

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Abel dos Santos Beserra

O conceito de hábito a partir d'*As paixões da Alma* de Descartes

Versão Corrigida

São Paulo

2023

Abel dos Santos Beserra

O conceito de hábito a partir d'*As paixões da Alma* de Descartes

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Homero Silveira Santiago.

Versão Corrigida

São Paulo

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

B554c Beserra, Abel dos Santos
O conceito de hábito a partir d'As paixões da Alma de Descartes / Abel dos Santos Beserra; orientador Homero Silveira Santiago - São Paulo, 2023.
243 f.

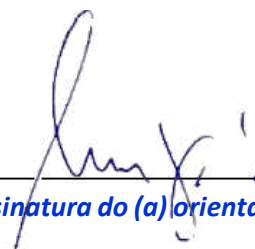
Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Descartes. 2. hábito. 3. dualismo. 4. moral. 5. experiência. I. Santiago, Homero Silveira, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Abel dos Santos Beserra****Data da defesa: 08/11/2023****Nome do Prof. (a) orientador (a): Homero Silveira Santiago**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 10/12/2023



(Assinatura do (a) orientador (a))

BESERRA, Abel dos Santos. **O conceito de hábito a partir d'As paixões da Alma de Descartes**. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2023, 238 f.

Aprovado em: 08/11/2023

Banca Examinadora

Prof. Dr. Homero Silveira Santiago
Universidade de São Paulo
Presidente da banca

Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva
Universidade de São Paulo
Membro da banca examinadora

Prof. Dr. Paul Rateau
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne – Paris
Membro da banca examinadora

Prof. Dr. Enéias Júnior Forlin
Universidade Estadual de Campinas
Membro da banca examinadora

À rebeldia solar e vermelha de minha mãe.
Aos sonhos azuis como as flores de minha tia.
Ao ímpeto verdejante do oi dos meus ex-pacientes.
Ao cheiro preto e verdadeiro do café de amigos e amigas.
Ao abraço dourado e aos gestos prateados do meu único irmão.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Homero Silveira Santiago tanto pela enorme generosidade quanto pela palavra sempre precisa e atenta ao longo desta dissertação, sobretudo por ter acreditado em mim, neste trabalho, quando o procurei no já distante ano de 2019. O texto a seguir deve muito ao aprendizado que tive por meio dessa orientação e certamente não seria possível sem seu apoio. Meu muito obrigado.

Agradeço ao professor Luís César Guimarães Oliva pela escuta sempre cuidadosa e livre, bem como pela ajuda em momentos decisivos da trajetória que permitiu a escrita desta dissertação. Principalmente pelo curso que ministrou em 2016, ano em que ingressei na graduação em filosofia na Universidade de São Paulo, sobre o *Tratado das paixões* cartesiano. Isso foi um divisor de águas para mim. Obrigado mesmo.

Agradeço imensamente ao professor Paul Rateau tanto por ter me recebido na França, me apresentado à Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, quanto pelos apontamentos e questões instigantes acerca da pesquisa. A contribuição de sua orientação foi marcante e transformadora, abriu novas perspectivas para o projeto e permitiu a consolidação de parte dos seus resultados. Sou realmente grato.

Agradeço ao professor Enéias Júnior Forlin pela leitura crítica e pelos comentários gentis e provocadores na qualificação. Os pontos ali suscitados foram determinantes para os meus próximos passos.

Agradeço à professora Tessa Moura Lacerda pelas dúvidas inescapáveis, após terem sido pensadas, sobre a história da filosofia. Suas aulas mudaram o meu olhar sobre o que é fazer pesquisa em filosofia e no Brasil. Obrigado pelo debate.

Agradeço de coração à professora Marilena Chauí, especialmente pela sua discussão sobre Merleau-Ponty, filósofo que atravessa a presente dissertação do início ao fim, ainda que não seja sempre citado, e que foi um dos motivos pelos quais comecei filosofia. Ademais, e sem nenhuma superstição, a sua presença é um dos melhores exemplos do que é o pensamento. Sou grato por poder conviver com alguém como você.

Agradeço ao conjunto dos professores do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP e em específico ao professor Pablo Rúben Mariconda, pois ele abordou a categoria de *hábito*, no caso, em Aristóteles, em uma de suas avaliações no curso para o primeiro ano da graduação em filosofia, também em 2016. Desde então eu não consigo deixar de pensar sobre tal assunto. Obrigado, professor.

Agradeço a todos os funcionários e a todas as funcionárias da secretaria do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. Agradeço às pessoas do *Grupo de Estudos Espinosanos*, pela discussão, leitura e apoio. Meu obrigado, em especial, para Geni Ferreira Lima, que se aposenta no momento em que finalizo a dissertação de mestrado. Sua ajuda e o seu trabalho permanecerá em mim como uma boa recordação desse momento. Obrigado sempre.

Agradeço ainda aos amigos e às amigas desde o começo do curso de filosofia na Universidade de São Paulo até agora, o mestrado, entre 2016 e 2023. Compartilhamos ao todo mais de dois mil dias, dos engraçados aos abissais. Não foi simples. Semana após semana os nossos limites foram postos à prova, seria enfadonho retomar tudo o que aconteceu nesse intervalo de tempo no país, mas cito apenas um exemplo lapidar: a pandemia. Sabemos o que significou produzir conhecimento na universidade pública nesse período, não só, mas destacadamente, no Brasil. Vocês são parte das lembranças mais doces desse tempo. Um abraço terno e um gesto feliz para: Alessandra Tsuji, Mariana Rincon, Victor Bertucci, Giovana Fiori, Breno Benedykt, José Marcelo Siviero, Sacha Kontic, Fran Alavina, Eliakim Oliveira, Gabriel Frizzarin, Iago Gazola, Henrique Provinzano, Cris Custódio, Felipe Seelaender, Rafael Teruel, Pedro Taam, Giulia Miraglia, Nina Auras, André Vilins, Gisele Zanola, André Saponara Kfourri, Caio Rimoli, Fernanda Flores, Bruno Moreira, Bruno Nunes, Danilo Guiral e Matheus Dantas. Certamente faltaram alguns nomes, me perdoem. Meu obrigado a vocês.

Agradeço ao Matheus Siqueira com xodó. Te amo. Obrigado pelos dias e sorrisos.

Agradeço à minha família. Minha mãe, Aparecida. Minha tia, Nilza. Meu irmão, Samuel. Meu tio, Luiz, *in memoriam*. O apoio e o cuidado de vocês nunca foi menos do que imprescindível. Agradeço por terem me ajudado a imaginar outros caminhos e vidas, pela coragem, pelo amor. Por fazerem com as palavras e as mãos do céu um oceano e raiz. Obrigado hoje e sempre.

Agradeço ainda aos meus antigos pacientes que me mostraram, em dez anos de consultório como psicólogo, que todas as pessoas apresentam momentos mais e menos luminosos, a minha leitura do *Tratado das paixões* e do *hábito* é também tributária de tais reflexões. Do que vocês me ensinaram. De corpo e alma, grato.

Agradeço, por fim, à FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - pelo suporte financeiro concedido no país, Brasil, por meio do processo nº 2020/03010-0 e no exterior, França, por meio do processo nº 2022/06036-6. Obrigado.

*Somos o que fazemos e, sobretudo,
o que fazemos para mudar o que somos.*

Eduardo Galeano

(Voces de nuestro tiempo. San José: EDUCA, 1981, p. 17)

RESUMO

BESERRA, Abel dos Santos. **O conceito de hábito a partir d'As paixões da Alma de Descartes**. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2023, 238 f.

O dualismo cartesiano é alvo de crítica desde sua formulação e, conforme Merleau-Ponty, pode parecer contraditório sem a ideia de infinito positivo presente no grande racionalismo do século XVII. Dessa maneira, o dualismo cartesiano surge como: ou uma flagrante antinomia; ou dependente do conceito de infinito positivo. Cumpre então questionar se Descartes já não teria estabelecido argumentos capazes de aclarar o que muitos críticos consideram impasses de seu sistema. Nesse sentido, o *Tratado das paixões* emerge como central, pois apresenta como o corpo, algo determinado, se une à alma, que é livre, sem que isso os anule em suas especificidades. Descartes então detalha os termos de seu dualismo ao desenvolver a ideia de união da alma e do corpo. Nessas circunstâncias, nos parece fundamental o aprofundamento desta união por meio da adequada consideração do conceito de hábito; apesar de pouco estudado, o hábito é aquilo que permite à alma reorganizar as próprias paixões, dirigir o corpo e agir virtuosamente. Assim, esta dissertação considera as indicações de Merleau-Ponty sobre o dualismo cartesiano e vale-se do conceito de hábito no *Tratado das paixões* para investigar se Descartes aponta possíveis soluções ou inovações para as questões engendradas pelo dualismo de sua filosofia.

Palavras-chave: Descartes; hábito; dualismo; moral; experiência.

ABSTRACT

BESERRA, Abel dos Santos. **The concept of habit from Descartes' *The Passions of the Soul***. Master's degree dissertation. Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, Languages and Literature, and Human Sciences of the University of São Paulo. São Paulo, 2023.

Cartesian dualism has been criticized ever since its formulation, and, according to Merleau-Ponty, it may seem contradictory without an idea of positive infinity present in the great rationalism of the 17th century. Consequently, Cartesian dualism emerges as either a glaring antinomy or as dependent on the concept of positive infinity. It is therefore important to question whether Descartes had already established arguments capable of elucidating what many critics consider impasses in his system. In this sense, *The Passions of the Soul* emerges as central, as it presents how the body, something determined, is united to the soul, which is free, without this canceling them out in their specificities. Descartes then details the terms of his dualism by developing the idea of the union of soul and body. In light of these circumstances, it seems essential to delve deeper into this union through a proper consideration of the concept of habit. Somewhat underexplored, habit is what enables the soul to reorganize its own passions, guide the body, and act virtuously. Thus, this research considers Merleau-Ponty's indications of Cartesian dualism and uses the concept of habit in *The Passions of the Soul* to investigate whether Descartes points to possible solutions or innovations to the issues engendered by the dualism of his philosophy.

Keywords: Descartes; habit; dualism; moral; experience.

RÉSUMÉ

BESERRA, Abel dos Santos. **Le concept d'habitude dans *Les passions de l'âme* de Descartes**. Mémoire de master. Département de Philosophie de la Faculté de Lettres, Philosophie et Sciences Humaines de l'Université de Sao Paulo. São Paulo, 2023.

Le dualisme cartésien a été critiqué depuis sa formulation et, selon Merleau-Ponty, peut sembler contradictoire sans l'idée d'infini positif présente dans le grand rationalisme du XVIIe siècle. Ainsi, le dualisme cartésien émerge comme soit une flagrante antinomie, soit dépendant du concept d'infini positif. Il faut alors se demander si Descartes n'avait pas déjà établi des arguments capables de clarifier ce que de nombreux critiques considèrent comme des impasses dans son système. En ce sens, le *Traité des passions* apparaît comme central, car il présente comment le corps, quelque chose de déterminé, s'unit à l'âme, qui est libre, sans pour autant les annuler dans leurs spécificités. Descartes détaille ensuite les termes de son dualisme en développant l'idée de l'union de l'âme et du corps. Dans ces circonstances, il nous semble fondamental d'approfondir cette union par une considération adéquate sur la notion d'habitude ; bien que peu étudiée, l'habitude est ce qui permet à l'âme de réorganiser ses propres passions, de guider le corps et d'agir vertueusement. Ainsi, cette recherche prend en considération les indications de Merleau-Ponty sur le dualisme cartésien et utilise le concept d'habitude dans le *Traité des passions* pour examiner si Descartes indique des solutions ou des innovations possibles aux problèmes engendrés par le dualisme de sa philosophie.

Mots-clés : Descartes ; habitude ; dualisme ; morale ; expérience.

