sont *eadem numero*, qu'a cause qu'ils sont informez de la mesme ame.” DESCARTES. *Correspondance*. AT, IV, p. 166-167. Nas obras: “Sciendum itaque humanam animam, etsi totum corpus informet [...].” (DESCARTES. *Principia Philosophiae*. Pars Quarta. AT, VIII-1, p. 315). “Ad primum itaque me convertens, optarem exponere hoc in loco, quid sit mens hominis, quid corpus, quo modo hoc ab illa

A moral cartesiana contempla o composto humano como um todo. Irá nortear as relações da alma e do corpo buscando um equilíbrio. A convivência com as paixões requer habilidade. Essa relação corpo-alma não deve ser entendida como uma hierarquia, ou seja, como uma dominação da alma sobre o corpo. Descartes a vê mais, como a competência de um condutor, do que como o poder de um chefe sobre seu súdito.⁷⁸ Ao considerar com benevolência esses complexos psicofísicos que são as paixões, nosso filósofo comprova, de forma indiscutível, a existência da União. Essa moral depende, portanto, da metafísica e da física como seus mais seguros fundamentos. Apoiar-se-á em verdades postas nas *Meditações*, como a vontade ou livre arbítrio sem limites dado ao homem por Deus, que se constitui sua principal perfeição, e que por isso o torna semelhante a seu Criador.⁷⁹ Conta ainda com as *Meditações Metafísicas* para mostrar a distinção real da alma e do corpo e a união íntima e essencial destas duas substâncias.⁸⁰ Em síntese, essa

O princípio exato da União, tal como é concebida por Descartes, é a harmonia fundamental entre o corpo e o espírito. Tudo se passa como se eles fossem dois, – sem o que não haveria mais física nem metafísica, – mas tudo se passa igualmente como se eles fossem apenas um, este UM que a moral estuda.⁸¹

Mesnard diz-nos ainda que para essa união se completar é preciso que o corpo se torne verdadeiramente maleável por uma higiene rigorosa, fruto da física positiva, e que, restituído em sua dignidade, possa se tornar elemento de uma síntese superior.⁸² Isto nos faz lembrar o destaque dado por Descartes ao “corpo de um homem” ou ao “meu corpo” expressões por ele usadas, repetidas vezes: “Quando falamos do corpo de um homem, não entendemos uma parte determinada da matéria [...] mas entendemos unicamente toda a matéria que está harmoniosamente unida à alma desse homem.”⁸³ A alma, por seu lado, prosseguirá com a espiritualização progressiva pelo esforço da meditação, pela retificação do desejo, pela ascese da vontade.⁸⁴ Este esforço conjunto, propiciado pela união harmoniosa do corpo e do espírito criará o espaço para que se instale o *reino da moral cartesiana*.

⁷⁸ informetur [...].” (DESCARTES. *Regulae ad Directionem Ingenii*. AT, X, p. 411). Cf. GUENANCIA, 2000, p. 212.

⁷⁹ Cf. DESCARTES. *Méditations*. AT, IX-1, p. 45. (Méditation Quatrième).

⁸⁰ Cf. DESCARTES. *Méditations*. AT, IX-1, p. 62-64. (Méditation sixième).

⁸¹ MESNARD, 1936, p. 224

⁸² Cf. Ibid., p. 226.

⁸³ DESCARTES. *Correspondance*. AT, IV, p. 166. (Carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1645).

⁸⁴ Cf. MESNARD, 1936, p. 226.

O mecanismo (física⁸⁵) contribui também, de forma decisiva para a constituição da moral cartesiana ao fornecer-nos um conhecimento do corpo, de suas funções, de sua anatomia, que nos permitirá saber por que meios e em que limites podemos agir sobre ele.⁸⁶ É o próprio Descartes quem o diz: “[...] essas verdades da Física fazem parte dos fundamentos da mais alta e mais perfeita Moral.”⁸⁷ Vimos que Descartes alimentou o sonho de alcançar um rápido progresso da medicina que ressolveria os problemas do homem em relação à conservação e prolongamento de sua vida. Foi sua grande decepção. A medicina estava intrinsecamente associada à moral em seu projeto das ciências. Enquanto a medicina cuidava da saúde do corpo, a moral cuidaria da saúde da alma. Ele tinha como certa a ajuda da medicina para constituir as bases da moral. Para nosso filósofo, a saúde é um dos bens necessários à nossa felicidade nesta vida. Em carta a Elisabeth, afirma que “[...] muitas vezes a indisposição do corpo impede que a vontade seja livre.”⁸⁸ Na falta da medicina, volta-se para a física. Em 1649, na época em que está revisando e aumentando o *pequeno tratado* para publicação, reafirma a Chanut que as “verdades da Física fazem parte dos fundamentos da mais perfeita moral.”⁸⁹ Seu projeto para a moral, portanto, não poderia ficar no ar. Em sua *árvore da filosofia* consta a medicina, com que tanto contava para o desabrochar de sua moral. Contudo, não teve o desenvolvimento rápido esperado. Afinal, nessa árvore, a metafísica são suas raízes e a física, o tronco; enquanto a medicina é um ramo, tanto quanto a moral. Necessariamente, a metafísica e a física teriam que ser os fundamentos primeiros da moral cartesiana.

3.5 A moral em *As Paixões da Alma*

Ainda que a moral cartesiana não possa ser considerada somente a partir do *Tratado das Paixões*, este livro do Filósofo constitui-se uma peça capital de sua moral e fechamento

⁸⁵ Ver p. 120-121, acima, o que Descartes entende por física.

⁸⁶ Cf. GUENANCIA, 2000, p. 206.

⁸⁷ DESCARTES, 1955, p. 297. (Carta a Chanut, de 26 de fevereiro de 1649).

⁸⁸ DESCARTES, 1955, p. 79. (Carta a Elisabeth, de 1º de setembro de 1645).

⁸⁹ Cf. DESCARTES, 1955, p. 297. (Carta a Chanut, de 26 de fevereiro de 1649). A primeira vez que Descartes se refere à física como fundamento da moral, substituindo a medicina, é em outra carta a Chanut. (Cf. Ibid., p. 231. Carta a Chanut, de 15 de junho de 1646).

de seu sistema,⁹⁰ visto que está fundamentado em sua metafísica⁹¹ e em sua física.⁹² Descartes ao dar o arremate final à sua última obra, estava consciente de sua real importância para seu sistema.⁹³ Diz-nos Mesnard: “As hesitações, as retomadas, as sistematizações sucessivas de Descartes de que temos notado os sinais no *Tratado*, são suficientes para estabelecer a consciência que tinha o filósofo da dificuldade de seu esforço e a importância que ele dava à solução do problema.”⁹⁴

Duas fortes razões podem ser apresentadas para a recusa, desconhecimento ou pelo menos uma subestimação da moral cartesiana: a) o fato de não ser ordenada em um conjunto de leis, princípios, normas, máximas, proposições, postulados, deveres, interditos, obrigações, responsabilidades que, normalmente, encontramos nas doutrinas morais. b) Por encontrar-se fragmentada⁹⁵ em seus inúmeros textos (obras e centenas de cartas), e não constituir-se uma obra com certo nível de sistematização. No gênero de homenagem que Kant prestou a Descartes, nosso filósofo não figura como inventor de uma moral. Não é que o autor de *Crítica da Razão Prática* tenha negligenciado a moral cartesiana, mas tudo se passa como se ela nunca houvesse existido.⁹⁶ Apesar de sua informalidade, essa moral existe e encontra-se profundamente ligada à nossa vida.

Baillet, primeiro biógrafo de Descartes, assim escreveu a respeito do *pequeno tratado* sobre as paixões elaborado no inverno de 1645-1646: “Seu intuito não era fazer alguma coisa completa para ser publicada, mas somente para *se exercitar sobre a moral* para sua própria edificação, e para ver se sua física poderia lhe servir, tanto quanto ele esperara para estabelecer *fundamentos certos da moral*.”⁹⁷

O que nos chama a atenção nessa declaração de Baillet é sua percepção do que se passava no interior do Filósofo quanto a seus sentimentos morais. As palavras de Baillet

⁹⁰ “Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Medecine, la Mécanique et la Morale; j’entends la plus haute et la plus parfaite Morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse.”

⁹¹ [...] “não existe melhor caminho para chegar ao conhecimento de nossas Paixões do que examinar a diferença que há entre a alma e o corpo[...].” (DESCARTES, 1999b, Art. II). Nos primeiros artigos do *Tratado* Descartes repassa os conhecimentos metafísicos das *Meditações* (sobretudo da Sexta Meditação) sobre a diferença e a união do corpo e da alma.

⁹² [...] meu intuito não é de explicar as Paixões como Orador, nem mesmo como Filósofo moral, mas somente como Físico.” DESCARTES, 1999b, p. 63).

⁹³ Como já mencionamos, no último ano de sua vida Descartes deu uma melhor estrutura ao *Tratado* iniciado nos últimos meses de 1645, inclusive aumentando-o em cerca de um terço.

⁹⁴ MESNARD, 1936, p. 225.

⁹⁵ O próprio Descartes tem consciência dessa dispersão. Não só manifesta o desejo dessa compilação, mas chega a tomar iniciativa nesse sentido: “Je voudrais pouvoir entasser en une lettre tout ce que j’ai jamais pensé sur ce sujet. [...] je vous envoie um recueil de quelques autres lettres [...] Et j’y ai joint um petit traité des Passions [...]. DESCARTES, 1955, p. 286-287. (Carta a Chanut, de 20 de novembro de 1647).

⁹⁶ Cf. KAMBOUCHNER, 2008, p. 172.

⁹⁷ BAILLET, 1946, p. 228. (Grifos nossos)

guardam uma coerência com a figura do jovem Descartes desenhada por ele mesmo no *Discours de la Méthode*: “Eu sempre tive um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro em minhas ações e caminhar com segurança nesta vida.”⁹⁸ Descartes não está falando apenas de uma preocupação com o método, com a Lógica, mas sobretudo de sua vida moral. É como se fosse a recordação do que se manifestou em um de seus sonhos no *poêle* da Alemanha, na noite de inverno do dia 10 de novembro de 1619: “*Quod vitae sectabor iter?*”⁹⁹ (Que caminho seguirei na vida)? Descartes continua a relatar no *Discours* trechos de sua vida. Fala-nos que empregou sua juventude a aprender no grande livro do mundo: viajando, frequentando cortes e exércitos, pessoas dos mais “diversos humores” e “condições”, raças e costumes, para colher experiências que lhe servissem de reflexão. Aproveitou, confessa o Filósofo, mais do raciocínio das pessoas com quem conviveu, do que poderia aproveitar do raciocínio dos intelectuais que, em seus gabinetes, fazem especulações que não resultam em nada. Essas experiências, diz ele, fizeram-no livrar-se de muitos erros que lhe ofuscavam a razão. Viu que devia julgar o melhor possível, para proceder também da mesma maneira e adquirir todas as virtudes.¹⁰⁰

Os temas da procura da verdade, da conduta de vida, do comportamento em relação aos outros estão presentes nesses trechos do *Discours*. Duas preocupações de Descartes se revelam nesses traços autobiográficos postos no *Discours*: a) tornar público sua experiência da procura da verdade nas ciências e o método necessário para sua aquisição. b) revelar sua conduta de vida de uma busca sincera do bem. Essas duas preocupações podem ser assim sintetizadas: “distinguir o verdadeiro do falso”. Mostra-nos Grimaldi, que nessa ambição lógica encontra-se uma finalidade prática e, por conseguinte, moral, em que Descartes se fixa obstinadamente: conhecer a verdade “para ver claro nas [suas] ações e caminhar com segurança nessa vida.”¹⁰¹ A interpretação de Gouhier é que a moral participa da mesma certeza da ciência.¹⁰² Para Descartes, a verdade e o bem são inseparáveis. Este saber conduzir sua vida para o contentamento do espírito é a manifestação do encaminhamento ético de um homem que tem dentro de si o bem e a verdade. O contentamento se dá pelo acordo entre os julgamentos do entendimento e as ações da vontade. Esta é uma noção capital no pensamento cartesiano marcado pela indissociabilidade desses dois temas: *a procura da verdade e a*

⁹⁸ DESCARTES. **Discours de la Méthode**. AT, VI, p. 10.

⁹⁹ Verso de um poema de Arsônio que aparece no sonho e que Descartes o interpreta como o conselho de um personagem sábio ou representando a teologia moral. Ver p. 31 e 32 deste trabalho.

¹⁰⁰ DESCARTES. **Discours de la Méthode**. AT, VI, p. 9-11 e 28.

¹⁰¹ DESCARTES, apud GRIMALDI, Nicolas. Introduction. In: DESCARTES. **La Morale**. Introduction et textes choisis et présentés par Nicolas Grimaldi. Paris: Vrin, 1992. p. 10.(Acrédito do autor da Introdução).

¹⁰² Cf. GOUHIER, Henri. **La Pensée Religieuse de Descartes**. Revue et complétée. 2. ed. Paris: Vrin, 1972. p.151.

*conduta de vida.*¹⁰³ A moral de Descartes não é a de um espírito atribulado, mas uma moral do contentamento; contentamento que é o testemunho de uma paz interior de um saber julgar bem e de bem proceder. O *método*, pondera Guenancia referindo-se ao *Discours*, no fundo, é o título oficial e objetivo desse assumir-se que parece caracterizar e conter o pensamento moral de Descartes. Indaga ainda Guenancia, se são as regras da moral que Descartes tirou do *método*, como ele mesmo indica no preâmbulo do *Discours*,¹⁰⁴ ou se antes não seria o *método* a objetivação de uma atitude moral.¹⁰⁵

Como acabamos de mostrar, a moral de Descartes se expressa, antes de tudo, mediante seu exemplo de vida que ele mesmo nos dá a conhecer “literalmente”, “coloquialmente”,¹⁰⁶ sem grandes artifícios. Continuaremos a expor sua moral de forma breve, sem recorrer a prescrições.

Para Descartes, o sujeito da moral é o homem por inteiro, corpo e alma, entendido como aquele que tem responsabilidades consigo mesmo e com os outros, com o mundo do qual faz parte, com Deus que o criou e lhe concedeu o livre-arbítrio como sua principal perfeição, o que o torna, de certa forma semelhante a Ele.¹⁰⁷ Além de tudo isso, para o Filósofo, Deus o assiste com sua Providência divina.¹⁰⁸

3.5.1 Livre-arbítrio e vontade

Somente o homem age voluntariamente. A liberdade é um atributo exclusivo do ser racional, condição indispensável à moralidade. É na vontade, e somente nela, que se situa a faculdade de escolher ou o livre-arbítrio. Para Descartes, “a principal perfeição do homem é ter um livre-arbítrio, e é isso que o torna digno de louvor ou de censura.”¹⁰⁹ A liberdade, para ele, está tão intrinsecamente ligada ao nosso ser, que não necessita de provas. Cada um de nós

¹⁰³ Cf. GUENANCIA, 2000, p. 208-209 e 211. (Grifos nossos).

¹⁰⁴ DESCARTES. *Discours de la Méthode*. AT, VI, p. 1.

¹⁰⁵ GUENANCIA, 2000, p. 209.

¹⁰⁶ “Literalmente”, temos como exemplos os relatos no *Discours*; “coloquialmente”, temos sobretudo as cartas denominadas “cartas morais” trocadas entre seus discípulos mais íntimos. Há uma passagem, a que já nos referimos, em uma carta a Chanut em que o Filósofo lhe apresenta razões para justificar sua recusa a escrever seus pensamentos sobre a moral. (Ver p. 127, acima incluindo nota n. 33). Todavia, nessa mesma carta ele acrescenta: “Mais ces deux raisons cessent en l’occasion que vous m’avez fait l’honneur de me donner, en m’écrivant, de la part de l’incomparable Reine auprès de laquelle vous êtes, qu’il lui plait que je lui écrive mon opinion touchant le souverain bien; car ce commandement m’autorise assez, et j’espere que ce que j’ecris ne sera vu que d’elle et de vous.” DESCARTES, 1955, p. 286. (Carta a Chanut de 20 de novembro de 1647). O que queremos confirmar com esta passagem é a forma simples que Descartes escolheu para transmitir sua moral a alguns de seus discípulos.

¹⁰⁷ Cf. DESCARTES, 1955, p. 90-91. (Carta a Elisabeth, de 15 de setembro de 1645). Cf. DESCARTES, 1955, p. 284-285. (Carta à rainha Christina da Suécia, de 20 de novembro de 1647). *Méditations*. AT, IX-1, p. 45. DESCARTES, 1999b, Art. CLII.

¹⁰⁸ DESCARTES, 1999b, Art. CXLVI.

¹⁰⁹ DESCARTES. *Les Principes de la Philosophie*. AT, IX-2, p. 40. (Art. 37).

a sente e a experimenta todos os dias e a conhecemos pela luz natural.¹¹⁰ Vejamos o que ele afirma em *Les Principes*: “é tão evidente que temos uma vontade livre, que pode dar seu consentimento ou não o dar, quando bem lhe parecer, que isto pode ser tomado por uma de nossas noções mais comuns.”¹¹¹ Na passagem acima, temos uma definição simples de nosso livre-arbítrio, ainda que rica em conteúdo. Em *Meditatio IV*, numa mesma definição, englobando a vontade e o livre-arbítrio, temos a exaltação de nossa liberdade que nos faz próximos de nosso Criador: “Há somente a vontade que constato ser em mim tão grande, que não concebo a idéia de nenhuma outra [faculdade] mais ampla e mais extensa; de maneira que é ela principalmente que me faz conhecer que possuo a imagem e semelhança de Deus.”¹¹² Descartes estabelece uma comparação entre as nossas duas principais faculdades: “[...] de todas as outras coisas que estão em mim, não há nenhuma tão perfeita e tão extensa, que não reconheça realmente que ela poderia ser ainda maior e mais perfeita. Pois, por exemplo, se considero a faculdade do entendimento que está em mim, acho que ela é de tão pequena extensão e grandemente limitada e, ao mesmo tempo, me represento a idéia de uma outra faculdade bastante mais ampla, e mesmo infinita.”¹¹³

Ainda em *Méditation IV*, encontramos duas definições de livre-arbítrio, aparentemente contraditórias. A primeira mostra que a vontade “consiste somente em que podemos fazer uma coisa, ou não fazer (isto é, afirmar ou negar, procurar ou evitar), ou antes somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir das coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal modo que não sentimos nenhuma força exterior a nos obrigar.”¹¹⁴

A segunda definição aparece um pouco mais adiante, na mesma página:

Para que eu seja livre, não é necessário que seja indiferente quanto à escolha de um ou de outro dos dois contrários, mas antes, quanto mais eu pender para um, seja porque reconheça evidentemente que o bem e a verdade aí se encontrem, seja porque Deus disponha assim o interior de meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei.¹¹⁵

Como para reforçar essa última definição, Descartes completa: “E certamente a graça divina e o conhecimento natural, bem longe de diminuírem minha liberdade, antes a aumentam e a fortalecem.”¹¹⁶

¹¹⁰ Cf. DESCARTES. *Méditations*. AT, IX-1, p. 148 (Resp. às 3as Objeções – objeção 12 contra a IV Meditação). Cf. DESCARTES, 1955, p. 116. (Carta a Elisabete, de 6 de novembro de 1645).

¹¹¹ DESCARTES. *Les Principes de la Philosophie*. AT, IX-2, p. 41. (Art. 39).

¹¹² DESCARTES, *Méditations*. AT, IX-1, p. 45. Em DESCARTES. *Meditationes de prima philosophiae*. AT, VII, p. 57, encontramos: *voluntas, sive arbitrii libertas* (vontade ou livre-arbítrio), no lugar de apenas a *vontade* como aparece na versão francesa. (acríscimo nosso).

¹¹³ Ibid., AT, IX-1, p. 45.

¹¹⁴ Ibid., AT, IX-1, p. 46.

¹¹⁵ DESCARTES. *Méditations*. AT, IX-1, p. 46.

¹¹⁶ Ibid., AT, IX, p. 46.

Para Laporte, em relação a esta última definição de livre-arbítrio, Descartes alinha-se a Santo Tomás e à maior parte dos escolásticos.¹¹⁷ Na primeira definição, a vontade encontra-se indeterminada, sem incidir sobre ela qualquer tipo de constrangimento, podendo seguir uma ou outra direção. Já a segunda parece contradizer a primeira, visto que a indiferença ou indeterminação não aparece como essencial.