ABREVIACÃO UTILIZADA PARA AS OBRAS DE DESCARTES

A referência à edição das obras de Descartes por Adam e Tannery será sempre abreviada como segue: DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes* - 12 vols. ADAM, C.; TANNERY, P. (Ed). Paris: Léopold Cerf, 1901 - Abreviado por (AT) seguido do volume em algarismo romano e do respectivo número da página.

CITAÇÕES DAS PRINCIPAIS OBRAS DE DESCARTES

A consulta ao texto original cartesiano, seja em francês, seja em latim, adotou a edição das obras de Descartes por Adam e Tannery, conforme supracitado.

As obras e os escritos de Descartes em português seguem, sobretudo, a edição brasileira da coleção *Os pensadores*, volume XV, em que encontramos o *Discurso do Método*, *As Paixões da Alma*, *Meditações*, *Objecções e Respostas*, e *Cartas* (à princesa Elisabeth e a Chanut). A introdução é de Gilles-Gaston Granger; o prefácio e as notas são de Gérard Lebrun; a tradução é de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior.

Referência: DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; As paixões da alma; Cartas; Objeções e respostas*. In: *Os Pensadores* – Vol. XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Para as cartas a Elisabeth também é utilizada a tradução portuguesa intitulada *Medicina dos afetos*. A introdução é de Maria Luísa Ribeiro e Adelino Cardoso; a tradução é de Inês Cardoso e Paulo de Jesus; e a revisão científica é de Maria Luísa Ribeiro e Adelino Cardoso.

Referência: DESCARTES, R. *Medicina dos afetos - Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia*. Oeiras: Celta Editora, 2001.

Por fim, o texto das *Regras para a direção do espírito (Regulæ)*, seguiu principalmente a tradução portuguesa de João Gama, com breve nota de Artur Morão.

Referência: DESCARTES, R. *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 2002.

SUMÁRIO

Introdução	15
1 – O conceito de paixões da alma.....	25
1.1 – As <i>paixões</i> enquanto <i>sentimentos</i> ou <i>sensações</i>	25
1.2 – A necessidade conceitual das <i>paixões da alma</i>	36
1.3 – As <i>paixões</i> na correspondência com Elisabeth e no <i>Tratado das paixões</i>	55
1.4 – Como surgem novos conceitos: as <i>paixões da alma</i> e o <i>hábito</i>	62
2 – As <i>paixões primitivas: emoções interiores</i> ou <i>paixões da alma</i>?	63
2.1 – Por que existem seis <i>paixões originárias</i> ?.....	63
2.2 – O que é a paixão da <i>admiração</i> ?.....	66
2.3 – O que são as paixões de <i>alegria</i> e de <i>tristeza</i> ?.....	72
2.4 – O que são as paixões de <i>amor</i> e de <i>ódio</i> ?	79
2.5 – O que é a paixão do <i>desejo</i> ?.....	88
3 – O <i>hábito</i> na Escolástica e em Descartes	93
3.1 – O <i>hábito</i> na Escolástica.....	93
3.2 – O <i>hábito</i> em Descartes	98
4 – Existe <i>hábito da alma</i>?.....	102
4.1 – O método no <i>Discurso</i>	103
4.2 – A arqueologia do método nas <i>Regulæ</i>	104
4.3 – A perspicácia, <i>Regra IX</i>	105
4.4 – A sagacidade, <i>Regra X</i>	108
4.5 – A relação entre a perspicácia e a sagacidade, <i>Regra XI</i>	110
4.6 – O duplo aspecto do <i>hábito</i>	112
5 – O <i>hábito</i> no <i>Tratado das paixões: uma técnica entre a natureza</i> e o <i>engenho</i> ...	117
5.1 – O <i>hábito</i> e a reorganização das paixões da alma	118
5.2 – As <i>almas fracas</i> e as <i>almas fortes</i> : Descartes e a tradição.....	139
5.3 – O <i>hábito</i> como técnica	142
6 – O que é a paixão da <i>generosidade</i>?.....	158
6.1 – A paixão e a virtude da <i>generosidade: hábito do corpo</i> e da <i>alma</i>	159
6.2 – A autoafecção da <i>generosidade</i>	178

7 – O hábito e a experiência humana	186
7.1 – O <i>hábito</i> : entre a natureza e a liberdade.....	188
7.2 – O <i>desejo</i> : polo operativo das outras <i>paixões da alma</i>	201
7.3 – A reorganização das <i>paixões da alma</i> : o <i>hábito</i> , o <i>desejo</i> e a <i>generosidade</i> ...	215
Considerações finais	229
Referências bibliográficas.....	234

Introdução

O dualismo cartesiano é sumariamente apresentado por Descartes, no artigo 53 da parte I dos *Princípios da filosofia*, nos seguintes termos: “a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal, e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa.”¹. Dessa forma, as características do pensamento e da extensão são independentes entre si. Entretanto, Descartes igualmente considera que ambas se combinam na união da alma e do corpo, dado que, conforme a *Meditação VI*, a natureza indica por meio dos “sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo.”². Ademais, essa união torna-se praticamente paradoxal quando se considera que a vontade da *alma* é inteiramente livre, de acordo com a *Meditação IV*³, ao passo que o corpo humano é descrito tal qual uma máquina que é fisicamente determinada, conforme o *Tratado do homem*⁴. Assim, emerge o problema de compreender como duas substâncias que além de realmente distintas também são, do ponto de vista de sua determinação ou indeterminação, efetivamente opostas podem se combinar para constituir o ser humano, sem que se anulem nesta composição.

Nesse quadro, o escopo desta dissertação é tributário da interpretação de Merleau-Ponty sobre a união da alma e do corpo na *Fenomenologia da percepção*: “Mas talvez a filosofia de Descartes consista em assumir essa contradição. Quando Descartes diz que o entendimento se sabe incapaz de conhecer a união entre a alma e o corpo e deixa para a vida conhecê-la.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 73). Merleau-Ponty refere-se a ocasiões em que Descartes defende que não é pela razão que se chega ao conceito de união da alma e do corpo, como em carta para a princesa Elisabeth da Boêmia de 28 de junho de 1643: “é tão-só ao viver a vida e as conversações ordinárias, e ao abster-se de meditar e de se aplicar às coisas que exercitam a imaginação, que se aprende a conceber a união entre a alma e o corpo.”⁵. Logo, é só pela observação prática, pela vivência, que se tornaria viável

¹ DESCARTES, 1997, p. 46.

² DESCARTES, 1973, p. 144.

³ Cf. DESCARTES, 1973, p. 126.

⁴ Cf. DESCARTES, 2009, p. 297.

⁵ DESCARTES, 2001, p. 37.

compreender o composto alma-corpo.

Por outro lado, sobre este último ponto, Ferdinand Alquié, em *Galileu, Descartes e o mecanismo*, destaca que: “Como se vê, isto equivale a dizer que o problema da união se situa fora da filosofia e, inclusive, que só podemos conceber esta união cessando de filosofar.” (ALQUIÉ, 1987, p. 46). E, Jean-Luc Marion (2013, p. 46), em *Sur la pensée passive de Descartes*, chama a repercussão da ideia de união da alma e do corpo de um verdadeiro escândalo, tanto para os contemporâneos de Descartes quanto para a posteridade. Em outras palavras, ambos assinalam que a ideia de um composto de alma e de corpo interroga os próprios limites da filosofia cartesiana.

Cumprido então perguntar se Descartes não apresentaria formulações capazes de apoiar sua posição no interior de seu próprio sistema. Nessa direção, Merleau-Ponty oferece um caminho para investigar os problemas do dualismo cartesiano a partir do próprio desdobramento dos conceitos de Descartes, como ocorre com a ideia de *infinito positivo* e com o estatuto da *experiência* no cartesianismo. Segundo ele, em *Por toda parte e em parte alguma*: “Essa extraordinária harmonia entre o exterior e o interior só é possível pela mediação de um *infinito positivo*, ou infinitamente infinito (já que qualquer restrição a um certo gênero de infinidade seria um germe de negação).” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 163).

O conceito cartesiano de Deus é um exemplo disso, da operação da ideia de *infinito positivo*. Visto que este Deus se converte em uma *garantia de verdade*, como exemplificado em uma das provas *a posteriori* de sua existência, na *Meditação III*, na qual Descartes afirma que a *ideia de Deus* remete a “uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas.”⁶ Em suma, tais predicados são tão superiores que Descartes conclui que não pode tê-los criado por si mesmo, posto que é um ser finito e imperfeito, e que, portanto, Deus existe⁷.

Por seu turno, a *veracidade divina* é uma das consequências dessa prova da existência de Deus, pois uma vez provada sua existência torna-se impossível que Ele seja também enganador. Afinal, enganar as criaturas propositalmente iria contra a própria perfeição divina, logo, sendo algo absurdo e contraditório com a ideia mesma de um ser que é, entre outras perfeições, soberanamente bom. Cabe ainda destacar que segundo a *Meditação IV*, Deus *nos* proveu de recursos suficientes para que o entendimento não

⁶ DESCARTES, 1973, p. 115.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 115.

falhe, desde que sejam adotados juízos claros e distintos⁸. O erro do juízo, assim, é residual e emerge do mau uso da própria *vontade* que faz com que sigamos juízos baseados em ideias obscuras e confusas⁹.

Nesse cenário, a categoria de Deus permite que todas as ideias do sistema cartesiano, tanto exteriores quanto interiores ao sujeito cognoscente, tornem-se compatíveis e articuladas entre si. Isso decorre deste solo conceitual comum conferido pela operação de um *infinito positivo*, no caso, a ideia de Deus, como enfatiza Merleau-Ponty: “Se há, no centro e como que no núcleo do Ser, um infinitamente infinito, todo ser parcial direta ou indiretamente o pressupõe, e em contrapartida está real ou eminentemente contido nele.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 163). Em outros termos, se os impasses da interação da alma e do corpo são remetidos à ideia de *infinito positivo*, então é viável encaixá-los em um todo coerente, conquanto incognoscível para o ser humano. Ou seja, o intelecto humano não saber como o corpo e a alma se comunicam por meio da glândula pineal¹⁰ deixa de ser um problema para Descartes, pois a veracidade divina assegura a racionalidade deste processo constatado, sentido, na vida cotidiana.

Por exemplo, conforme desenvolvido na *Meditação VI*, a prova de que *existem* coisas materiais é condicionada à *veracidade divina*, visto que o *sentir* seria inútil se não correspondesse a algo que “não pode existir em mim enquanto sou apenas uma coisa que pensa, visto que ela não pressupõe o pensamento.”¹¹. Mais uma vez Deus seria um embusteiro se estas sensações fossem intrinsecamente equívocas, visto que isso seria contraditório com a própria ideia de um Deus perfeito, soberanamente bom. Logo, este Deus não pode ter criado seres que irão inadvertida e necessariamente sofrer e errar. Consoante Geneviève Rodis-Lewis, em *Descartes e o racionalismo*, a inovação cartesiana “consiste em fazer do infinito positivo a própria condição do pensamento do negativo, traço que vai marcar profundamente o ‘grande racionalismo’ do século XVII.” (RODIS-LEWIS, 1979, p. 42). Em outras palavras, mesmo aquilo mais incognoscível, ou até mesmo contraditório, como parece ser o caso da união da alma e do corpo para muitos comentadores, pode ser concebido, e efetivamente o é, com base na categoria de Deus, de *infinito positivo*, embora nem sempre possa ser compreendido com base nela.

Novamente, ressalta-se a relevância indiscutível do conceito de Deus, isto é, a operação conceitual da ideia de um *infinito positivo*, nos termos de Merleau-Ponty, como

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 125.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 128.

¹⁰ Como destacado no *Tratado das paixões*, artigos 31 - 32 (Cf. DESCARTES, 1973, p. 238 - 239).

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 143.

uma noção que confere coerência, lógica e coesão a todo o sistema cartesiano. Nesse sentido, segundo Merleau-Ponty: “Apoiado nessa garantia transcendente, Descartes pode aceitar calmamente nossa condição irracional [dada a união da alma e do corpo]: não cabe a nós sustentar a razão e, uma vez que a reconhecemos no fundo das coisas, resta-nos apenas agir e pensar no mundo.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 269). Marilena Chaui ainda ressalta, em *Experiência do pensamento*, que a recepção do dualismo cartesiano produz “dois legados, segundo a tomemos pelo prisma da *res cogitans* ou da *res extensa*, da presença da consciência a si mesma como pura interioridade ou da pura exterioridade das coisas corpóreas como composição de *partes extra partes*.” (CHAUI, 2002, p. 204). O legado da interioridade conduz às filosofias da consciência; enquanto o da exterioridade norteia o campo das ciências.

Desse modo, o grande racionalismo seiscentista reverbera no seio de uma ciência contemporânea que é ao mesmo tempo sua herdeira e seu *fóssil desfigurado* (Cf. MERLEAU-PONTY, 1991, p. 162), pois busca instalar-se no exterior como meio universal ao voltar-se para os objetos exteriores ao sujeito, em um realismo científico injustificado. Pois o pequeno racionalismo contemporâneo não explicita a concepção de ser de suas conclusões e tenta explicá-lo somente pela ciência (Cf. MERLEAU-PONTY, 1991, p. 161). Assim, a ausência da ideia de infinito positivo no pensamento posterior ao seiscentista desencadeia a cisão irremediável do legado cartesiano, quer dizer, a oposição inelutável de um *eu pensante* e de uma *coisa extensa*. Logo, a união dos dois termos torna-se uma antinomia ainda mais flagrante do que era para os contemporâneos de Descartes.

Cumprindo então indagar: a crítica ao pequeno racionalismo da ciência atual poderia ser aplicada, *mutatis mutandis*, ao dualismo cartesiano? Esta dissertação defende que não. Pois se Merleau-Ponty estiver certo em sua avaliação do cartesianismo, a união da alma e do corpo “não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no *movimento da existência*.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 131, itálico nosso). É do interior desta *existência*, portanto, que Descartes verifica o fato do composto alma-corpo, é em nome desta *experiência* que ele pensa a união de duas categorias, de duas substâncias, de direito separadas, porém na prática unidas. Entender a união da alma e do corpo, portanto, implica a causalidade divina, o *infinito positivo*; mas igualmente exige a devida consideração de tal *experiência humana*, como, por exemplo, é assinalado em carta a Elisabeth, conforme já mencionado. Por conseguinte, o presente trabalho discorda da tese de um *dualismo cartesiano simplista*, que postularia, por exemplo, que a alma controla seu corpo como um piloto em

seu navio; e ainda busca encontrar um caminho para pensar o estatuto da *experiência humana* em Descartes, visto ser neste registro que o filósofo pensa os últimos desdobramentos de suas ideias, ao detalhar sua posição quanto ao composto alma-corpo.

Nesse caminho, o conceito de *hábito*, de longa tradição na história da filosofia¹², surge como uma peça-chave, na medida em que, de acordo com o artigo 50 do *Tratado das paixões*, enseja a reorganização das inclinações instituídas pela natureza segundo as situações vividas por cada ser humano, bem como pode se valer da livre vontade da alma¹³. O conceito de hábito, dessa maneira, se refere: tanto a uma determinada *posição* que é adquirida com o tempo e descreve como pode se configurar uma ação humana na prática, engendrada com base em uma específica *experiência humana* e que não é, por conseguinte, pensada em abstrato e distante da vida factual (ponto que, cumpre ainda sublinhar, remete inapelavelmente ao âmbito moral, e mesmo político¹⁴); quanto pode aprofundar as implicações práticas da condição humana proposta por Descartes, ou seja, de sermos uma alma unida a um corpo, desenvolvendo as consequências de que um corpo determinado e uma alma livre estejam unidos sem que um anule o outro nesse processo.

Dessa forma, o hábito pode revelar que o dualismo cartesiano não é uma pura abstração, dado que, por meio da ideia de união da alma e do corpo, este não exclui uma singularidade que se configura a partir da *experiência humana concreta*, naquilo que Descartes nesta encontra de determinado e mecânico, *corporal*, bem como livre e racional, relativo a uma *alma pensante*. E é justamente essa possibilidade aberta pela categoria de hábito na filosofia cartesiana que impulsiona o mapeamento realizado pela presente dissertação, a saber, como se dá a construção do conceito de hábito no *Tratado das paixões*. Posto que, embora tenha sido pouco debatido pela fortuna crítica, a ideia de hábito surge como um mediador incontornável para tentar resolver os impasses do dualismo substancial cartesiano.

A seguir, portanto, procura-se suscitar um debate acerca dessa lacuna no campo

¹² A presente dissertação é tributária, vale mencionar, de uma pesquisa de iniciação científica anterior sobre o conceito de hábito em *A estrutura do comportamento de Merleau-Ponty*. Esse trabalho foi publicado em formato de artigo em 2022, na *Revista Pólemos*, e consta em: [O CONCEITO DE HÁBITO EM A ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO DE MERLEAU-PONTY | PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília](#).

¹³ Cf. DESCARTES, 1973, p. 247.

¹⁴ Essa linha de investigação gerou um artigo, publicado nos *Cadernos Espinosanos* em 2022. Trata-se do texto *É possível pensar o campo político a partir de Descartes?* Nele, sustentamos que existe um pensamento político em Descartes, sobretudo a partir do *Tratado das paixões* e da correspondência com a princesa Elisabeth da Boêmia. Apesar disso, o texto não integra o corpo desta dissertação. O trabalho pode ser acessado em: [É POSSÍVEL PENSAR O CAMPO POLÍTICO A PARTIR DE DESCARTES? | CADERNOS ESPINOSANOS](#).

de estudos da filosofia cartesiana, com a apresentação e aprofundamento de seus desdobramentos e questões. Cabe assinalar também que outros conceitos ainda se articulam ao de *hábito*, ou seja, para discutir o *hábito* no *Tratado das paixões* é preciso atenção ao fio condutor que liga e mobiliza as diversas categorias propostas nesta obra. Nesse sentido, as seguintes questões orientaram o trabalho:

1. Como a reorganização das *paixões* promovida pelo *hábito* se relaciona à liberdade da alma?
2. Quais as implicações do *hábito* para *ação virtuosa* no campo da moral?
3. Como o *hábito* pode transformar *almas fracas* em *fortes*?
4. Qual é a relação entre o *hábito*, a *natureza* e a *engenhosidade* do ser humano?

A fim de alcançar nosso objetivo, organizamos um itinerário a partir dos seguintes passos. No primeiro capítulo procuramos entender o surgimento relativamente tardio do conceito de *paixões da alma*, em sua inteira especificidade na letra cartesiana. Esse desenvolvimento não ocorreu por acaso e parte dele está documentado na correspondência de Descartes, sobretudo com a princesa Elisabeth da Boêmia. A partir disso, buscamos mapear como ele desenvolveu um novo conceito de *paixões*, solo sobre o qual ulteriormente a categoria de *hábito* foi também pensada.

Por sua vez, no segundo capítulo, focamos na segunda parte do *Tratado das paixões* para verificar como Descartes apresenta as *seis paixões primitivas*, das quais todas as demais seriam derivadas, a saber¹⁵: a *admiração*; o *amor*; o *ódio*; a *alegria*; a *tristeza*; e o *desejo*. Aprofundamos como o filósofo chegou a esta enumeração e por quais critérios. Ainda foi viável estabelecer a diferença entre as *emoções interiores* e as *paixões da alma*. Esta última análise, sobre as *emoções intelectuais*, nos permitiu posteriormente, no capítulo 7, brevemente debater a possibilidade de uma estética cartesiana, uma das hipóteses que a presente dissertação encontrou ao longo da investigação, embora ela ultrapasse o escopo do projeto de mestrado. Cabe salientar também que se tratou em grande medida do capítulo escrito durante o período do estágio no exterior, na França, na Paris 1 Panthéon-Sorbonne¹⁶.

O terceiro capítulo apresenta a relação de Descartes com seus antecessores, a partir do referencial aristotélico-escolástico. Uma vez que o conceito de *hábito* encontra

¹⁵ Cf. DESCARTES, 1973, p. 254 - 255.

¹⁶ Com bolsa FAPESP (processo número 2022/06036-6).

diferentes formulações ao longo da história da filosofia. Em função disso, para situar seu sentido cartesiano, tentamos explicitar quais os deslocamentos e alterações promovidos por Descartes em relação aos seus predecessores. Concluímos que a proposta cartesiana de que o hábito remete fortemente ao corpo e pode vir a ser pensado em termos somente mecânicos é um ponto importante para situar as suas ideias em relação ao referencial da tradição.

O quarto capítulo parte do comentário de Jean Laporte, em *Le rationalisme de Descartes* de que o método cartesiano “é um conjunto de *hábitos* a serem adotados por cada um de nós, a exemplo de Descartes, de acordo com meios semelhantes aos que ele sentiu pessoalmente serem eficazes” (LAPORTE, 1988, p. 34). O comentador refere-se às posições de Descartes nas *Regras para a direção do espírito (Regulæ)* e fizemos uma breve digressão a este texto para, então, explorar tal hipótese e discorrer, rapidamente, sobre a possibilidade da existência de *hábitos da alma*, no caso, que fossem exclusivamente dela. Posto que, se a diferença principal entre Descartes e seus antecessores é uma concepção de *hábito* mecanicista e física, quando referido ao campo dos corpos, então compete questionar: este conceito deixa de ser remetido ao pensamento, *stricto sensu*? Concluímos que, apesar do escrito original das *Regulæ*, em latim, apresentar poucas vezes o termo *habitus*, em geral vertido para *habitude*, em francês, ou *hábito*, em português, por exemplo, é viável concordar com Laporte e sustentar que há sim *hábitos da alma*, que são apenas dela, como ocorre na *perspicácia*¹⁷ e na *sagacidade*¹⁸ discutidas nas *Regulæ*, respectivamente, na *Regra IX* e na *Regra X*.

Já no quinto capítulo, descrevemos como Descartes elabora um conceito de hábito, no *Tratado das Paixões*, que tenta: tanto responder a questões suscitadas por seus interlocutores, como mostramos no capítulo um, a exemplo da princesa Elisabeth; quanto desenvolver os últimos frutos do seu sistema, dado que este também é seu derradeiro texto publicado em vida. Tais tópicos concernem sobretudo a problemas relativos à ideia de união da alma e do corpo. Nossa conclusão, de importância capital para a presente dissertação, é a de que o *hábito* se desenha como uma *técnica* que permite ao ser humano *reorganizar suas próprias paixões*, adquirir e exercer a *virtude*, sem que isso ainda implique em abdicar de seus prazeres, a fim de uma *vida boa*, como dá exemplo o artigo 50 do *Tratado das paixões*¹⁹. Por essa razão o capítulo 5 oscila entre dois polos: a

¹⁷ Cf. DESCARTES, 2002, p. 53 - 54; AT, X, p. 400 – 401.

¹⁸ Cf. DESCARTES, 2002, p. 53; Cf. AT, X, p. 403 – 406.

¹⁹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 247.

natureza; e o *artifício do engenho humano*.

Não é possível evitar essas idas e vindas na discussão do conceito de *hábito*, na medida em que seu estatuto no *Tratado das paixões* necessariamente se equilibra em um campo de tensão permanente e inexorável, no caso, aquele estabelecido pelos dilemas e dificuldades da *união da alma e do corpo*. Por conseguinte, o *hábito* não pode deixar de se dirigir a este embate: entre a liberdade da alma, aquilo que podemos engendrar artificialmente; e a necessidade do corpo, aquilo que é instituído pela natureza.

Vale frisar que o enfoque de tal capítulo é o *hábito corporal*. Em linhas gerais, o arcabouço conceitual mobilizado no quinto capítulo refere-se mais à *reconfiguração* do corpo e deixa em aberto se este mesmo processo ainda poderia ter uma contrapartida direta na *substância pensante*. Esse caráter corporal do hábito, baseado em grande parte em uma medicina e física de bases mecanicistas, é justamente aquilo que permite a Descartes, no *Tratado das paixões*, propor o hábito como uma *técnica de reorganização passional*. Na medida em que é a partir do conhecimento das reações psicofísicas do corpo que o *eu pensante* pode então intervir, com base na *técnica do hábito*, nas associações entre os estados da alma, suas representações, e a configuração mecânica do movimento dos espíritos pelo corpo.