Se a verdadeira liberdade humana não consistir em um poder da vontade em escolher entre direções que se opõem como, afirmar ou negar, perseguir ou fugir, mas em uma submissão à luz natural da razão posta por Deus em nós, não está sendo negada a sua autonomia? Uma possível solução para o problema, segundo Cottingham,¹¹⁸ pode ser encontrada na carta a Mesland:

[...] quando uma razão muito evidente nos conduz ao bem, ainda que, moralmente falando, não possamos escolher o partido contrário, no entanto, absolutamente falando, nós o podemos. Pois, nos é sempre possível nos impedirmos de perseguir um bem claramente conhecido ou de admitir uma verdade evidente, desde que pensemos ser um bem afirmar com essa atitude nosso livre-arbítrio.¹¹⁹

Alquié, comentando essa passagem da carta a Mesland, afirma que Descartes parece lembrar a tese tomista de que só se pode querer algo sob a razão do bem. No entanto, a posição assumida pelo Filósofo, fazendo da liberdade um absoluto, é totalmente nova, visto que o homem, em plena consciência, poderá recusar a Verdade e o Bem. Porém, a consequência disso é que, em certo sentido, usamos de uma liberdade muito grande, quando vendo o melhor, tomamos o partido do pior. Poderemos ver nessa concepção trágica, continua Alquié, o eco de uma reflexão sobre o pecado original: essa liberdade que constitui o ser do homem e aparece como o fundamento de seu mérito, torna-se também a razão de sua perda.¹²⁰

Laporte, ao comentar a passagem da carta de Descartes a Mesland, acima citada, inicia fazendo a distinção de duas espécies de determinação: a) a determinação *absoluta*, que só é possível como uma ficção. No caso do livre-arbítrio, seria supor essa determinação reinando sobre a vontade, e nela suprimindo inteiramente toda espécie de *indiferença*; b) a determinação *relativa*, saída da concupiscência, das paixões, dos hábitos, enfim, de todas as influências pelas quais a alma é dita “determinada”, mas que não suprime jamais, de todo, o poder de escolher, deixando sempre, à falta do *equilíbrio*, subsistir a *indiferença de eleição*.¹²¹

¹¹⁷ Cf. LAPORTE, Jean. *La Liberté selon Descartes*. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, n. 44, p. 101-164, 1937. p. 120.

¹¹⁸ Cf. COTTINGHAM, 1995, p. 99.

¹¹⁹ DESCARTES, 1998b, p. 552. (Carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645).

¹²⁰ Cf. DESCARTES, 1998b, p. 552, nota n. 1.

¹²¹ Cf. LAPORTE, 1937, p. 130. (Grifos do autor).

Segundo ainda Laporte, o homem encontra-se sempre em estado de recusar seu consentimento, seja à verdade, seja ao bem que se dá a conhecer claramente pela razão. Para suspender nosso julgamento basta um único motivo: a liberdade que tem nossa vontade de fazê-lo; e isto em Descartes é uma novidade.¹²²

Para Laporte, a liberdade é o nervo da moral cartesiana.¹²³ O livre-arbítrio é a faculdade de julgar. Todo julgamento é o produto de dois fatores que procedem de faculdades distintas: o primeiro deles manifesta-se na faculdade do entendimento, que é o conhecimento ou percepção de um objeto; o outro se apresenta na vontade, mediante o consentimento dado ao objeto oferecido pelo entendimento. A perfeição do conhecimento é de ser verdadeiro; enquanto a perfeição da aprovação é de ser determinada pela visão clara da verdade, pela evidência. Duas condições contribuem para a perfeição do uso do livre-arbítrio: a primeira é a de conhecer, de maneira clara, a bondade disso que se deseja, isto é, o verdadeiro bem; a segunda é aderir firmemente, com vigor e constância, tendo como modelo a liberdade divina.¹²⁴

À primeira vista, poder-se-ia ter a idéia de que a segunda condição encontra-se na dependência da primeira. Mas, como mostramos anteriormente, essa não é a maneira de pensar de Descartes. Não há uma determinação nessa adesão, “pois o homem podendo não ter sempre uma perfeita atenção às coisas que ele deve fazer [...]”,¹²⁵ saberá como fazer uso de seu livre-arbítrio. Vejamos o que nos diz o próprio Descartes:

Pois, ainda que observe essa fraqueza em minha natureza, de que não posso ligar continuamente meu espírito a um mesmo pensamento, posso, no entanto, por uma meditação atenta e muitas vezes reiterada, me imprimir tão fortemente na memória que eu não deixe jamais de me lembrar, todas as vezes que tiver necessidade, e adquirir assim o hábito de não falhar. E, na medida em que é nisto que consiste a maior e principal perfeição do homem, considero não ter ganhado pouco com esta *Meditação*, ao haver descoberto a causa das falsidades e dos erros.¹²⁶

No pensamento de Descartes, nem sempre há essa concordância entre o entendimento e a vontade. Só em Deus, não há nenhuma discordância entre o entender e o

¹²² Cf. *ibid.*, p. 135-136.

¹²³ Cf. LAPORTE, 1937, p.162.

¹²⁴ LAPORTE, Jean. **Le Rationalisme de Descartes**. 4. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. p. 428.

¹²⁵ DESCARTES. **Correspondance**. AT, IV, p. 117. (Carta a Mesland, de 2 de maio de 1644).

¹²⁶ DESCARTES. **Méditations**. AT, IX, p. 49.

querer.¹²⁷ O Soberano Bem do homem é o uso do livre-arbítrio, fonte de sua beatitude, e poder que ele tem, tanto de fazer o mal, como de fazer o bem.

Ainda que a moral cartesiana se inspire na moral tomista, não se identifica com ela, possui significação própria. Em Descartes há a ideia de uma liberdade transcendente (sem ser teologia) que começa por se desdobrar em conhecimento e em vontade, em determinação e em indiferença, em racional e em irracional.¹²⁸ Laporte conclui: “A originalidade da doutrina Cartesiana da liberdade é de ser a alma do Cartesianismo. Como, inversamente, a originalidade do Cartesianismo é de ser uma ‘filosofia da liberdade.’”¹²⁹

3.5.2 Generosidade: a paixão que se torna virtude

A generosidade,¹³⁰ dizendo melhor, a magnanimidade¹³¹ já existia, como virtude, desde a filosofia grega. Vamos encontrá-la em Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*. Para o Estagirita, o homem que possui a virtude da magnanimidade (*μεγαλοψυχία*) é aquele que reivindica muito por merecer muito. Quem reivindica muito sem ter merecimento seria um tolo. Ninguém que seja considerado moralmente virtuoso, acrescenta Aristóteles, poderá ser comparado com um tolo ou insensato. A alma magnânima exibe qualidades grandiosas.¹³² Tomás de Aquino considera também a magnanimidade (*magnanimitas*) como uma virtude moral que, comparada com as demais, põe-se como o ornamento de todas elas.¹³³

Descartes, inicialmente, hesita entre usar as denominações *generosidade* e *magnanimidade* para designar esta paixão que é derivada de outras duas paixões: admiração e estima. Essa indecisão pode ser percebida no art. 54 de *Les Passions de l'Âme*. No título que encabeça o artigo aparece a palavra *generosidade*, que na parte final do artigo é substituída por *magnanimidade*. Depois, decide-se pelo nome *generosidade*. O próprio Filósofo mostramos a razão de haver escolhido a denominação *generosidade*. Como nos diz, a palavra magnanimidade é de uso da Escola e pouco conhecida; enquanto o termo *generosidade*

¹²⁷ AT, IV, p. 119. (Carta a Mesland, de 2 de maio de 1644).

¹²⁸ Cf. LAPORTE, 1937, p. 164.

¹²⁹ Ibid., p. 164.

¹³⁰ O adjetivo latino *generosus* refere-se ao homem de boa estirpe. *Generosa virtus* significa uma nobre virtude. (Cf. GAFFIOT, 2000). Os representantes latinos do estoicismo empregavam correntemente o vocábulo *generosus* em expressões como: *espírito generoso*, *alma forte e generosa*. (KAMBOUCHNER, 1995b, p. 409).

¹³¹ O vocábulo *magnanimidade* já era usado por Aristóteles e pelos escolásticos não no sentido de paixão, mas como virtude. (Cf. nota de RODIS-LEWIS, 1999, na p. 185).

¹³² Cf. ARISTÓTELES, 2007, IV, 1123a34-1123b5.

¹³³ Cf. AQUINATIS, 1955b, t. II q. 66, a.4, resp. ad tertium.

(*generosité*) é mais popular e condizente com o uso da língua francesa.¹³⁴ Outra vantagem é que o nome generosidade é menos carregado de conotações ou implicações doutrinais.¹³⁵

A doutrina da generosidade é uma construção tardia na obra de Descartes. Antes do *Tratado* de 1649,¹³⁶ em nenhum texto de Descartes, nem mesmo em suas cartas, a *generosidade* aparece como virtude.¹³⁷ Diz-nos Rodis-Lewis que os desenvolvimentos sobre a generosidade, nomeada desde a Segunda Parte de *Les Passions de l'Âme* e aprofundada na Terceira Parte, constituem-se “o derradeiro fruto da reflexão cartesiana,” juntado ao primeiro manuscrito desse tratado, redigido no inverno de 1645-1646, e que foi aumentado em 1649 em quase um terço, pelo autor, no momento de sua revisão final com destino à publicação.¹³⁸

A generosidade é uma paixão derivada da paixão estima, que é uma das duas “espécies de admiração” (estima e desprezo) na teoria cartesiana das paixões.¹³⁹ No entanto, sendo a admiração,¹⁴⁰ para Descartes, a primeira de todas as paixões, sua primazia reflete-se sobre a generosidade, que dela provém em linha direta. A generosidade se caracteriza como uma autoafeição da alma: “[...] podemos assim nos estimar ou nos desprezar a nós mesmos [...].”¹⁴¹ É nosso próprio mérito que estimamos ou desprezamos.

A generosidade encontra em sua definição a arquitetura do *cogito, ergo sum* (penso, logo existo), tendo aí seu princípio, sua existência.¹⁴² Não se trata de uma paixão que nasce de um objeto externo. Como nos diz Descartes, procede de uma satisfação de si mesmo,¹⁴³ de um efeito sobre a alma cuja “causa depende apenas de nós mesmos.”¹⁴⁴

Sabemos que a admiração surge da novidade que o objeto apresenta. Entretanto, seu objeto não é, propriamente, o objeto em si, mas a modalidade de sua presença, aquilo que é extraordinário nele, ou aquilo que é diferente do que conhecíamos anteriormente.¹⁴⁵ A estima, primeira derivação da admiração, acentua esse distanciamento do objeto. Como dissemos, não se trata do objeto, mas da “grandeza de um objeto ou de sua pequenez que admiramos.”¹⁴⁶

¹³⁴ Cf. DESCARTES, 1999b, Art. CLXI.

¹³⁵ Cf. KAMBOUCHNER, 1995b, p. 231.

¹³⁶ Estamos distinguindo *Les Passions de l'Âme* do *pequeno tratado*, em sua primeira versão manuscrita, que circulou a partir de 1646 entre poucos discípulos do Filósofo.

¹³⁷ BUZON, Frédéric de.; KAMBOUCHNER, Denis. *Générosité*. In: **Le vocabulaire de Descartes.** _____; _____. Paris: Ellipses, 2005. p. 29.

¹³⁸ RODIS-LEVIS, 1997, p. 191-192.

¹³⁹ Cf. DESCARTES, 1999b, Art. CL e LIV.

¹⁴⁰ Sobre a paixão admiração ver p. 130-133 desta nossa pesquisa.

¹⁴¹ Cf. DESCARTES, 1999b, Art. LIV. Ver também Art. CLI.

¹⁴² Cf. MARION, Jean-Luc. **Questions cartésiennes** – Méthode et Métaphysique. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. (Collection Philosophie d'Aujourd'hui). p. 178-179.