Por sua vez, no capítulo 6, nos voltamos para a terceira parte do tratado e discutimos, principalmente, o conceito de *generosidade* enquanto um *hábito corporal* e da *alma*, visto que, conforme o artigo 161 do *Tratado das paixões*, “o que chamamos comumente virtudes são *hábitos da alma* que a dispõem a certos pensamentos, de modo que são diferentes destes pensamentos, mas podem produzi-los e reciprocamente serem por eles produzidas.”²⁰. Consideramos ainda que Descartes retoma elementos anteriores de sua filosofia em um novo marco conceitual no *Tratado das paixões* para propor a categoria de *generosidade* e tentar dirimir as questões relativas ao composto alma-corpo. Exemplos disso podem ser encontrados: tanto no cotejo do conceito de *generosidade* com aquilo indicado pela *moral provisória* do *Discurso do método*²¹ sobre o tema da moral e da ética, da melhor ação possível; quanto em antigas considerações sobre o *hábito da alma*, como apontamos no quarto capítulo sobre as *Regulæ*, que parecem ser integradas à ideia de *generosidade* no *Tratado das paixões*.

Cabe observar que este aspecto da *generosidade*, ser um *hábito da alma*, é de difícil interpretação na filosofia cartesiana, mas procuramos fazer esta análise por meio

²⁰ DESCARTES, 1973, p. 289, itálico nosso

²¹ Cf. DESCARTES, 2018, p. 84 – 88.

daquilo que foi levantado e que investigamos tanto no capítulo 4 quanto no 5, bem como na correspondência com Elisabeth no capítulo 1. Desse modo, chegamos à conclusão de que o conceito de *hábito*, à luz da categoria de *generosidade*, emerge em duplo aspecto: *extenso* e *pensante*. Isso amplia o alcance da ideia de *hábito* cartesiana apresentada no *Tratado das paixões* e aponta uma faceta deste conceito a qual a fortuna crítica, não raro, deixa em segundo plano, a de que existem *hábitos da alma*.

Nesse cenário, somente no capítulo 7, no último, tentamos mostrar como os conceitos apresentados ao longo da dissertação podem funcionar em conjunto, se seu encadeamento é coerente ou contraditório no sistema cartesiano. Neste capítulo é feita também uma síntese de nosso percurso, tanto com algumas conclusões de nosso trabalho quanto com certas reflexões de cunho especulativo acerca da categoria de *hábito*, mas sempre com base na leitura construída ao longo da dissertação.

São retomados então argumentos e conceitos previamente apresentados para mostrar como a *experiência humana* no *Tratado das paixões* pode ser compreendida por Descartes por meio, sobretudo, da articulação do *hábito* com o *desejo* e a *generosidade*. É um capítulo conclusivo, que articula o referencial anteriormente debatido, mas que ainda tenta desdobrar alguns dos nossos dados e resultados. Cabe também enfatizar que este capítulo incorpora parte do que foi pesquisado na França, em 2022, na Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Assim, procuramos analisar como a categoria de *hábito* pode operar na prática, na *experiência humana* de um *eu* que se vê em um composto de alma e de corpo e que apresenta um *hábito corporal* e um *hábito da alma*.

Nessa trajetória, estas ainda foram as nossas principais conclusões:

1. O *hábito* emerge como uma *técnica de reorganização das paixões da alma*.
2. A própria *generosidade* cartesiana é um *hábito*, um *hábito da alma*.
3. É necessário ler em conjunto os conceitos de *hábito*, *desejo* e *generosidade* para que sua plena significação possa ser alcançada no *Tratado das paixões*.
4. E, por fim, que Descartes tenta, no *Tratado das paixões*, resolver difíceis consequências do dualismo de sua filosofia por meio do conceito de *hábito*.

Vale apontar que optamos ao longo da dissertação por chamar a obra estudada de *Tratado das paixões*, ao invés de *As paixões da alma*, embora o título do trabalho tenha este último nome. Isso se justifica apenas por uma questão de padronização em paralelo com outros textos cartesianos que também receberam tal nomenclatura, como o *Tratado*

do homem. Ressalvamos também que o uso do *itálico* ao longo da dissertação procura chamar a atenção para termos importantes, principalmente conceitos, mas também argumentos. Logo, não se trata de um uso *sistemático*, mas sim *pragmático*, que objetiva que a leitura acompanhe com maior facilidade os movimentos da escrita. Ademais, todas as citações do texto de Descartes, nossa fonte principal, foram referenciadas em nota, em nome tanto da fluidez textual quanto da facilitação de sua conferência posterior.

De modo explícito, cumpre destacar que não temos o propósito de esgotar o tema do *hábito* em Descartes, mas sim, apenas, de: contribuir para os estudos em filosofia moderna que venham a abordar esta categoria no futuro; bem como de circunscrever como este conceito cumpre um papel importante na economia do texto do *Tratado das paixões* e para o sistema cartesiano em uma acepção mais ampla, embora seja, consideravelmente, pouco estudado. Por fim, parte dos nossos dados e resultados ainda deverão ser desenvolvidos posteriormente, no doutorado, pois excedem o escopo do projeto de mestrado. Nas ocasiões em que esta observação for pertinente isso será mencionado em nota.

1 – O conceito de paixões da alma

Como entender o surgimento relativamente tardio do conceito de *paixões da alma*, em sua inteira especificidade, na letra cartesiana? Esse desenvolvimento não ocorreu por acaso e parte dele está documentado na correspondência de Descartes, sobretudo com a princesa Elisabeth da Boêmia. Dessa forma, a seguir acompanharemos como Descartes tentou responder aos questionamentos da princesa e, nesse processo, desenvolveu um novo conceito de *paixões*, bem como o solo sobre o qual posteriormente a categoria de *hábito* será pensada.

1.1 – As *paixões* enquanto *sentimentos* ou *sensações*

A proposta de que o corpo humano é tal como uma máquina e o questionamento da relação entre ideia e ideado surgem desde os primeiros textos de Descartes, a exemplo de o *Tratado do homem*, publicação póstuma redigida entre 1629 e 1633. No início deste trabalho, ao se propor investigar a luz, o filósofo já adverte que “pode haver diferença entre o *sentimento*²² que dela temos, isto é, a ideia que dela se forma na nossa imaginação por intermédio dos nossos olhos, e o que nos objetos há que produz em nós esse *sentimento*.”²³.

Descartes, desse modo, já abre o tratado com a questão de como podemos saber *o que é* o objeto que nos impacta pelos sentidos; cabe então inquirir: se os sentimentos podem nos ludibriar diante do real, estamos condenados à ilusão? Descartes procura responder a isso a partir do conhecimento do funcionamento corporal, pois, enquanto uma máquina, suas adversidades e falhas podem ser minorizadas por meio desse saber: “Suponho que o corpo não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma intencionalmente para torná-la o mais possível semelhante a nós.”²⁴. O filósofo chega a aproximar o corpo humano a relógios e fontes artificiais, dado que todos poderiam ser igualados enquanto autômatos²⁵. Com a diferença de que os últimos são

²² Apesar de tentador, convém manter o termo *sentiment*, ao invés de interpretá-lo diretamente como sinônimo de *sensação*, pois isso pode ser revelador.

²³ DESCARTES, 2009, p. 15, itálico nosso.

²⁴ Cf. Ibid., p. 251.

²⁵ Cf. Ibid., p. 251.

menos perfeitos, por terem sido projetados pelo ser humano, ao passo que o homem foi criado por Deus.

Nesse sentido, um dos objetivos do *Tratado do homem*, vale frisar, é demonstrar que as diversas atividades corpóreas, como a digestão dos alimentos, a respiração ou mesmo o movimento interno dos órgãos, dependem do funcionamento do corpo enquanto uma *máquina*. Conforme Descartes, “todas essas funções são naturalmente decorrentes, nessa *máquina*, somente da disposição de seus órgãos, assim como os movimentos de um relógio ou outro autômato decorrem da disposição de seus contrapesos e de suas rodas.”²⁶. Essa visão *mecanicista do corpo* afasta Descartes das concepções da Escolástica. Por exemplo, um dos pontos de distanciamento pode ser encontrado no fato de que, como aponta Benes Alencar Sales, em *Herança medieval da antropologia cartesiana*, “a vida do corpo não depende da alma espiritual (do homem), nem de nenhuma alma vegetativa ou sensitiva, mas do *calor do coração*.” (SALES, 2002, p. 328, itálico nosso). Cabe então perguntar: no que consiste este *calor do coração*? Mais uma vez, de acordo com Descartes, no corpo:

(...) não é necessário conceber nenhuma alma vegetativa ou sensitiva [como supõe a Escolástica], 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, e que não é de natureza diferente da de todos os fogos que estão nos corpos inanimados.²⁷

Não é a alma que dá vida ao corpo, mas sim o *calor*, mais precisamente, o *calor do coração*. Segundo o filósofo, o *fogo* do coração aqueceria o sangue, na medida em que ele chega a este, “gota a gota, por um tubo da veia cava na concavidade de seu lado direito, de onde se evapora para o pulmão; e da veia do pulmão, que os anatomistas denominaram *artéria venosa*, em sua outra concavidade, de onde se distribui por todo o corpo.”²⁸. Esses vapores, segundo o *Tratado do homem*, seguem pelas artérias do corpo e são condensados novamente em sangue no pulmão o qual, devido à *respiração*, é constantemente refrescado pelo ar²⁹. Conforme Descartes, se vê para que serve a *respiração*, no caso, “somente para condensar esses vapores”³⁰, mas sendo algo essencial para manutenção de

²⁶ Cf. Ibid., p. 415, itálico nosso.

²⁷ Cf. Ibid., p. 415, itálico nosso.

²⁸ Cf. Ibid., p. 257.

²⁹ Cf. Ibid., p. 257 - 258.

³⁰ Cf. Ibid., p. 258.

nossa vida justamente por contribuir para a continuidade da *circulação do sangue*, que é vaporizado pelo *calor* do coração e retorna à sua fase líquida no pulmão.

As pequenas e mais sutis partes do sangue se movimentam, pois estão aquecidas pelo *calor* do coração, apesar de já estarem um pouco *resfriadas* pela atividade pulmonar, e formam o que Descartes chama de *espíritos animais*, os quais podem ser descritos como partes físicas diminutas que movem o corpo enquanto uma máquina³¹. O movimento promovido por tais partículas segue pelos *filetes dos nervos*, pequenos tubos da máquina corporal, ou seja, direciona-se pelo que o filósofo descreve enquanto “seus músculos e seus tendões aos outros diversos mecanismos e molas que servem para movê-las”³². Cumpre ainda destacar o papel do *estômago* para a máquina corpórea, da digestão dos alimentos que conservam o corpo, dado que o suco digestivo torna o sangue mais espesso durante o processo de absorção dos nutrientes, isto é, ao passar do estômago e mesclar-se com o sangue, este suco nutritivo torna este último:

(...) comumente mais grosso, quando acaba de se misturar com ele, de forma que as pequenas partes desse sangue, que o coração envia para o cérebro, para aí formar os espíritos animais para aí formar os espíritos animais, costumam não ser tão agitadas, nem tão fortes, nem tão abundantes; por conseguinte, não tornam o corpo dessa máquina tão leve, nem tão alegre, até que tenha passado algum tempo após o término da digestão, e que o mesmo sangue se tenha tornado mais sutil, depois de ter passado muitas vezes pelo coração.³³

Toda a descrição do corpo humano, como no *Tratado do homem*, portanto, é estritamente mecânica. Nesse sentido, o corpo humano é tão mecânico quanto qualquer máquina, à diferença, como veremos, de que ele está unido a uma alma, ao contrário daquele dos animais. De acordo com a quinta parte do *Discurso do método*, os animais não teriam alma, logo, seriam como *máquinas*, como Descartes defende ao apontar que o uso da linguagem por parte deles não é como nos seres humanos e está circunscrito a uma mera troca de sinais: “E isso não testemunha apenas que os animais possuem menos razão do que os homens, mas que não possuem nenhuma razão.”³⁴. E se não possuem razão alguma, não possuem alma. Descartes ainda comenta que “não se deve confundir as palavras com os movimentos naturais, que testemunham as paixões e podem ser imitados pelas máquinas assim como pelos animais; (...) pois, se fosse verdade, porquanto têm

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 269.

³² Cf. *Ibid.*, p. 273.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 347.

³⁴ DESCARTES, 1973, p. 69.

muitos órgãos correlatos aos nossos, poderiam fazer-se compreender tanto por nós como por seus semelhantes.”³⁵. Desenvolver as consequências dessa argumentação ultrapassa o escopo da presente dissertação, mas cumpre destacar que Descartes sustenta que o *uso da linguagem* é um critério para se atestar a racionalidade e, em último caso, aquilo que nos caracteriza como seres humanos. Além disso, o filósofo também indica que os *movimentos naturais* dos animais *testemunham as paixões*, isto é, os animais podem perfeitamente apresentar paixões, na medida em que estas atestam o *movimento dos espíritos animais* que ocorrem em um dado corpo, como desenvolveremos ao longo deste capítulo.

Por sua vez, Daniel Garber frisa, em *Descartes' metaphysical physics*, que a filosofia cartesiana propõe que toda a *ação* cuja racionalidade não é demonstrável, do ser humano ou animal, seja tomada e explicada em termos mecânicos, pois esta premissa é fundamental para tornar tais fatos inteligíveis, uma vez que “todo o comportamento animal deriva da disposição mecânica de seus órgãos.” (GARBER, 1992, p. 115). Ou seja, toda a ação humana que não seja comprovadamente racional, desencadeada pela alma no livre exercício de sua vontade e intelecto, precisa ter uma *causa* especificamente *física*. E esta última, por seu turno, é regida por uma causalidade exclusivamente *mecânica*, caso não tenha sido estabelecida pela alma no uso do seu pensamento. Todavia, o que engendra o primeiro passo, o *instante inaugural de todo movimento físico*? Conforme Daniel Garber, em *Descartes Embodied*:

Um movimento básico na filosofia de Descartes, algo que ele compartilhava com outros adeptos contemporâneos da chamada filosofia mecânica, era a eliminação dessas *formas substanciais* [da Escolástica], desses princípios explicativos básicos [da tradição aristotélico-escolástica]. Mas como, então, podemos explicar o comportamento característico dos corpos? A estratégia de Descartes era simples: em vez de localizar as leis básicas que governam o comportamento das coisas nessas *formas*, ele as colocou em Deus. Em outros termos, é Deus, e não as *formas substanciais*, que fundamentará as leis que regem os corpos (GARBER, 2000, p. 206, *italico nosso*).

Como comentamos anteriormente, o conceito de Deus, de *infinito positivo*, cumpre um importante papel no sistema cartesiano, como dá exemplo a sua importância para o campo da física de Descartes, pois Deus surge como a *causa motriz original*. Não obstante, nos deparamos com uma nova dúvida: como entender a posição cartesiana em

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 69.

relação à tradição em filosofia? Sem a pretensão de dar uma resposta exaustiva, visto que este não é o tema da presente dissertação, vale indicar, resumidamente, do que trata a ideia de *formal substancial*. Isso será realizado a seguir por meio de uma breve análise de Aristóteles, sobretudo.

Na *Metafísica*, Livro VIII, Aristóteles (Cf. ARISTÓTELES, 2002, p. 371 [1042a24 - 32]) retoma a ideia de que toda substância envolve um *subjacente* e uma *forma*, isto é, é correto afirmar que só há uma substância onde houver algo *subjacente às determinações*. Por exemplo, as qualidades ou as relações (como as demais categorias, além da substância) só podem ser se forem *de* ou *em* algo que subjaz a elas, quer dizer, se forem subjacentes (*matéria*) às determinações (*forma*) que recebem. Assim, o filósofo argumenta que a substância remete a três significados: à *matéria* e à *forma* que se unem em um *composto de matéria e forma*. Toda substância, assim, é individual e particular, um *composto de matéria e forma*. Logo, todo o *movimento* da física escolástico-aristotélica precisa ser estabelecido pela *forma substancial* enquanto uma *forma* que determina a *matéria*, a qual é algo a ser determinado, a se mover ou a se transformar, em última instância uma coisa que é levada a *ser*, na medida em que é um *composto de matéria e forma*.

Compete ainda enfatizar que a *forma* isoladamente não existe, não tem uma realidade ontológica própria. Isso é, inclusive, de suma importância, pois afasta a posição escolástico-aristotélica da platônica, segundo a qual as formas têm realidade em si mesmas, em um *mundo inteligível*, como consta no Livro VII, da *República* (Cf. PLATÃO, 2010, p. 266 - 267 [517a - 517e]). Além disso, no *De anima*, Aristóteles ainda sustenta que “nada em vão faz a *natureza*. Pois tudo na *natureza* subsiste *em vista de algo*, ou é concomitância accidental do que existe *em vista de algo*.” (ARISTÓTELES, 2012, p. 128 [434a30- 434a34]). Ora, não poderia ser diferente, visto que, como vimos, toda a *matéria* precisa receber uma específica determinação da *forma*, do contrário a substância não adquire sua própria presença em meio à *natureza*. Rigorosamente tudo na *natureza* aristotélico-escolástica existe *em vista de algo*.

Por esse motivo, Maria Cecília Gomes dos Reis, nas *Notas do tradutor* da edição brasileira da obra aristotélica *De anima*, enfatiza que é viável entender tal posição “no sentido de que há analogia entre a *geração natural* e a *produção artesanal* dos homens, na medida em que, tanto em um caso como no outro, certas condições *materiais* estão subordinadas a determinados *fins*” (REIS, 2012, p. 336, itálico nosso). Em outras palavras, conforme Ronald Polansky, em *Aristotle's De anima*: “Todas as coisas que

existem por *natureza* existem por causa de alguma coisa, ou são o que aconteceu ou são subprodutos de coisas que existem por causa de alguma coisa”. (POLANSKY, 2007, p. 537). Isso vai ao encontro da explicação de Garber, segundo a qual na *física* da tradição Antiga e Medieval torna-se necessária a mobilização de uma ideia de *forma substancial* para conferir inteligibilidade ao movimento. Nada na *natureza* se move sem ser *em vista de algo*, afinal.

Mais do que isso, ainda de acordo com Polansky: “A argumentação aqui é *teleológica* e *hipotética*; isto é, certas *partes* devem estar presentes para que certas funções sejam desempenhadas e *fins naturais* sejam alcançados. Os fins em questão são a vida e a boa vida que entrou na própria definição de alma.” (POLANSKY, 2007, p. 534). Não apenas a *física* aristotélica concebe tudo em vista de um *télos*, como também a própria alma, que em Descartes é plenamente livre, apresenta caracteres reunidos em vista de uma dada *finalidade*, que é a da *felicidade* humana. Assim, a alma já teria, em sua constituição, elementos dispostos para alcançar este objetivo, a *vida boa*, em que pese a possibilidade do *hábito* na ética aristotélica-escolástica. Isto é, do fortalecimento das *disposições naturais* até o ponto delas se tornarem um *habitus*, por meio de sua posse, *héxis*, como será detalhadamente apresentado e discutido no capítulo 3.

De qualquer maneira, é preciso notar que Descartes desloca os conceitos de seus antecessores e assume um modelo distinto, o qual combina o *mecanicismo* e a *causalidade divina*, mas sem conferir a esta última a posição de explicação central dos fenômenos de sua física, de sua ciência. A *causalidade divina* é responsável por um fundo teleológico da física, mas de modo *mitigado* ou *circunscrito*. Pois o movimento físico é explicável pela ciência cartesiana não por meio de uma *finalidade*, estabelecida extrinsecamente por Deus, mas sim estritamente com base em uma *causalidade mecânica*, em termos de causas e efeitos, de uma *causalidade eficiente*, portanto. Como afirma Érico Andrade, em *A ciência de Descartes*, “a ciência cartesiana torna-se muito diferente da ciência aristotélica e também da medieval. Das qualidades que aqueles filósofos se serviam para explicar a natureza, Descartes não retém nada. Pelo contrário, aquelas qualidades é que precisavam ser explicadas” (ANDRADE, 2017b, p. 69). Se, por um lado, como será debatido no item 1.2 ao abordamos o papel da *veracidade divina* para a filosofia cartesiana, Deus surge como uma categoria incontornável no sistema cartesiano, por outro lado, Ele não oferece o princípio mesmo da compreensão do movimento para Descartes.

Em outras palavras, como assinala Garber e Andrade, o papel de Deus é circunscrito e claramente delimitado: ele prescreve as leis que regem os corpos, no caso, leis exclusivamente *mecânicas*; e, enquanto criador de tudo que existe, dá realidade a tais leis, ou seja, ao movimento. E só. As explicações da física cartesiana não são auferidas de uma *finalidade* no movimento dos corpos, de *formas substanciais*, como postulado por seus antecessores.

Ademais, um outro bom exemplo que sintetiza esse quadro, de como o corpo pode ser pensado como um *autômato*, pode ser encontrado na carta de Descartes ao Marquês de Newcastle, em abril de 1645, na qual ele sustenta o seguinte:

Parece-me que todo o *calor* dos animais consiste no fato de que eles têm no coração um tipo de *fogo sem luz*, semelhante aquele que é excitado na água forte, quando uma quantidade consideravelmente grande de pó de aço é colocada nela e similar ao fogo presente em todas as fermentações. Esse *fogo* é mantido pelo *sangue* que flui a todo momento para o coração, de acordo com a circulação que Hervæus, o médico inglês, bem aventuradamente descobriu; e depois que esse *sangue se aquece e se rarefaz no coração*, ele flui dali prontamente através das artérias para todas as *outras partes do corpo*, que ele aquece por esse meio. Pode-se argumentar, em certo sentido, que esse *calor* é maior no verão do que no inverno, porque sua causa não é menor no coração, e o sangue que se aquece ali não é tão *resfriado* pelo ar externo. Mas também se pode dizer que ele é maior no inverno, o que faz com que tenhamos um melhor apetite e uma melhor digestão das carnes; e a razão disso é que as partes do *sangue que são mais quentes*, a saber as *mais sutis e agitadas*, não evaporam tão facilmente no inverno através dos poros da pele, que estão então contraídos pelo frio, como acontece no verão: é por isso que elas vão para o *estômago* em maior abundância, onde auxiliam na *cocção das carnes* [na digestão dos alimentos].³⁶

Cabe apontar que o *calor* do sangue aquecido no coração pode ser dissipado também por outras regiões do corpo, como pelos poros, não apenas pelo pulmão. É digno de nota que desde tão cedo em seu percurso, na medida em que o *Tratado do homem* antecede suas principais obras publicadas em vida, Descartes já postule esse esquema explicativo, que será aprimorado, mas, em linhas gerais, mantido no futuro, como no *Tratado das paixões*. Por exemplo, nos termos do artigo 9 do *Tratado das paixões*, o *movimento* do coração se deve ao seu *calor*, o qual “dilata o sangue que enche as cavidades do coração; e isso é causa de que esse sangue, tendo necessidade de ocupar maior espaço, passe com impetuosidade da cavidade direita para a veia arterial, e da

³⁶ AT, IV, p. 189 - 190, itálico nosso.

esquerda para a grande artéria.”³⁷. Desse modo, Descartes procura descrever como opera o ininterrupto percurso do sangue³⁸, bem como o dos *espíritos animais*: “O novo sangue que entra no coração é aí imediatamente rarefeito, do mesmo modo que o precedente; é só nisso que consiste a pulsação ou o batimento do coração e das artérias.”³⁹. O coração impele o movimento sanguíneo devido ao *calor* nele presente, sem que exista qualquer intervenção da alma, em uma sequência mecanicamente estabelecida.