¹⁴³ Cf. Ibid., Art. LIV.

¹⁴⁴ DESCARTES, 1999b, Art. CXC.

¹⁴⁵ DESCARTES, 1999b, Art. LIII.

¹⁴⁶ Ibid., Art. LIV.

A generosidade não tem na alma outro objeto a não ser a própria alma. É sempre a alma, e somente ela que causa e sofre, volta-se para si mesma e se sente sob a forma de estima.¹⁴⁷ Quando a alma se percebe como vontade e se autoafeta de seu “bom uso,” pensa conforme a estima, como modalidade absolutamente não intencional do *cogitatio*; ou seja, estimando-se, pensa-se não intencionalmente, “sente-se” ela mesma, em resumo, autoafeta-se. A estima aparece assim como modalidade do *cogitatio* (pensamento), e mais expressivamente na generosidade, entendida como uma formulação originária do *cogito*.¹⁴⁸

Perguntemo-nos: como uma paixão poderá se transformar em virtude? A resposta nos é dada pelo próprio Descartes:

Pode-se duvidar se a Generosidade e a Humildade, que são virtudes, podem também ser Paixões, porque seus movimentos transparecem menos, e que parece que a virtude não se aproxima tanto da Paixão como o vício. Contudo, não vejo razão que impeça que o mesmo movimento dos espíritos, que serve para fortalecer um pensamento, quando ele tem um fundamento que é mau, não o possa também fortalecer, quando seu fundamento é justo; e como o Orgulho e a Generosidade, consistem apenas na boa opinião que temos de nós mesmos, e só diferem no que essa opinião é injusta num e justa na outra, parece-me que os podemos relacionar a uma mesma Paixão [...].¹⁴⁹

Comentando essa passagem extraída do art. 160 do *Tratado*, Guenancia afirma “que com os mesmos ‘materiais’ os homens fazem coisas belas e coisas feias que, no fundo, a beleza de suas vidas como a de suas obras dependem principalmente da competência e da habilidade das quais eles sabem dar prova”.¹⁵⁰

A paixão da generosidade predispõe o homem a atingir a virtude do mesmo nome, ou seja, o impulso espontâneo dessa paixão transforma-se em hábito que constituirá a virtude da generosidade.¹⁵¹ Como dirá Descartes: “pode-se excitar em si a Paixão, e em seguida adquirir a virtude da Generosidade, que sendo como a chave de todas as outras virtudes, e um remédio geral contra todos os desregramentos das Paixões, parece-me que essa consideração bem merece ser observada”.¹⁵²

Descartes não teve a preocupação de apresentar um quadro de virtudes, à semelhança do que ocorre com a classificação das paixões. Para ele, todas as nossas virtudes gravitam em torno da generosidade. A verdadeira generosidade manifesta-se quando o homem além

¹⁴⁷ Cf. MARION, 1991, p. 181. (Grifos do autor).

¹⁴⁸ Ibid., p. 184.

¹⁴⁹ Ibid., Art. CLX.

¹⁵⁰ GUENANCIA, 2000, p. 234.

¹⁵¹ Cf. RODIS-LEWIS, 1998a, p. 88-89.

¹⁵² DESCARTES, 1999b, Art. CLXI.

reconhecer na livre disposição de suas vontades o que há de mais importante para ele, sentir também em si uma firme e constante resolução de bem usá-la. Fazendo isto, estará seguindo perfeitamente o caminho da virtude.¹⁵³ Esta é, portanto, a definição de virtude para Descartes. Ele já havia dito assim para Elisabeth: “[...] uma firme e constante resolução de executar tudo o que a razão lhe aconselha, sem que suas paixões ou seus apetites o desviem; é a firmeza dessa resolução que creio dever ser tomada como virtude [...].”¹⁵⁴ Em sua essência, temos também aí a segunda máxima da moral *par provision*.¹⁵⁵ Podemos concluir que, para Descartes, absolutamente falando, só há uma virtude que corresponde ao exercício máximo da vontade;¹⁵⁶ e a virtude da generosidade é a forma mais autêntica e universal da virtude.¹⁵⁷

A generosidade consiste no fato de o homem estimar-se no mais alto grau em que ele pode legitimamente estimar-se.¹⁵⁸ O único objeto do qual ele poderá lançar mão para a estima de si é o bom uso do livre-arbítrio e o domínio que ele tem sobre suas vontades.¹⁵⁹ Para Descartes, o homem generoso é aquele que faz o bom uso, com firmeza, de seu entendimento e de sua vontade, ou seja, do livre-arbítrio na ordem prática, com a mais perfeita regularidade, executando todas as coisas que julgue ser as melhores. Agindo assim, seguiremos perfeitamente a virtude.¹⁶⁰ Cada um deverá ver em si e nos outros o mesmo poder, supondo também existir nos outros homens, ou, pelo menos, poder existir a boa vontade.¹⁶¹

Os generosos costumam também ser os mais humildes. Essa humildade virtuosa consiste em reconhecerem que as faltas que houverem cometido, ou que puderem cometer no futuro, não são menores do que as que podem ser cometidas por outros.¹⁶² Entretanto, existe também o que Descartes denomina humildade viciosa que consiste, principalmente, em nos sentirmos fracos ou pouco resolutos e impotentes para fazer o bem, como se não contássemos com o livre-arbítrio, nossa maior perfeição, que nos foi dado por Quem nos criou. Essa humildade é o extremo oposto da generosidade.¹⁶³ Opõe-se também à virtude da generosidade o orgulho que consiste em se estimar a si mesmo de forma injusta e ilegítima, ou seja, por motivos indevidos, inconvenientes e mesmo fúteis. Para Descartes, a forma mais injusta de estimar-se é quando se é orgulhoso sem nenhum motivo.¹⁶⁴ Os generosos são levados a fazer

¹⁵³ Cf. DESCARTES, 1999b, Art. CLIII.

¹⁵⁴ DESCARTES, 1955, p. 62. (Carta a Elisabeth, de 4 de agosto de 1645).

¹⁵⁵ Ver p. 41 de nossa pesquisa.

¹⁵⁶ Cf. KAMBOUCHNER, 1995b, p. 226.

¹⁵⁷ Cf. BUZON; KAMBOUCHNER. *Morale (Ethica)*. In: _____; _____, 2005, p. 50.

¹⁵⁸ Cf. DESCARTES, 1999b, Art. CLIII.

¹⁵⁹ Cf. Ibid., 1999b, Art. CLII.

¹⁶⁰ Cf. 1999b, Art. CLIII.

¹⁶¹ Cf. Ibid., 1999b, Art. CLIV.

¹⁶² Cf. Ibid., 1999b, Art. CLV.

¹⁶³ Cf. Ibid., 199b, Art. CLIX.

¹⁶⁴ Cf. DESCARTES, 1999b, Art. CLVII.

grandes coisas; e nada mais estimam do que fazer bem aos outros homens. Por isso são corteses, afáveis e prestativos para com todos.¹⁶⁵ Nunca desprezam ninguém; e ao perceberem as fraquezas dos outros, inclinam-se mais a desculpá-los do que censurá-los.¹⁶⁶

A doutrina da generosidade em Descartes constitui uma extraordinária síntese de vários modelos éticos de diversas épocas. Inicia-se com a *magnanimidade* aristotélica preocupada com a verdadeira grandeza de espírito, passando pelos estoicos que enfatizam a retidão nos julgamentos e a firmeza nas ações, estendendo-se aos epicuristas que buscam o prazer num objeto mais refinado, como o contentamento do espírito, e encerrando-se com as virtudes cristãs da humildade e caridade.¹⁶⁷

3.5.3 A moral do contentamento

Unindo-se a todos os filósofos pagãos e a todos os moralistas cristãos, pensa Descartes que o homem sensato (*l'homme raisonnable*) tem como fim último a felicidade.¹⁶⁸ A moral de Descartes é, antes de tudo, uma moral do contentamento. É o bem maior que o homem deve buscar nesta vida. No entanto, esse contentamento não deve ser confundido com uma simples felicidade (*bonheur*), mas deve ser entendido como o que ele denomina beatitude (*beatitude*) que só pode ser conquistada com o perfeito contentamento do espírito.

Esse contentamento da alma depende da possibilidade da certeza que será sua garantia. Ela procederá de um julgamento, fruto de um acordo entre o entendimento e a vontade. No final, este julgamento é um ato da vontade livre do homem. Contudo, a vontade não poderia julgar nada se o entendimento nada mostrasse. O contentamento dado pela certeza constitui-se em uma satisfação do homem livre que marcha na vida com segurança.

Por nossa experiência de vida, sabemos que há muitas felicidades enganosas, contentamentos enganosos. Aquilo que nos causa alegria, também nos causa tristeza, ou, a alegria se transforma em tristeza. Há contentamento e contentamento, prazeres e prazeres. Para Descartes, há contentamentos que pertencem apenas ao espírito, e há outros que pertencem ao homem, ou seja, ao espírito enquanto se encontra unido ao corpo. Em Descartes, o contentamento é designado por vários nomes: prazer, volúpia, satisfação interior, beatitude.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Cf. Ibid., 1999b, Art. CLVI.

¹⁶⁶ Cf. Ibid., 1999b, Art. CLIV.

¹⁶⁷ Cf. BUZON; KAMBOUCHNER, ibid. p. 50.

¹⁶⁸ LAPORTE, 2000, p. 426.

¹⁶⁹ DESCARTES, 1955, p. 61, 73-74 e 284. (Cartas a Elisabeth, de 4 e 18 de agosto de 1645; Carta à rainha Christina da Suécia, de 20 de setembro de 1647).

Os prazeres que dependem do corpo mostram-se de maneira confusa à imaginação e parecem muitas vezes maiores do que realmente são, sobretudo quando não os temos experimentados. São eles a causa de todos os males e de todos os erros de nossa vida.¹⁷⁰ Este tipo de contentamento que vem acompanhado “do riso” (*du ris*) e de outras manifestações orgânicas é o que Descartes chama “*gaieté*” (alegria, como uma satisfação corporal) e que ele opõe à “verdadeira alegria” (*satisfaction d'esprit ou joie*). Nem sempre quando temos mais alegria (*gaieté*), temos o espírito mais satisfeito (*satisfaction d'esprit*); geralmente as grandes alegrias (*joies*) são sem animação e sérias, já as alegrias medíocres e passageiras vêm acompanhadas de riso.¹⁷¹

Os prazeres do domínio da imaginação e dos sentidos ou a voluptuosidade são considerados por nosso filósofo como falsos prazeres e tocam apenas a superfície da alma. O contentamento que deles decorre não é sólido e vem acompanhado de aborrecimentos, inquietudes e arrependimentos.¹⁷²

Contrapondo-se aos prazeres falsos e passageiros dos sentidos, existem os prazeres sólidos e duráveis apreciados pela razão. Estes são os que Descartes considera como verdadeiros.¹⁷³

Ainda em relação ao contentamento, Descartes os divide em duas espécies: aquele que é causado pelos bens que não dependem de nós, ou seja, pela sorte e favores, como as riquezas, as honras, a saúde. A busca deste seria supérflua. O outro é aquele que depende de nós, como a virtude e a sabedoria (*la sagesse*). As pessoas que possuem apenas o primeiro têm a simples felicidade (*bonheur*). O segundo, por consistir na satisfação interior, resultante da realização de nossos desejos, quem o possuir, atingiu a beatitude. Contudo, se alguém além da posse desse contentamento maior, foi favorecido pela sorte, possuindo também os bens que não dependem dele, atingirá um grau ainda superior de contentamento.¹⁷⁴ No entanto, adianta o Filósofo:

[...] como um pequeno vaso pode ficar tão cheio quanto outro maior, ainda que contenha menos líquido, assim, tomando o contentamento de cada um pela plenitude e realização de seus desejos regrados segundo a razão, não duvido que os mais pobres e mais deserdados da sorte ou da natureza não possam se encontrar inteiramente contentes e satisfeitos, tão bem quanto os outros, ainda que não usufruam de tantos bens.¹⁷⁵

¹⁷⁰ Cf. DESCARTES, *Correspondance*. p. 81. (Carta a Elisabeth, de 1º de setembro de 1645).