Mesmo no caso da diferença entre o *vivente* e o *morto*, o quadro categorial mecanicista permanece inalterado no *Tratado das paixões*. Por exemplo, no artigo 6, o filósofo sustenta que o falecimento não tem relação com alma, mas sim com a deterioração das partes do corpo que são indispensáveis ao seu funcionamento⁴⁰. O corpo de alguém vivo se distingue daquele do de um morto da mesma maneira que um relógio “quando está montado e tem em si o princípio corporal dos movimentos para os quais foi instituído, com tudo o que se requer para a sua ação, difere do mesmo relógio, ou outra máquina, quando está quebrado e o princípio de seu movimento para de agir.”⁴¹. A posição cartesiana, enfim, permanece inalterada quanto às leis mecânicas que determinam o corpo, nesse ponto ela é a mesma desde o *Tratado do homem*, como na caracterização do funcionamento cerebral:

Quanto às partes do sangue que chegam ao cérebro, elas servem não só para nutrir e conservar a sua substância, mas também, principalmente, para produzir um certo vento muito sutil, ou antes uma chama muito viva e muito pura que é chamada de *espíritos animais*. Pois é preciso saber que as artérias que as trazem do coração, depois de terem sido divididas em uma infinidade de pequenos ramos e de terem formado esses pequenos tecidos que estão estendidos como tapetes ao fundo das concavidades do cérebro, se juntam ao redor de uma certa pequena

³⁷ DESCARTES, 1973, p. 230.

³⁸ Vale indicar que no artigo 7 do *Tratado das paixões* (Cf. DESCARTES, 1973, p. 229) é mencionado o trabalho de Harvey, embora Descartes não acompanhe todas as conclusões de seu interlocutor. William Harvey, britânico, nascido em 1578 e contemporâneo de Descartes, é considerado um dos precursores da definição de como ocorre a circulação do sangue, como descreve Nelson Ibañez (2015), em *William Harvey e a descoberta da circulação sanguínea*. No debate sobre o assunto no século XVII, segundo Marisa Carneiro Donatelli, em *Descartes e os médicos*, Descartes tem participação relevante e mesmo decisiva: “Aliás, não deve ser desconsiderado o fato de Descartes ter sido um dos primeiros a divulgar a descoberta de Harvey e de aceitar, em sua exposição sobre o movimento do sangue, a circulação tal qual o médico inglês a descreve em suas *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus (Reflexões anatômicas sobre o movimento do coração e do sangue nos animais)*, porém, no que diz respeito ao batimento cardíaco, o filósofo elabora uma explicação mecanicista.” (DONATELLI, 2003, p. 328). Isto é, para Descartes o coração permanece sob a égide de uma operação somente mecânica, o que descarta a hipótese de uma *contração muscular*, como a defendida por Harvey (Cf. IBAÑEZ, 2015, p. 139). Em todo caso, o aprofundamento desse tópico fugiria ao escopo da presente dissertação.

³⁹ DESCARTES, 1973, p. 230.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 228.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 228.

glândula, situada mais ou menos no meio da substância desse cérebro, na entrada de suas concavidades. Nesse lugar, há um grande número de pequenos buracos por onde as partes mais sutis do sangue, contidas nessas artérias podem escoar para essa glândula, mas eles são tão estreitos que não permitem a passagem das maiores.⁴²

No artigo 10⁴³, do *Tratado das paixões*, a descrição de como o cérebro funciona é praticamente idêntica, com a diferença de que a *glândula pineal*, será apresentada no artigo 31 e 32 como a parte do corpo em que a alma exerce uma maior influência sobre o corpo⁴⁴, por ser um ponto único e não duplo, presente bem no centro do cérebro. Mais do que isso, conforme o artigo 32, ela é a *principal sede da alma*⁴⁵. Nesse sentido, Descartes discorda, como explicitado no artigo 33⁴⁶, da ideia de que a sede das paixões seja o *coração*, que é a posição, como destaca Rodis-Lewis, na edição do tratado com suas notas e comentários, defendida tanto pelos peripatéticos quanto pelos estoicos⁴⁷. Dessa forma, a *glândula pineal*, na medida em que é uma porção muito pequena de matéria e localizada em uma posição privilegiada, no centro do cérebro e sobre as vias pelas quais correm os *espíritos animais* mais sutis, tem o poder de por meio dos seus menores movimentos “modificar o curso desses espíritos, e, reciprocamente, as menores modificações que sobrevêm ao curso dos espíritos podem contribuir muito para alterar os movimentos dessa glândula.”⁴⁸. Essa contraparte física para a ação da alma sobre o corpo será, como veremos, basilar para a compreensão do *hábito* e já está demarcada desde o *Tratado do homem*.

Contudo, é precisa muita atenção para adequadamente marcar as *continuidades* e os *deslocamentos* que Descartes promove em seus conceitos relativos à interação entre a alma e o corpo. Pois ainda que o filósofo continue a propor que, em certo sentido, existe uma correlação entre os *estados da alma*, as *paixões*, e as *configurações corporais*, essa associação também é igualmente modificada ao longo de sua obra. Por exemplo, no *Tratado do homem*, a *alegria* é relacionada a “quando o sangue que vai do coração é mais puro e *sutil*”⁴⁹; ao passo que a *tristeza* a “quando esse sangue tem qualidades completamente *contrárias*”⁵⁰. Por outro lado, no *Tratado das paixões*, no artigo 99, a

⁴² DESCARTES, 2009, p. 269.

⁴³ DESCARTES, 1973, p. 238.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 238 - 239.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 239.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 239 - 240.

⁴⁷ DESCARTES, 1964, p. 91.

⁴⁸ DESCARTES, 1973, p. 239.

⁴⁹ DESCARTES, 2009, 339, itálico nosso.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 341, itálico nosso.

alegria é caracterizada como uma paixão que envolve “um calor agradável que não fica apenas no peito, mas se espalha também por todas as partes externas do corpo, com o sangue que para lá afluí em abundância.”⁵¹; enquanto a *tristeza*, no artigo 100, implica em um pulso que “é fraco e lento, e que sentimos em tomo do coração como laços, que o apertam, e pedaços de gelo que o gelam e comunicam sua frialdade ao resto do corpo”⁵².

Não obstante, apesar de Descartes continuar a relacionar o *impacto do corpo sobre a alma* com as *configurações corporais*, é preciso aprofundar as importantes diferenças conceituais presentes naquilo que ele denomina *sentimento* em obras como o *Tratado do homem* e o que chamará mais propriamente *paixões da alma*, posteriormente, como no *Tratado das paixões*. Um exemplo disso é a categoria de *sentimento interno* apresentada no *Tratado do homem*, na medida em que Descartes inclui em tal conceito diferentes elementos que depois irá analisar e empregar distintamente: “Ora, depois de ter assim explicado a vocês os cinco sentidos externos, tais como são nesta máquina, devo também lhes dizer algo sobre certos *sentimentos internos* que nela se encontram.”⁵³. Consoante Carole Talon-Hugon, em *Les Passions rêvées par la raison*:

Existe, aliás, a rigor, uma doutrina cartesiana das paixões nesta data [em 1633, quando da redação do *Tratado do homem*]? Certamente não. A continuação mostrará que se trata mais de um conjunto de ideias mais ou menos unificadas, e que não se reúnem ali pela intenção de dar uma análise específica às paixões, mas sim em função de um projeto mais amplo: o de dar uma descrição completa do corpo humano (TALON-HUGON, 2002, p. 72).

A terminologia varia e tais *sentimentos internos* remetem indiscriminadamente à *sensação*, ao *humor* ou ao *sentimento* mesmo. Dessa maneira, Descartes descreve a mecânica fisiológica dessas impressões internas na *sensação* de fome⁵⁴, dos *sentimentos*⁵⁵ ou *humores*⁵⁶ de alegria, tristeza ou mesmo cólera, e assim sucessivamente. Não há uma maior preocupação com distinções e é possível o intercâmbio de palavras sem que se incorra em imprecisões conceituais. Pois o principal objetivo cartesiano no *Tratado do homem* é investigar o corpo humano enquanto uma máquina, ao invés do sentido ou impacto que este mesmo corpo imprime sobre a alma. Contudo, a posição cartesiana das

⁵¹ DESCARTES, 1973, p. 265.

⁵² Cf. Ibid., p. 265.

⁵³ AT, XI, p. 163, itálico nosso.

⁵⁴ DESCARTES, 2009, p. 337.

⁵⁵ Cf. Ibid., p. 341.

⁵⁶ Cf. Ibid., p. 345.

paixões enquanto *sentimentos internos* se altera com o tempo, como dá exemplo o artigo 190 dos *Princípios da filosofia*, de 1644, em que Descartes já distingue mais fortemente um *sentido interno* de *outro*:

O primeiro sentido, que chamo *interno*, compreende a fome, a sede, e todos os outros *apetites* naturais: é excitado na alma pelos movimentos do nervo do estômago, garganta e de todas as outras partes que servem as funções naturais pelas quais temos semelhantes *apetites*. O segundo compreende a alegria, a tristeza, o amor, a cólera e todas as outras *paixões*, e depende principalmente de um pequeno nervo que vai para o coração; depois os do diafragma e de outras *partes internas*.⁵⁷

O vocábulo *paixões* emerge, desse modo, com uma acepção própria nessa etapa do pensamento cartesiano e não mais é completamente subsumível à categoria da sensação. Conforme Talon-Hugon, o *Tratado do homem* resumiu “as paixões em um parágrafo dedicado aos sentimentos interiores em geral, sem se preocupar em especificá-los. Nos *Princípios*, [estes sentimentos são] distintos dentro dos 'sentidos internos', em *apetites* naturais (como fome ou sede) e *paixões*.” (TALON-HUGON, 2002, p. 106). Apesar disso, nos *Princípios*, as *paixões* ainda não são plenamente diferenciadas dos *apetites*, das sensações internas do corpo, posto que, embora a origem fisiológica de ambos possa as distinguir, tanto os *apetites*, tais sensações, quanto as *paixões* impactam a alma enquanto *sentimentos*:

(...) os movimentos dos mesmos nervos fazem-lhe experimentar outras *paixões*, isto é, o amor, o ódio, o medo, a cólera, etc., enquanto *sentimentos* ou *paixões da alma*, isto é, enquanto pensamentos confusos que a alma não tem só por si mas apenas porque está intimamente unida ao corpo e é afectada pelos movimentos que se verificam nele. De facto, há uma grande diferença entre estas *paixões* e os conhecimentos ou pensamentos distintos que temos daquilo que deve ser amado, odiado, temido, etc. [apesar de muitas vezes se encontrarem misturados]. Os *apetites* naturais, como a fome, a sede e outros também são *sentimentos* desencadeados na alma por meio dos nervos do estômago, da garganta e de outras partes.⁵⁸

Se, por um lado, Descartes já diferencia esse *sentido interno* em *apetite* e *paixão*, por outro lado, essa divisão também termina nublada pela aproximação dos dois conceitos na figura do *sentimento*, como já aparecia no *Tratado do homem*. Esta conceituação ainda não se desdobrou em 1644, portanto, naquilo que posteriormente Descartes identifica

⁵⁷ DESCARTES, 1997, p. 266, itálico nosso.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 267, itálico nosso.

como sendo propriamente a categoria de *paixão da alma*. Cabe observar ainda que Descartes, no entanto, já apresenta uma posição que caminha nessa direção e que começa a questionar as dificuldades implicadas na união da alma e do corpo, como veremos a seguir.

1.2 – A necessidade conceitual das *paixões da alma*

Como já mencionado, é principalmente a partir da interlocução com a princesa Elisabeth da Boêmia que Descartes é levado a questionar seu conceito de *paixões*. De acordo com Benes Alencar Sales, em *Descartes - das paixões à moral*: “Mais tarde, pressionado pela princesa Elisabeth, Descartes vê-se obrigado a definir as paixões, pois nem em *L’homme*, nem em *Princípios da filosofia*, seja no texto em latim, seja na versão em francês, ele o havia feito.” (SALES, 2013, p. 77). Nessa perspectiva, iremos nos voltar para as seguintes cartas:

1. De Descartes a Elisabeth em 21 de maio de 1643;
2. De Descartes a Elisabeth em 21 de julho de 1645;
3. De Descartes a Elisabeth em 4 de agosto de 1645;
4. A resposta de Elisabeth a Descartes em 16 de agosto de 1645;
5. De Descartes a Elisabeth em 18 de agosto de 1645;
6. E, por fim, de Elisabeth a Descartes em 13 de setembro de 1645.

Na *primeira* carta desse conjunto⁵⁹, Descartes procura discutir as questões de Elisabeth acerca da ideia de *união da alma e do corpo*. O filósofo então propõe existirem *três noções primitivas*: a de corpo; a de alma; e “enfim, quanto à alma e ao corpo em conjunto, temos apenas a de sua *união*, da qual depende a noção da força de que dispõe a alma para mover o corpo, e o corpo para atuar sobre a alma, causando seus *sentimentos* e suas *paixões*.”⁶⁰. Desse modo, Descartes indica existirem em nós *noções primitivas* pelas quais formamos nosso conhecimento. Compete enfatizar a importância da distinção das respectivas regiões do conhecimento a que pertencem cada noção, sob pena de

⁵⁹ DESCARTES, 1973, p. 309 - 310.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 310, *itálico* nosso.

cometermos erros ao explicar algo empregando uma ideia que não pertence ao objeto estudado.

Nesse quadro, a principal crítica dirigida por Elisabeth a Descartes remete à incomensurabilidade do corpo e da alma, que seria pretensamente a prova de que a sua união é só aparente. Consoante Martial Gueroult, em *Descartes segundo a ordem das razões*: “Essa falta de medida comum é, tanto aos olhos dos materialistas como dos idealistas, a prova de que a união substancial do corpo e da alma, assim como sua ação recíproca, só poderia ser uma pura aparência”. (GUEROULT, 2016, p. 654). Cabe então aprofundar, brevemente, aquilo que Descartes compreende por *união da alma e do corpo* para entender a posição cartesiana ao longo da correspondência com Elisabeth. A começar pela argumentação da *Meditação II*, isto é, a necessidade de uma certeza que permita dirimir a *dúvida hiperbólica*⁶¹ da *Meditação I*⁶². No entanto, é ainda preciso mais do que isso, do que a garantia de evidência e indubitabilidade conferida pelo *cogito*, como veremos logo mais, ao discutirmos a *Meditação III* e o papel da ideia de Deus para a *Meditação VI*.

Em primeiro lugar, a partir do *cogito*, na *Meditação II*, Descartes depreende que: “cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.”⁶³. A única certeza a resistir à dúvida universal da *Meditação I* é a de *se ser simultâneo ao próprio pensar*. Conforme Henri Gouhier, em *La pensée métaphysique de Descartes*, “é a evidência experimentada como inegável [do *cogito*] que garante a minha certeza ao provar que ela é, sem dúvida, indubitável.” (GOUHIER, 2016, p. 31). Dessa forma, o *cogito* surge como um *ponto arquimediano*, uma primeira certeza, capaz de servir como ponto de partida para todas as outras, no percurso analítico das *Meditações*, nas palavras de Descartes: “nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão (...). Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 96 - 97.

⁶² Cabe ainda lembrar que a *Meditação I* (Cf. DESCARTES, 1973, p. 93 - 94) vale-se da *dúvida metódica* e *hiperbólica* para colocar todo o conhecimento prévio em xeque e, assim, tentar abrir caminho para a conquista de um fundamento realmente sólido para o saber humano, objetivo cardinal de Descartes nas *Meditações*. Como aponta, por exemplo, Gueroult: “Após ter definido como seu objetivo um conhecimento ‘certo e indubitável’, a *Primeira meditação* indica o meio para alcançá-lo: a dúvida hiperbólica, que rejeita completamente tudo o que não pode ser tomado como certo. A realização dessa dúvida não consiste em censurar as diversas opiniões, mas em criticar o princípio sob o qual elas estão assentadas, o que implicará a ruína de todas as opiniões.” (GUEROULT, 2016, p. 39).

⁶³ DESCARTES, 1973, p. 100.

pensa.”⁶⁴. Cumpre assinalar que para este autoconhecimento da *coisa pensante*, o corpo não é fundamental. Segundo Enéias Forlin, em *A teoria cartesiana da verdade*: “Não há espaço para uma afirmação da existência independentemente do pensamento; a existência só pode ser afirmada em relação ao pensamento.” (FORLIN, 2005, p. 100).

Descartes ainda destaca os diferentes modos da *coisa pensante* na *Meditação II*: “Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Certamente não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza.”⁶⁵. Em todos estes casos é o mesmo *eu* quem faz estas diferentes ações. Consoante Raul Landim, em *Evidência e verdade no sistema cartesiano*: “O Pensamento, como atributo principal do sujeito pensante, unifica a diversidade dos atos do próprio sujeito, caracterizando-o assim como uma substância, isto é, como um sujeito que permanece idêntico a si mesmo na diversidade dos seus atos.” (LANDIM, 1992, p. 38). Dessa maneira, Descartes formula uma *substância pensante* diferente e independente do *mundo material*, a qual constitui um dos termos do dualismo de seu sistema.

Apesar disso, da garantia obtida por meio do *cogito*, Descartes é levado ao longo da *Meditação III* a buscar um outro fundamento generalizado para a verdade. Pois essa certeza, conferida pelo *cogito*, é possível somente durante o *tempo* preciso e exato em que é obtida, pensada. Logo, a sua evidência é *temporal*, *atual* e não generalizável para além do momento presente em que é *efetivamente pensada*. Em outros termos, aquilo obtido por meio do *cogito* é circunscrito *temporalmente*, na medida em que a clareza e distinção por ele auferidas não podem ser mantidas para além do momento em que ele é pensado. Como sublinha Joaquín Xirau, em *A busca da verdade em Descartes e Leibniz*, como poderia ser viável generalizar a certeza delimitada pelo *cogito* “para a totalidade dos casos? Em apenas um caso não podemos duvidar de que é real o que nos aparece de modo evidente: o do *cogito*. A existência de outras coisas fora de mim continua tão duvidosa quanto antes.” (XIRAU, 2020, p. 129). Posto que, como ainda aponta John Cottingham, em *A filosofia de Descartes*: “A identificação segura da verdade permanece, para uma dada proposição qualquer, apenas durante o tempo em que o pensador medita sobre essa questão; logo que sua atenção divaga, mesmo que seja por um momento, a certeza desvanece-se.” (COTTINGHAM, 1986, p. 105). Daí a necessidade da prova da existência de Deus, quer dizer, da busca de um fundamento, de um solo, que permita afirmar como

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 102.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 103.

certo e indubitável algo para além da clareza e distinção do pensamento no instante do *cogito*, cuja verdade ultrapasse, portanto, a sua restrição temporal. Isto é, neste ponto do percurso das *Meditações* ainda persistem os efeitos da *dúvida hiperbólica* da *Meditação I*, apesar de uma primeira certeza ter sido alcançada, no caso, o *cogito*.

Nessa direção, é somente com base na *veracidade divina* de um ser perfeito cujos atributos impedem que lhe falte algo, pois enganar seria uma carência, que Descartes consegue estipular esta base sólida que não se limita à simultaneidade do *cogito*, a uma certeza temporalmente circunscrita⁶⁶. Afinal, Deus, a ideia cuja existência é provada ao longo da terceira meditação, não poderia ter nos criado para nos enganar. Segundo Franklin Leopoldo e Silva, em *Descartes: a metafísica da modernidade*: “Disso decorre que Deus é o fundamento da verdade, ou seja, todas as representações que se me apresentarem metodicamente como claras e distintas estão garantidas por Deus, verdade suprema e razão de ser de todas as demais.” (LEOPOLDO e SILVA, 2005, p. 60). Assim, ainda que seja um elemento incontornável na busca por um fundamento sólido para fundar uma verdade indubitável, o *cogito*, se tomado isoladamente, surge como insuficiente para fundamentar um saber verdadeiro.

Portanto, Descartes, por meio da *ideia de Deus*, consegue um alicerce capaz de fundamentar o conhecimento verdadeiro, sem o que a certeza e a evidência implicadas pelo *cogito*, da segunda meditação, permanecem atadas ao momento presente, à simultaneidade de sua constatação pela *luz natural*. Por essa razão, na *Meditação III*, Descartes procura alguma ideia que lhe assegure que a *dúvida hiperbólica* possa ser definitivamente afastada e não apenas momentaneamente, como se dá com base no *cogito*.

Nessa perspectiva, detalhamos a seguir a segunda prova *a posteriori* da existência de Deus da *Meditação III*, em função do papel que seu argumento cumpre para a compreensão da ideia de *instituição da natureza* e de *união da alma e do corpo*, como veremos depois. Em suma, Descartes, nesta segunda prova da existência de Deus, sustenta ser necessário que a *causa* de minha *natureza* seja Deus⁶⁷, visto que “como já disse

⁶⁶ A primeira prova *a posteriori* da existência de Deus foi rapidamente discutida na introdução da presente dissertação e agora apenas recapitulamos as consequências deste argumento para em seguida discutirmos a segunda prova *a posteriori* da existência de Deus da *Meditação III*. Dado que para os fins da argumentação da presente dissertação o aprofundamento dos elementos da *segunda prova* apresenta consequências relevantes para a compreensão da *união da alma e do corpo* formulada na *Meditação VI*.

⁶⁷ Como destacado anteriormente, esse ponto é capital para a argumentação cartesiana, posto que Deus cumpre a função da ideia de *infinito positivo*, algo que confere coerência à filosofia de Descartes (Cf. MERLEAU-PONTY, 1991, p. 163; Cf. RODIS-LEWIS, 1979, p. 42).

anteriormente, é uma coisa evidente que deve haver ao menos tanta realidade na *causa* quanto em seu *efeito*.⁶⁸ E, se admito que *sou* uma *coisa pensante* e apresento uma *ideia de Deus*, de um ser perfeito, então também se torna patente que a nossa *natureza* tem por causa Deus, na medida em que, se:

sou uma coisa pensante, e *tenho em mim alguma ideia de Deus*, qualquer que seja, enfim, a causa que se atribua à minha *natureza*, cumpre necessariamente confessar que ela deve ser de igual modo *uma coisa pensante* e possuir em si a *ideia de todas as perfeições* que atribuo à *natureza divina*. Em seguida, pode-se de novo pesquisar se essa causa tem sua origem e sua existência de si mesma ou de alguma outra coisa. Pois (...) tendo a virtude de ser e de existir por si, ela deve também, sem dúvida, ter o poder de possuir *atualmente todas as perfeições cujas ideias concebe*, isto é, todas aquelas que eu *concebo como existentes em Deus*. Se ela tira sua existência de *alguma outra causa* diferente de si, tornar-se-á a perguntar, pela mesma razão, a respeito desta *segunda causa*, se ela é por *si*, ou por *outrem*, até que gradativamente se chegue a uma última causa que se verificará ser *Deus*.⁶⁹

Toda a questão da segunda prova da existência de Deus da *Meditação III* reside no fato de que a própria *condição* de existência da *ideia de Deus*, que é encontrada pelo *eu pensante* entre suas representações, implica em uma *causa* que tenha tanto ou mais perfeição do que aquilo que foi por ela engendrado, no caso, uma *causa* que seja tão ou mais perfeita do que a própria *ideia de Deus*. Em outras palavras, é necessário existir uma *causa* a sustentar a própria existência do *eu pensante*, algo que ainda precisa ser tão ou mais perfeito do que o próprio *eu pensante* e suas *ideias*, entre as quais se encontra a própria *ideia de Deus*, de *perfeição*. Afinal, conforme Descartes, é preciso averiguar como tal ideia pôde ser adquirida, visto que:

não a recebi dos sentidos e nunca ela se ofereceu a mim contra minha expectativa, como o fazem as ideias das coisas sensíveis quando essas coisas se apresentam ou parecem apresentar-se aos órgãos exteriores de meus sentidos. Não é também uma pura produção ou ficção de meu espírito; pois não está em meu poder diminuir-lhe ou acrescentar-lhe coisa alguma. E, por conseguinte, não resta outra coisa a dizer senão que, como a ideia de mim mesmo, ela nasceu e foi produzida comigo desde o momento em que fui criado.⁷⁰

⁶⁸ DESCARTES, 1973, p. 119, itálico nosso.