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 97-98. (Carta a Elisabeth, de 6 de outubro de 1645).

¹⁷² Cf. *Ibid.*, p. 98, 63 e 73, respectivamente. (Cartas a Elisabeth, de 6 de outubro, 4 e 18 de agosto de 1645).

¹⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 285. (Carta à rainha Christina da Suécia, de 20 de novembro de 1647).

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 60-61.

¹⁷⁵ DESCARTES, 1955, p. 61. (Carta a Elisabeth, de 4 de agosto de 1645).

Quanto maior o bem possuído, maior será o contentamento. Perguntemo-nos: o que é mesmo, para Descartes, a beatitude? O que ele considera como soberano bem? A resposta será do próprio Descartes: “ beatitude não é o soberano bem; mas ela o pressupõe.”¹⁷⁶ A beatitude suprema é por ele definida como a satisfação do espírito em decorrência da posse do soberano bem.¹⁷⁷ Resta-nos agora encontrarmos, entre todos os bens por ele mencionados, aquele que representa o Soberano Bem. Descartes nos dá uma indicação: “observo que a grandeza de um bem, a nosso ver, não deve ser mensurada somente pelo valor da coisa em si, mas principalmente pelo modo como esse bem se relaciona conosco.”¹⁷⁸

Descartes apresenta-nos, enfim, o Soberano Bem:

[...]o livre-arbítrio é a coisa mais nobre que se encontra em nós, na medida em que nos faz, de certo modo, semelhantes a Deus e parece nos isentar de lhe ser sujeito, e que, por conseguinte, seu bom uso é o maior de todos os nossos bens, ele é também aquilo que é mais propriamente nosso e que mais nos importa; de onde se segue que é apenas dele que nossos grandes contentamentos podem proceder.¹⁷⁹

Mostra-nos Gouhier que na concepção de Descartes, o soberano bem, de imediato nem é Deus nem a beatitude. A beatitude, como vimos acima, é nosso contentamento pela posse do soberano bem. “Deus tornar-se-á o soberano bem, se, fiel à virtude, eu o encontro e me uno a ele no amor.” O soberano bem é, portanto, a virtude, enquanto disposição interior, que me compromete livre e alegremente a seguir o melhor, com todas as minhas forças.¹⁸⁰

Segundo ainda Gouhier, a fenomenologia do contentamento é o local de convergência dos pontos de vista de Descartes sobre o julgamento, a liberdade, a virtude e o amor.¹⁸¹

3.5.4 A moral como amor e responsabilidade

O amor, na moral de Descartes, de certa forma já o abordamos, ao discorrermos sobre a generosidade. Entretanto, há outros desdobramentos, talvez, de maior relevância a serem considerados. Em primeiro lugar, vejamos como o Filósofo define o amor: “não sei outra definição de amor, senão que é uma paixão que nos faz juntar a vontade a algum objeto,

¹⁷⁶ Ibid., p. 71. (Carta a Elisabeth, de 18 de agosto de 1645).

¹⁷⁷ Ibid., p. 71.

¹⁷⁸ Ibid., p. 284. (Carta à rainha Christina da Suécia, de 20 de novembro de 1647).

¹⁷⁹ Ibid., p. 284-285.

¹⁸⁰ GOUHIER, 1937, p. 184.

¹⁸¹ Cf. GOUHIER, 1937, p. 183.

sem distinguir se esse objeto é igual, ou maior, ou menor que nós; parece-me que [...] devo dizer que se pode amar a Deus”¹⁸²

Descartes distingue três espécies de amor: a) *afeição* – quando estimamos o objeto amado menos que a nós mesmos. Ele exemplifica: a afeição que temos por uma flor, um pássaro, um cavalo. b) *Amizade* – quando nossa estima pelo objeto de nosso amor é igual à que temos por nós mesmos; c) *devoção* – ocorre quando amamos o objeto de nosso amor mais do que a nós mesmos. Em primeiro lugar, este tipo de amor é o que devotamos a Deus. No entanto, a devoção poderá ser estendida ao príncipe, a nosso país, à nossa cidade e até a uma pessoa particular. Preferimos, neste último tipo de amor, a coisa amada a nós mesmos, de maneira que somos capazes de dar nossa vida para conservá-la.¹⁸³ Completa Descartes: “É evidente que nosso amor a Deus deve ser, sem comparação, o maior e mais perfeito de todos”.¹⁸⁴

A filosofia, sobretudo a teologia, na época de Descartes, apoiava-se na antiga cosmologia geocêntrica que tomava a Terra como o centro de um universo finito e o homem como o centro da criação. A filosofia cartesiana, com sua nova física, não apresenta nenhuma atitude de arrogância ou de superioridade do homem em relação à natureza. No entanto, há uma passagem na Sexta parte do *Discours* que tem levantado polêmicas e atribuído ao cartesianismo os desmandos causados pelo avanço tecnológico desenfreado, em nossa época. Trata-se da esperança manifestada por Descartes sobre os benefícios que a nova física poderá proporcionar:

“como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que *senhores e possuidores da Natureza*. [...] não só para a invenção de uma infinidade de artifícios, que permitiriam gozar, sem qualquer custo, os frutos da terra e todas as *comodidades* que nela se encontram, mas principalmente também para a conservação da saúde, que é, sem dúvida, o primeiro bem e o fundamento de todos os outros bens desta vida.”¹⁸⁵

No texto acima, merecem destaque: *senhores e possuidores da Natureza* e a palavra *comodidades*. Faye faz o seguinte comentário:

¹⁸² DESCARTES, 1955, p. 257. (Carta a Chanut, de 1 de fevereiro de 1647).

¹⁸³ DESCARTES, 1999b, Art. LXXXIII. Sobre esses diversos tipos de amor veja ainda: DESCARTES, 1955, p. 90-91. (Carta a Elisabeth, de 15 de setembro de 1645; Cf. ibid., p. 255-259. (Carta a Chanut, 1º de fevereiro de 1647).

¹⁸⁴ Ibid., p. 259.

¹⁸⁵ DESCARTES, **Discours de la Méthode**. AT, VI, p. 62. (Grifos nossos).

“Pode-se até legitimamente lamentar que Descartes tenha feito uso da palavra ‘possesseur’ [possuidor] a propósito da natureza. Todavia, é preciso restituir esta palavra ao contexto do que é dito imediatamente antes e depois: se vê então que se trata, sobretudo, de melhor conhecer a natureza a fim de fazer nossas as soluções que ela nos proporciona, e não impor brutalmente e cegamente nossa dominação sobre o mundo.¹⁸⁶

Em relação à palavra *comodidades* (*commodités*), empregada por Descartes, Gueroult faz o seguinte comentário: “[...] a luz natural, ou seja, a filosofia, me remete exclusivamente à felicidade sobre a terra, [...] à transformação da natureza pela ciência, a uma aritmética dos prazeres [...].”¹⁸⁷ pelo desenho traçado do Filósofo, por Gueroult, teríamos em Descartes o representante típico de uma ética hedonista, utilitarista.

Além do mais, pelo fato de Descartes distinguir o pensamento da matéria extensa, há quem julgue que o cartesianismo dissocia o homem da natureza. Se Descartes distingue a substância pensante da substância extensa ele não opõe uma à outra, nem as vê como substâncias separadas. O homem é a prova da união intrínseca do corpo e da alma, como é por ele explicada em *Méditations*.

Charron, que Descartes o leu com atenção, no dizer de Rodis-Lewis,¹⁸⁸ relaciona o homem com o mundo, em sua obra *De la Sagesse*: “[...] porque a lei é a polícia geral do mundo de onde és uma peça.”¹⁸⁹ Descartes, como vários textos nos atestam, faz o mesmo:

Porque se imaginarmos que acima dos céus só há espaços imaginários, e que todos estes céus foram feitos apenas para servir à Terra, e que a Terra existe só para o homem, isto faz que nos inclinemos a pensar que esta Terra é nossa principal morada, e que esta nossa vida seja a melhor; e que no lugar de conhecermos as perfeições que se encontram verdadeiramente em nós, atribuamos às outras criaturas imperfeições que elas não possuem, para nos elevarmos acima delas, e, numa presunção impertinente, querermos fazer parte do “conselho de Deus,” e assumir com ele a responsabilidade de conduzir o mundo, o que causaria uma infinidade de vãs preocupações e desavenças.¹⁹⁰

Observemos que na passagem acima, Descartes recrimina a atitude presunçosa de querer o homem colocar-se acima da natureza e ainda atribuir-lhe imperfeições que ela não possui, para mostrar-se superior. Em outra passagem: “[...] enfim, de um lado, a nossa pequenez e, de outro, a grandeza de todas as coisas criadas, constatando de que modo elas dependem de Deus, e considerando-as de que maneira se relacionam com sua onipotência,

¹⁸⁶ FAYE, 1998, p. 310. (Acréscimo nosso).

¹⁸⁷ GUEROULT, 1953, p. 224.

¹⁸⁸ Ver nota n. 91 da p. 54 de nossa pesquisa.

¹⁸⁹ CHARRON, 1986, p. 464.

¹⁹⁰ DESCARTES, 1955, p. 89-90. (Carta a Elisabeth, 15 de setembro de 1645). Grifo nosso.

sem encerrá-las numa esfera, como procedem os que pretendem que o mundo seja finito.”¹⁹¹ Em outros textos, Descartes manifesta sua admiração pela natureza, ou considerando-a como um todo, maravilhando-se diante de sua beleza ou manifestando sua atenção, por um lado, para detalhes, como o verdor de um bosque, as cores de uma flor, o voo de um pássaro; e, por outro, a afeição por uma flor, por um pássaro, por um cavalo.¹⁹²

A moral, em Descartes, mantém-se em sintonia com sua filosofia. Além de considerar a relação dos homens entre si, e destes em relação ao Criador, vai ainda mais longe. Ela, como acontece com a filosofia cartesiana, relaciona o homem com o universo que o envolve:

“[...] ainda que cada um de nós seja uma pessoa separada das outras, e de que, por conseguinte, os interesses são, de algum modo, distintos daqueles do resto do mundo, deve-se, contudo, pensar que não se poderia subsistir só, e que se é, com efeito, uma das partes do universo, e mais particularmente ainda, uma das partes desta Terra, uma das partes deste Estado, desta sociedade, desta família, à qual se está junto pela morada, pelo compromisso, pelo nascimento. E é preciso sempre preferir os interesses do todo, de que se é parte, àqueles de sua pessoa em particular.”¹⁹³

O texto acima nos revela a genialidade de Descartes que, em poucas linhas, foi capaz de sintetizar uma moral de elevado conteúdo. O Filósofo nos mostra, em primeiro lugar, que cada um de nós é uma pessoa, um ser singular, com interesses próprios que nos distinguem de todas as demais pessoas. Ao mesmo tempo, enfatiza nossa condição de um ser no mundo. Apesar de sua autonomia como pessoa livre, o homem “não poderia subsistir só”, fora do convívio das outras pessoas. Ele necessita estabelecer laços com os outros homens. Além de estar junto aos outros seres de sua espécie, ele é uma parte do universo, um ser situado geográfica, ambiental e biologicamente. O universo, a Terra, o país, sua cidade constituem seu espaço vital, sua morada. Ele se encontra ligado aos laços de família, pelo sangue e pelos compromissos. Tudo isto faz com que sejamos seres engajados, responsáveis, com compromissos recíprocos entre nós mesmos, responsabilidades com o Universo, de que fazemos parte, e com o planeta Terra, onde vivemos. Para uma convivência pacífica, interativa e enriquecedora é preciso “preferir os interesses do todo ao de cada pessoa em particular.” No entanto, recomenda-nos o Filósofo a necessidade de “moderação e discrição,” dizendo-nos que: pôr os interesses do todo acima do interesse particular não é um princípio

¹⁹¹ DESCARTES, 1955, p. 255. (Carta a Chanut, de 1º de fevereiro de 1647).

¹⁹² Cf. Ibid., p. 248; cf. DESCARTES, 1999b, Art. LXXXIII; cf. DESCARTES, 1955, p. 50. (Carta a Elisabeth, maio ou junho de 1645).

¹⁹³ DESCARTES, 1955. p. 90. (Carta a Elisabeth, 15 de setembro de 1645).

absoluto. “pois se cometaria um erro, se expor a um grande mal para procurar somente um pequeno bem para as pessoas de sua convivência ou para seu país.” Há aí a necessidade de um julgamento, e não a simples aplicação de uma norma.

Continuando sua reflexão, ainda na mesma página, expõe outra situação: “e se um homem vale mais, ele sozinho, que todo o resto da cidade, não teria motivo de querer perder-se para salvá-la.” Neste caso, o homem relaciona tudo a si mesmo, na perspectiva de “retirar daí alguma pequena comodidade,” sem temer “prejudicar bastante os outros homens.” A consequência é que não haverá nessa atitude nenhuma verdadeira amizade, nem nenhuma fidelidade, “nem geralmente nenhuma virtude”. Pelas consequências apontadas, haverá prejuízos tanto para o todo, como para o indivíduo, enfraquecendo os laços da amizade, da solidariedade e reforçando o egoísmo e o descomprometimento.

Por último, Descartes nos mostra a atitude de um elevado altruísmo: “quando ao se considerar como uma parte do público, se tenha por prazer, fazer o bem a todo mundo, e não se tema expor sua vida a serviço do outro, quando a ocasião para isso se apresentar.” Para ele, temos aí “a fonte e origem de todas as mais heróicas ações que fazem os homens”.

Descartes finaliza dizendo-nos que, quando alguém se expõe por aquilo que acredita ser sua responsabilidade e que se julga dever mais ao público de que faz parte, do que a si mesmo, conhece e ama a Deus como é preciso.¹⁹⁴

Esse altruísmo heróico mostrado por Descartes não é posto como um ideal a ser atingido por todos, mas apenas uma possibilidade de que a vida nos dá exemplos. De qualquer maneira, o conteúdo de sua moral passa bastante longe de uma moral utilitarista.

Descartes, apesar de se mostrar um crente sincero, sempre procurou separar sua filosofia da teologia, como também o fizeram os renascentistas Bovelles, Montaigne e Charron, com cujo pensamento comunga. Ele confidencia a seu amigo padre Picot: “Sinto-me aliviado por estes meus escritos não tocarem nem de perto nem de longe a Teologia; e não creio que possam neles encontrar algum pretexto para me censurar.”¹⁹⁵ O mesmo podemos afirmar em relação à sua moral. Em sua célebre entrevista com Burman, este discípulo ao fazer-lhe uma pergunta sobre o livre-arbítrio envolvendo teologia, Descartes responde-lhe: “[...] e tenho assim escrito minha Filosofia para que ela possa ser recebida em toda parte, mesmo entre os Turcos, para que eu não seja uma pedra de tropeço para ninguém.”¹⁹⁶

¹⁹⁴ Cf. DESCARTES, 1995, p. 90-91. (Carta a Elisabeth, 15 de setembro de 1645).

¹⁹⁵ DESCARTES. *Correspondance*. AT, IV, p. 104. (Carta ao padre Picot, de 1º de abril de 1644).

¹⁹⁶ Ibid., AT, V, p. 159.

Como acabamos de ver, a moral de Descartes não estabelece normas, deveres, prescrições. “A ‘voz do dever’ será em Descartes sempre suave e raramente expressa.”¹⁹⁷

Embora em sua moral, refira-se a Deus como Criador do homem e do universo e que através de sua Providência nos assiste, nesta vida, sem tolher-nos a liberdade, não nos legou uma moral teologal, como o fizeram os filósofos cristãos que o antecederam.

¹⁹⁷ KAMBOUCHNER, 1995b, p. 431, nota n. 415.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Findo o nosso trabalho, o que temos mais a acrescentar sobre esta moral de Descartes, sonho tão perseguido durante toda sua vida? Ao lado do otimismo e do empolgamento do Filósofo, vimos também as reticências, o desânimo, as hesitações, os avanços e os recuos face ao objeto moral. Não quer falar, não deve falar, mas fala. Não escreverá, mas escreve. Ora ela está perto; ora distante. Ora ele a anuncia publicamente aos quatro cantos, com estardalhaço, ora a esconde, ou fala apenas para os amigos mais afeiçoados. O que pretendemos deixar claro é que esta moral existe. Encontra-se presente não só em obras como *As Paixões*, mas em seu agir, na forma como nos manifesta em seus escritos, em sua preocupação contínua de sempre se determinar para *distinguir o verdadeiro do falso, em querer bem julgar para bem agir*.

E o que dizer da *mais elevada e a mais perfeita moral*? Vimos que, para o Filósofo, a perfeição do homem, de que tanto fala, não é um estado acabado, ao qual nada mais pode ser acrescentado. Em sua concepção, a perfeição absoluta só cabe a Deus. Esta perfeição consiste no fato de o homem estar sempre se superando. Aplicando-a à moral, teremos uma moral da incompletude, uma moral que se desdobra, que estará continuamente sendo aperfeiçoada, como o seu sujeito que é o homem, composto de corpo e alma, matéria e espírito que convivem pacificamente numa perfeita união.

Descartes não nos apresenta uma moral preceitual, do puro dever, mas uma moral do contentamento, de quem está em paz com seu espírito, que conta com uma disposição interior que o leva a cumprir o seu dever, sem ser a isto coagido. O contentamento fundado na certeza dos julgamentos, frutos de um acordo entre o entendimento e a vontade, constitui-se a satisfação do homem livre que marcha com segurança. A principal perfeição do homem encontra-se em seu livre-arbítrio; esta faculdade de julgar, que é a vontade, que tem o poder de querer ou não querer, ou seja, a liberdade de fazer escolhas.

Verificamos que, em sua moral a generosidade é posta como a chave de todas as virtudes. Pela generosidade, o homem volta-se primeiro para si, acredita em si, autoafeta-se, aprende a se amar, não no sentido de se envaidecer ou num julgar-se superior, mas em um reconhecimento de seu valor. Vendo-se assim, o homem descobre que o outro vale tanto quanto ele. Esta virtude é própria das almas nobres e generosas que torna possível um melhor entendimento entre os homens. Para Descartes, o homem generoso é ainda aquele que faz o bom uso de seu entendimento e de sua vontade, com firmeza, para executar todas as coisas

que julgue serem as melhores. Os generosos são também os mais humildes. Humildade não entendida como um rebaixamento, uma impotência, uma fraqueza, mas como virtude, ao reconhecermos que não podemos mais que os outros, que temos as mesmas fraquezas dos outros.

A moral de Descartes é também uma moral da responsabilidade. O homem, como pensa Descartes, apesar de sentir-se livre, de não sentir nada que o determine na sua capacidade de querer, de reconhecer sua autonomia, é um homem solidário. Tem consciência de que não é só. Precisa dos outros e sabe que os outros também precisam dele. Possui seus interesses, e os outros também. Este homem vai mais longe em sua tomada de consciência: os interesses particulares não podem se sobrepor aos interesses do todo, e ele é parte deste todo.

Estamos cientes de que a civilização tecnológica em que vivemos enfrenta uma nova preocupação ética, de não pequena dimensão, que envolve a relação homem-natureza. O ecossistema, compreendido pelo conjunto dos seres vivos e pelo meio físico que compartilham interativamente o mesmo *habitat*, encontra-se gravemente ameaçado pelo mau uso da tecnologia. O bem-estar, a vida das gerações futuras dependem de nossas ações frente à natureza.

Diante desse quadro traçado, a ética, hoje, assume novos desdobramentos com outros nomes como, *bioética*, *ecoética*, *ética ambiental*. Face a esta nova realidade criada pela tecnologia surgem questões que impõem à ética uma nova dimensão de responsabilidade.

Com fundamento em nossa pesquisa, podemos afirmar, com segurança, que a moral cartesiana não se encontra alheia aos problemas que acabamos de apontar. Em diversas partes do último capítulo, mostramos a admiração, o respeito, a afeição do Filósofo à natureza, e até mesmo, apresenta-lhe, implicitamente, um pedido de desculpa, ao reconhecer que nós, humanos, em lugar de conhecermos as perfeições que existem em nós, verdadeiramente, atribuímos às outras criaturas imperfeições que elas não têm, para podermos nos elevar acima delas. Num tom profético, acrescenta que, numa presunção impertinente, queremos fazer parte do *conselho de Deus* e assumir com Ele a responsabilidade de conduzir o mundo, o que causará uma infinidade de vãs preocupações e desavenças.

Mostramos também, no último capítulo, que na moral cartesiana o homem compõe um todo com o Universo e com o planeta Terra; é *uma das partes do universo*, e *mais particularmente ainda, é uma das partes desta terra*. Descartes ao afirmar que cada um de nós é uma pessoa separada das outras com interesses distintos dos interesses *do resto do mundo*, e logo após nos dizer que *devemos pensar* que somos partes do universo e da Terra, está querendo nos falar que temos também responsabilidades em relação ao universo e ao nosso

planeta, ou seja, já há em Descartes indicações desta nova responsabilidade defendida pela ética atual.

Para concluir, queremos enfatizar que Descartes não nos deixou, nem poderia deixar uma moral acabada, mesmo que vivesse mais de um século, como chegou a imaginar. A mais perfeita moral, na concepção do Filósofo, será aquela moral que se poderá ter como melhor, em determinado momento. Esta é sua moral que nunca será definitiva porque é progressiva, estará sempre se aperfeiçoando.

Com este estudo, pretendemos somar nossos esforços ao de todos aqueles que, ao longo dos anos, tentaram mostrar que há uma moral em Descartes; e nos damos por satisfeitos se tivermos contribuído, de alguma maneira, para trazer mais luzes para que a moral cartesiana seja visualizada, seja reconhecida.

REFERÊNCIAS

I - FONTES PRIMÁRIAS

DESCARTES, René. **Correspondance**. (avril 1622 - février 1638). Oeuvres de Descartes publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY. Paris: Vrin, 1996. v. I.

_____. **Correspondance**. (mars 1638 - décembre 1639). AT, II.

_____. **Correspondance**. (janvier 1640 - juin 1643). AT, III.

_____. **Correspondance**. (juillet 1643 - avril 1647). AT, IV.

_____. **Correspondance**. (mai 1647 - février 1650) AT, V.

_____. **Discours de la Méthode et Essais**. AT, VI.

_____. **Meditationes de Prima Philosophia**, AT, VII.

_____. **Principia Philosophiae, Epistola ad G. Voetium, Lettre Apologétique, Notae in Programma**. AT, VIII.

_____. **Méditations et Principes**. AT, IX.

_____. **Physico-Mathematica, Compendium Musicae, Regulae ad Directionem Ingenii, Recherche de la Verité, Supplément à la Correspondance**. AT, X.

_____. **Le Monde, Description du Corps Humain, Passions de l'Âme, Anatomica, Varia**. AT, XI.

_____. **Lettres sur la Morale** - correspondance avec la Princesse Élisabeth, Chanut et la Reine Christine. Texte revu et présenté par Jacques Chevalier. Paris: Hatier-Boivin, 1955.

_____. **Discours de la Méthode**. Texte et commentaires par Étienne Gilson. 6. ed. Paris: Vrin, 1987.

_____. **Les Passions de l'Âme**. Introduction de Michel Meyer et commentaires de Benoît Timmermans. Paris: Librairie Générale Française, 1990.

_____. **La Morale**. Introduction et textes choisis et présentés par Nicolas Grimaldi. Paris: Vrin, 1992.

_____. **Les Passions de l'Âme**. Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Pascale D'Arcy. Paris: Flammarion, 1996b.

_____. **Règles pour la Direction de l'Esprit**. Traduction et notes par J. Sirven. Paris: Vrin, 1996a.

_____. **Lettre-Préface des Principes de la Philosophie**. Notes et commentaires de Jacques Danton. Paris: Nathan, 1998a.

_____. **Oeuvres Philosophiques**. 1638-1642. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Paris: Garnier, 1999a. t. II

_____. **Oeuvres Philosophiques**. 1643-1650. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Paris: Garnier, 1998b. t. III.

_____. **Les Passions de l'Âme**. Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Vrin, 1999b.

_____. **O Mundo ou Tratado da Luz**. Organização e tradução de Érico Andrade. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. **O Mundo ou Tratado da Luz e O Homem**. Edição em francês e português. Apresentação geral, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009. (Coleção Multilingues de Filosofia Unicamp - Série A - Cartesiana II).

II - FONTES SECUNDÁRIAS

ADAM, Michel. René Descartes et Pierre Charron. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**. Paris, n. 4 p. 467-483, oct.- déc. 1992.

_____. **Études sur Pierre Charron**. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1995.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**: (Contra os pagãos). Trad. De Oscar Paes Leme. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. v. I.

_____. **Confissões**. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Santo. **A Cidade de Deus**. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Caloustre Gulbenkian, 2000. v. II.

_____. **O Livre-arbítrio**. Tradução do original latino cotejada com versões em francês e espanhol. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

ALQUIÉ, F. **La Découverte Métaphysique de l'Homme chez Descartes**. 5. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

_____. Notes. In: DESCARTES. **Oeuvres Philosophiques**. 1638-1642. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Paris: Garnier, 1999. t. II.

_____. Notes. In: DESCARTES. **Oeuvres Philosophiques**. 1643-1650. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Paris: Garnier, 1998. t. III.

ANDRADE, Érico. Introdução. In: DESCARTES. **O Mundo ou Tratado da Luz**. Organização e Tradução de Érico Andrade. São Paulo: Hedra, 2008. p. 9-18.

AQUINATIS, Sanctus Thomas. **Summa Theologiae**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955a. Prima Pars. t. I

_____. **Summa Theologiae**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955b. Prima Secundae t. II.

ARISTOTE. **De l'Âme**. Traduction et présentation par Richard Bodéüs. Paris: Flammarion, 1993.

_____. **Organon**: I Catégories, II De l'Interprétation. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 1997.

_____. **Physique**. Traduction et présentation par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2000a.

_____. **Métaphysique**. Traduction, introduction et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 2000b. t. I.

ARISTÓTELES. **Retórica das Paixões**. Prefácio de Michel Meyer e Introdução, notas e tradução do grego de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003. [Texto bilíngüe].

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2007.

ARRIEN. **Manuel d'Épictète**. Introduction, traduction et notes par Pierre Hadot. Paris: Librairie Générale Française, 2000.

BAILLET, Adrien. **Vie de Monsieur Descartes**. 6. ed. Paris: La Table Ronde, 1946.

BAILLY, Anatole (Ed.). **Le Grand Bailly Dictionnaire Grec Français**. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 2000.

BERMON, Emmanuel. La Théorie des Passions chez Saint Augustin. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence (Org.) **Les Passions Antiques et Médiévales**. Théories et Critiques des Passions. Paris: Presses Universitaires de France, 2003. p. 173-197. v. I. p. 173-197.

BESNIER, B. Aristote et les Passions. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence (Org.) **Les Passions Antiques et Médiévales**. Théories et Critiques des Passions. Paris: PUF, 2003. v. I. p. 29-94.

BEYSSADE, Michelle. **Descartes**. Trad. de Fernanda Figueira. Lisboa: Edições 70, 1991.

BOUTROUX, Émile. Du Rapport de la Morale à la Science dans la Philosophie de Descartes. **Revue de Métaphysique et de Morale**. Paris, p. 502-511, 1896.

BOVELLES, Charles de. **Le Livre du Sage**. Texte et Traduction par Pierre Magnard. Paris: Vrin, 1982.

BRUNSCHVICG, Léon. **Descartes et Pascal Lecteurs de Montaigne**. Paris: Pocket, 1995.

BUZON, Frédéric de; KAMBOUCHNER, Denis. **Le Vocabulaire de Descartes**. Paris: Ellipses, 2002.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O Fenômeno Humano**. Apresentação de D. Paulo Evaristo Arns. Introdução, tradução e notas de José Luiz Archanjo. 14. ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

CHARRON, Pierre. **De la Sagesse**. Édition de Barbara de Negroni. Paris: Fayard, 1986.

CÍCERO, Marco Túlio. **Do Sumo bem e do Sumo Mal**. Trad. Carlos Anacêde Nougué. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Dos Deveres**. Trad. do Latim de Angélica Chiapeta. Revisão de tradução por Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CICÉRON. **Tusculanes**. Traduction nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: Librairie Garnier Frères, [19 ____].

_____. Tusculanes. In: ARNIM, Hans von. **Les Stoïciens**: Passions et vertus - fragments. Traduction du grec et du latin, notes et préface de Pierre Maréchaux. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2003.

CONDILLAC. Sistema In: FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 2703-2708.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O Problema da Polêmica Antimaniquéia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002. (Coleção Filosofia 139).

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Trad. de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. (Org.). **Descartes**. Trad. de André Oídes. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009.

D'ARCY, Pascale. Introduction. In: DESCARTES. **Les Passions de l'Âme**. Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Pascale D'Arcy. Paris: Flammarion, 1996. p. 5-60.

DICIONÁRIO DE FILOSOFIA DE CAMBRIDGE. Dirigido por Robert Audi. Tradução de Edwino Aloysius Royer; João Paixão Netto et Al. São Paulo: Paulus, 2006.

DONATELLI, Marisa C. De Oliveira Franco; BATTISTI, César Augusto. Tradução e notas. In: DESCARTES. **O Mundo ou Tratado da Luz e O Homem**. Edição em francês e português. Apresentação geral, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009. (Coleção Multilingues de Filosofia Unicamp - Série A - Cartesiana II).

DUHOT, Jean-Joël. **Épictète et la Sagesse Stoïcienne**. Paris: Albin Michel, 2003.

DU VAIR, Guillaume. **The Moral Philosophie Of The Stoicks**. Englished by Thomas James. Edited with an introduction & notes by Rudolf Kirk. London: Hazell Watson and Vinet Ltd, 1951.

ÉPICURE. Lettre à Ménécée. In: LONG, A.A. & SEDLEY, D.N. **Les philosophes hellénistiques**. Pyrrhon et L'Épicurisme. Traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2001. v. I.

ERASMO. **O Elogio da Loucura**. São Paulo: Editora Brasileira, 1982. (Os Grandes Clássicos da Literatura).

ESPINAS, Alfred. **Descartes et La Morale**. Paris: Éditions Bossard, 1925. t. II.

EWALD, François. Entretien avec Geneviève Rodis-Lewis. **Magazine littéraire** n. 342. Avril 1996.

FAYE, Emmanuel. **Philosophie et Perfection de l'Homme**: de la Renaissance à Descartes. Paris: Vrin, 1998.

FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Descartes et les philosophes français de la Renaissance** - Conférence et débat organisés en Sorbonne le 5 décembre 1998 par la Régionale de Paris-Créteil-Versailles autour du livre *Philosophie et perfection de l'homme* - De la Renaissance à Descartes (Vrin, 1998). Disponível em:

<http://cafefilosofico.ufrn.br/gemt/monalisa/emmanuel_faye_conference.htm>. Acesso em: 15 set. 2005.

GAUKROGER, Stephen. **Descartes**: uma biografia intelectual. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 1999.

GAFFIOT, Félix (Ed.). **Le Grand Gaffiot Dictionnaire Latin-Français**. Nouvelle édition revue et aug. sous la direction de Pierre Flobert. Paris: Hachette, 2000.

GALIEN. **L'Âme et ses Passions**. Préface de Jean Starobinski e introduction, traduction et notes par Vincent Barras; Terpsichore Birchler; Anne-France Morand. 2. tirage. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

GILSON, Étienne. **Études sur Le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien**. 5. ed. Paris: Vrin, 1984.

_____. Commentaires. In: DESCARTES, René. **Discours de la Méthode**. Texte et commentaires par Étienne Gilson. 6. ed. Paris: Vrin, 1987.

_____. Commentaires. In: THOMAS, Saint. **Textes sur la Morale**. Traduits et commentées par Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1998.

GOUHIER, Henri. Descartes et la vie morale. **Revue de Métaphysique et de Morale**. Paris, n. 44, p. 165-197, 1937.

_____. **La Pensée Religieuse de Descartes**. Revue et complétée. 2. ed. Paris: Vrin, 1972.

_____. **Les Premières Pensées de Descartes**: Contribution à l'Histoire de l'Anti-Renaissance 2. ed. Paris: Vrin, 1979. Paris: Vrin, 1979.

_____. **La Pensée Métaphysique de Descartes**. 4. ed. augmentée. Paris: Vrin, 1999.

GRIMALDI, Nicolas. Introduction. In: DESCARTES. **La Morale**. Introduction, textes choisis et presents par Nicolas Grimaldi. Paris: Vrin, 1992. p. 7-26.

GUENANCIA, Pierre. **Lire Descartes**. Paris: Gallimard, 2000.

GUEROULT, Martial. **Descartes selon l'Ordre des Raisons - L'âme et Dieu**. Paris: Aubier, 1975. v.I.

_____. **Descartes selon l'Ordre des Raisons - L'âme et le corps**. Paris: Aubier, 1953. v.II.

HATFIELD, Gary. A fisiologia de Descartes e a relação desta com sua psicologia. In: COTTINGHAM, John (Org.). **DESCARTES**. Trad. de André Oídes. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009. p. 405-445.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Prólogo de José Ortega y Gasset. Advertencia de José Gaos. Traducido del alemán por José Goes. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

HENRY, Michel. Descartes et la question de la technique In: GRIMALDI, Nicolas; MARION, Jean-Luce (Org.). **Le Discours et sa Méthode**. Paris, 1987. p. 285-301.

ILDEFONSE, Frédérique. Introduction. In: PLATON. **Protagoras**. Traduction inédite, introduction et notes par Frédérique Ildefonse. Paris: Flammarion, 1997. p. 7-64.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3. ed. Revista e Ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

KAMBOUCHNER, Denis. **L'Homme des Passions - Commentaires sur Descartes. Analytique**. Paris: Albin Michel, 1995a. v. I.

_____. Denis. **L'Homme des Passions - Commentaires sur Descartes. Canonique**. Paris: Albin Michel, 1995b. v. II.

_____. Descartes et le Problème de la Culture. **Bulletin de la Société Française de Philosophie**. 92e. Année. n. 3, avr./mai. 1998.

_____. **Descartes et la Philosophie Moral**. Paris: Herman, 2008.

KOYRÉ, Alexandre. **Considerações sobre Descartes**. Trad. de Hélder Godinho. 4. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

_____. **Études d'Histoire de la Pensée Scientifique**. Paris: Gallimard, 1998.

LAPORTE, Jean. La liberté selon Descartes. **Revue de métaphysique et de Morale**. Paris, n. 44 p. 101-164, 1937.

_____. **Le Rationalisme de Descartes**. 4. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

LECOQ, Jean-François. Augustinisme. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale**. Publié sous la Direction de Monique Canto-Sperber. 2. éd. Paris: Presses Universitaires de France. 1997. P. 108-112,

LÉVY, Carlos. Crysippe dans les Tusculanes. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence (Orgs.). **Les Passions Antiques et Médiévales**. Paris: Presses Universitaires de France, 2003. p. 131-143.

LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de Filosofia IV**: Introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

MARÉCHAUX, Pierre. Préface. In: ARNIM, Hans von (Org.). **Les Stoïciens**: Passions et vertus – fragments. Traduction du grec et du latin, notes et préface par Pierre Maréchaux. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2003. p. 7-23.

MARION, Jean-Luc. **Questions Cartésiennes** - méthode et métaphysique. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

MESNARD, Pierre. **Essai sur la Morale de Descartes**. Paris: Boivin, 1936.

MEYER, Michel. Introduction: Descartes selon l'ordre des passion. In: DESCARTES. **Les Passions de l'Âme**. Introduction par Michel Meyer, présentation et commentaires de Benoît Timmermans. Paris: Librairie Générale Française, 1990. p. 5-14.

_____. **Le Philosophe et les Passions** - esquisse d'une histoire de la nature humaine. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

_____. Prefácio: Aristóteles ou a retórica das paixões. In: ARISTÓTELES. **Retórica das Paixões**. Prefácio de Michel Meyer e Introdução, notas e tradução do grego de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. XVII-LI. [Texto bilíngüe]

MONTAIGNE. **Les Essais**. Édition réalisée par Denis Bjaï, Bénédicte Boudou, Jean Céard et Isabelle Pantin, sous la direction de Jean Céard. Paris: Librairie Générale Française, 2001.

PLATÃO. **A República**. 9. ed. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. Fédon. In: **Diálogos**. 2. Ed. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha ; traduções e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores). p. 57-126.

PLATON. **Protagoras**. Traduction inédite, introduction et notes par Fréderique Ildefonse. Paris: Flammarion, 1997.

_____. **El Banquete\Fedro**. Versión y prólogo de Adrián nelo. Buenos Aires: Longseller S.A. 2004.

PRADEAU, Jean-François. Platon, avant l'Érection de la Passion. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence (Orgs.). **Les Passions Antiques et Médiévales**. Théories et Critiques des Passions. Paris: Presses Universitaires de France, 2003. v.I. p. 15-28.

RENAULT, Laurence. Nature humaine et passions selon Thomas d'Aquin et Descartes. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence (Orgs.). **Les Passions Antiques et Médiévales** - Théories et Critiques des Passions. Paris: Presses Universitaires de France, 2003. v. I. p. 249-267.

ROBERT, Paul. **Le Nouveau Petit Robert** - Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française. Texte remanié et amplié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey. Paris: Dictionnaire Le Robert, 2010.

RODIS-LEWIS, Geneviève. **L'Individualité selon Descartes**. Paris: Vrin, 1950.

_____. **L'Oeuvre de Descartes**. Paris: Vrin, 1971a. t. I.

_____. **L'Oeuvre de Descartes**. Paris: Vrin, 1971b. t. II.

_____. **Descartes textes et débats**. Paris: Librairie Générale Française. 1984.

_____. **Descartes et le Rationalisme**. 4. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

_____. **L'Anthropologie Cartésienne**. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

_____. Doute Pratique et Doute Spéculatif chez Montaigne et Descartes. **Révue Philosophique de la France et de l'Etranger**. Paris, n. 4, p. 439-449, oct./déc. 1992.

_____. **Descartes**: biographie. Paris: Calmann Lévy, 1995.

_____. Entretien avec Geneviève Rodis-Lewis, par François Ewald. **Magazine littéraire** n. 342, Avril 1996. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/idea/index.php> Acesso em: 04 jan. 2009.

_____. Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: générosité. In: _____ (Org.) **Le Développement de la Pensée de Descartes**. Paris: Vrin, 1997. p. 191-202.

_____. **La Morale de Descartes**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998a.

_____. Descartes et le Problème de la Culture. **Bulletin de la Société Française de Philosophie**. Paris, 92^e année, n. 3, avr./mai. 1998b.

_____. Introduction. In: DESCARTES. **Les Passions de l'Âme**. Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Vrin, 1999. p. 5-39.

_____. A vida de Descartes e o desenvolvimento de sua filosofia. In: COTTINGHAM, John (Org.). **Descartes**. Trad. De André Oídes. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009. p. 33-75.

SALES, São Francisco de. **Tratado do Amor Divino**. Trad. de Lauro Ostermann. Petrópolis: Vozes, 1955.

SCRIBANO, Emanuela, La Nature du Sujet. In: ONG-VAN-CUNG, King Sang (Org.). **Descartes et la Question du Sujet**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. p. 49-66.

SENECA, Lucius Annaeus. **Sobre a Vida Feliz**. Edição Bilíngue. Tradução, introdução e notas de João Teodoro de O'LIM Marote. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2005.

SÉNÈQUE. **De la Constance du Sage** suivi de la **Tranquillité de l'Âme**. Traduit du latin par Émile Bréhier. Barcelone: Gallimard, 2008.

_____. Lettres à Lucillius. In: ARNIM, Hans von (Org.). **Les Stoïciens**: Passions et vertus. Traduction du grec et du latin, notes et préface de Pierre Maréchaux. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2003.

SANHUEZA, Gabriel. **La Pensée Biologique de Descartes dans ses Rapports avec la Philosophie Scolastique** - Le cas Gomez-Pereira. Paris: L'Harmattan, 1997.

SIMON, Séverine. L'influence de Saint Augustin et la théorie des passions dans le Traité de l'usage des passions de Senault. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence (Org.). **Les Passions Antiques et Médiévales** - Théories et Critiques des Passions. Paris: Presses Universitaires de France, 2003 v. I. p. 199-212.

SPAEMANN, Robert. La Morale Provisoire de Descartes. **Archives de Philosophie**. Paris, 35, p. 353-367, 1972.

TALON-HUGON, Carole. **Les Passions Rêvées par la Raison** - essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains. Paris: Vrin, 2002.

THOMAS, Saint. **Textes sur la Morale**. Traduits et commentés par Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1998a.

_____. De Veritate. In: **Textes sur la Morale**. Traduits et commentées par Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1998b.

TIMMERMANS, Benoît. Génèse et structure du traité des passions. In: DESCARTES. **Les Passions de l'Âme**. Introduction par Michel Meyer, présentation e commentaires de Benoît Timmermans. Paris: Librairie Générale Française, 1990. p. 15-33.

TOUCHARD, Georges. **La morale de Descartes**. Paris: Ernest Leroux, Editeur, 1898.

TRICOT, J. Introduction. In: ARISTOTE. **Métaphysique**. Traduction, introduction et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 2000. t. 1.

ULLMANN, Reinhaldo Aloysio. **A Universidade Medieval**. 2. ed. rev. e aum. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

ZARAGOZA, Marina Mestre. La Théorie des passions de Juan Vives. In: MOREAU, Pierre-François (org.). **Les Passions à l'Âge Classique** - Théories et Critiques de Passions. Paris : Presses Universitaires de France, 2006. v. II. p. 29-44.