⁶⁹ Cf. Ibid., p. 119, itálico nosso.

⁷⁰ Cf. Ibid., p. 120.

A ideia de um ser soberanamente perfeito é então inata. Não foi ocasionada por uma experiência ou ainda causada por mim mesmo. Descartes ainda pondera que não é inesperado que Deus tenha procedido dessa maneira, nos dando desde nossa criação, inatamente, a ideia de um ser perfeito, uma vez que ela seria como “que a marca do operário impressa em sua obra; e não é tampouco necessário que essa marca seja algo diferente da própria obra.”⁷¹. A ideia de Deus em nós, sua representação no pensamento, é, portanto, homóloga à própria existência de Deus, pois não poderia ter sido originada por outro expediente, como sublinha Gouhier: “Existência e essência de Deus são assim demonstradas a partir do fato de que sua ideia nasceu comigo e que sou radicalmente incapaz de ser a *causa* de sua *presença em mim*.” (GOUHIER, 2016, p. 120, itálico nosso). A ideia de Deus surge, assim, como uma representação cuja *realidade objetiva* implica que exista algo enquanto sua causa que apresente tanto ou mais *realidade formal*, algo que, necessariamente, só pode ser possível se Deus for a causa dessa ideia *em mim*, como salienta Franklin Leopoldo e Silva: “Chego assim ao caso em que a vinculação da *realidade objetiva* a uma *realidade formal* existente fora de mim é obrigatória. Isso constitui a dedução da existência de Deus.” (LEOPOLDO e SILVA, 2005, p. 59). Afinal, apenas o próprio Deus pode ter a *realidade formal* exigida pela *realidade objetiva* da ideia de Deus que encontro em *mim* como *eu pensante*. Cabe assinalar também que é a partir da *luz natural*, que me revelou o *cogito*, a constatação de que *sou* e *existo*, indubitavelmente, pelo menos durante o instante em que penso, que chegamos à *ideia de Deus*. Além disso, Descartes ainda propõe que:

E toda a força do argumento de que aqui me servi para provar a existência de Deus consiste em que reconheço que seria impossível que minha *natureza* fosse tal como é, ou seja, que eu tivesse em mim a ideia de um Deus, se Deus não existisse verdadeiramente; esse mesmo Deus, digo eu, do qual existe uma ideia em mim, isto é, que possui todas essas altas perfeições de que nosso espírito pode possuir alguma ideia, sem, no entanto, compreendê-las a todas, que não é sujeito a carência alguma e que nada tem de todas as coisas que assinalam alguma imperfeição.⁷²

Em Descartes, Deus é perfeito, nos criou e nossa *natureza* é tributária de sua vontade, soberanamente boa e onipotente. Posto que se Deus fosse mau, isso implicaria necessariamente em alguma forma de carência, na medida em que Ele não teria todos os atributos que concebemos existirem na ideia que temos Dele em sua condição

⁷¹ Cf. Ibid., p. 120.

⁷² Cf. Ibid., p. 120, itálico nosso.

infinitamente perfeita. Por exemplo, se Deus fosse maligno, então Ele não poderia ser absolutamente bom, algo que é contraditório com a própria ideia de Deus; ao passo que, pelo contrário, Deus *não ser* maldoso *não é* algo que contradiz a ideia de um ser perfeitíssimo, mas sim o *reafirma*. Essa argumentação demonstra que a *onipotência* divina, a qual justificaria entender Deus como podendo fazer o mínimo, já que faz o máximo, não deve ser compreendida isoladamente. O ponto cardeal da prova da existência de Deus não é exatamente a sua *onipotência*, mas sim, de maneira específica, a ideia de um *ser perfeito* para quem qualquer modalidade de falta ou carência seria contraditória com a sua própria definição. Por isso, Deus não poderia ser, em nenhuma hipótese, enganador. Pois, a despeito de Deus ser onipotente, ele vir a ser enganador também requer agir com menor perfeição. Como aponta Franklin Leopoldo e Silva:

Entre os atributos infinitos de Deus está o seu poder, intimamente ligado à sua infinita perfeição. É hora de se perguntar então se essa conexão entre poder e perfeição é compatível com o engano, já que a última etapa de dúvida metódica incluía a hipótese de um Deus Enganador. Para Descartes, é óbvio que a capacidade de enganar não é *poder*, mas *carência*, visto que erro e engano estão ligados à negatividade do ser finito. Quando ainda não conhecia Deus, mas fazia dele uma mera *opinião*, podia supor que o seu infinito poder incluísse a capacidade de me induzir ao erro. Mas depois de conhecer de forma demonstrativa o real significado da onipotência divina, vejo que aquela opinião não tinha sentido, pois um ser soberanamente perfeito não pode promover a falsidade e, portanto, não pode me levar a ter como verdadeiro o que de fato não o é (LEOPOLDO e SILVA, 2005, p. 60).

Desse modo, em resumo, é refutado o argumento da *dúvida metafísica*, hiperbólica, da *Meditação I*, que adota a hipótese de que pode existir um *Deus embusteiro*, ou mesmo um *Gênio maligno* a empregar toda sorte de artimanhas para nos enganar, o que justifica duvidarmos mesmo daquilo mais evidente⁷³. Convém reforçar que a *dúvida metafísica* consegue pôr em xeque mesmo as verdades mais confiáveis e coerentes, como as da matemática, e radicaliza a *dúvida natural* até então voltada para os dados, os erros, das sensações⁷⁴.

Tal refutação, mais especificamente, parte do princípio de que um *Deus trapaceiro* precisa proceder com base em uma carência, no caso, por exemplo, agir com

⁷³ Cumpre informar que seria possível discutir até que ponto são diferentes ou semelhantes os papéis do *Deus enganador* e do *Gênio maligno* para a construção da *dúvida hiperbólica* da primeira meditação, mas isso excederia o escopo da presente dissertação, além de não contribuir decisivamente para os nossos objetivos.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 95 - 97.

menor, ou mesmo sem nenhuma, bondade ou honestidade, ao invés de realizar atos que seguiriam estritamente daquilo que é perfeito no mais elevado grau concebível, conforme exige uma ação que seja divina e cujo estatuto é perfeitíssimo. Logo, a definição mesma de Deus torna contraditória a possibilidade de que um ser cujos atributos são necessariamente excelentes, perfeitos, no mais alto grau possível, possa agir de modo imperfeito, falho, ou seja, ser fraudulento. De maneira equivalente torna-se contraditória também a tese de que Deus permitiria que um *Gênio maledicente* nos ludibriasse continuamente, posto que isso significaria que Deus teria nos criado para sofrer. E, novamente, isso remeteria a uma ação não só menos bondosa como inadvertidamente omissa com o mal, ou seja, a algo contrário à própria ideia de um Deus perfeito em todos os sentidos, inclusive em sua infinita e perfeita bondade e misericórdia para com a sua criação, no caso, para com o ser humano, *a coisa pensante* nesse ponto das *Meditações*. Enfim, como ainda frisa Gouhier:

Quanto ao gênio maligno, não há necessidade de insistir no fato de que se trata de uma *criação artificial*, sem pretensão à existência e cuja essência não guarda nenhum segredo para mim, já que sou seu autor; nem por um momento o filósofo pensa em se perguntar se algum ser real corresponde a essa ficção (GOUHIER, 2016, p. 120 - 121, itálico nosso).

A prova da existência de Deus, sobretudo a segunda da terceira meditação, será de suma importância para a economia do texto da *Meditação VI*, como veremos, para que possa ser provada a união da alma e do corpo a partir daquilo que a nossa *natureza* nos ensina. Ambos constituem duas substâncias de direito separadas, mas de fato unidas na *experiência humana* concreta de todos nós. Esta constatação apenas se torna inteligível a partir da intervenção do Deus cartesiano, criador e bom, logo, não enganador ou malandro. Nesse cenário, aprofundaremos a seguir um pouco mais a construção da segunda prova da existência de Deus na *Meditação III* para que se tornem mais explícitas as suas consequências. De acordo com Gueroult, em *Descartes segundo a ordem das razões*, Descartes se vale de uma série de questionamentos nessa argumentação:

De quem eu teria, então, minha existência? De mim mesmo, de meus pais, de alguma outra causa menos perfeita do que Deus?
Se fosse eu mesmo autor de meu ser, eu me teria dado todas as perfeições que me faltam e de que tenho a ideia em mim, uma vez que tenho a ideia de perfeito (GUEROULT, 2016, p. 288).

Em outros termos, além de ser uma *coisa pensante* é preciso que a *causa* deste *eu pensante* também tenha todas as perfeições de que tal *eu* tem a *ideia*, sob pena de não ser possível explicar como tais *ideias de perfeição* podem sequer existir. Logo, não é viável atribuir a real *causa* de nosso ser simplesmente a nossos pais, ainda que de algum modo eles também participem do que nos leva à existência. Mas enquanto *última causa*, ou ainda enquanto aquela *causa* a gerar o nosso *próprio ser*, bem como a existência mesma dos nossos pais também, só é viável que ela *seja Deus*. Pois apenas Deus apresenta *atualmente todas as perfeições cujas ideias* concebemos existir Nele, isto é, somente assim podemos entender como tais ideias surgem em nós. E, ainda que tentemos explicar tais *ideias do perfeito* como engendradas por *outra causa*, paulatinamente chegaremos a *uma última causa que verificaremos*, então, *ser Deus*. Como ainda mostra Descartes:

Com efeito, é uma coisa muito clara e muito evidente (para todos os que considerarem com atenção a natureza do tempo) que uma substância, para ser *conservada* em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação, que seria necessário para *produzi-la e criá-la* de novo, caso não existisse ainda. De sorte que a luz natural nos mostra claramente que a conservação e a criação não diferem senão com respeito à nossa *maneira de pensar, e não em efeito*.⁷⁵

Mesmo a criação do mais simples e ínfimo, ou dos ditos *acidentes*, requer um poder máximo, *Deus enquanto causa*. O que nos cabe, portanto, é lidar com aquilo que foi e é continuamente criado por Deus, que ainda é o responsável por sustentar nossa existência no tempo, como salienta Gueroult:

Se, então, eu não posso me dar as perfeições das quais tenho ideia, é que essa vontade infinita possui em mim apenas um poder finito. Resulta disso que não pude criar a mim mesmo, pois a distância entre o nada e o ser, mesmo finito, é infinita, e a passagem de um ao outro supõe, por consequência, um poder infinito. Toda criação *ex nihilo* envolve a onipotência. É o que Descartes exprime no fundo, quando diz que criar a substância é algo mais que criar seus acidentes e que, incapaz de me dar o menos, eu não pude me dar o mais (GUEROULT, 2016, p. 291).

Sequer aquilo que é mais básico pode passar à *existência* por meio de algo distinto de Deus enquanto sua *causa*, última ou principal. Esse ponto, como veremos nos próximos tópicos, suscita a questão de qual seria o papel, por conseguinte, da *ação*

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 118, itálico nosso.

humana, uma vez que mesmo os *acidentes* dependem da intervenção divina para serem *causados* ou mesmo *sustentados* em sua duração.

Ademais, as consequências da prova da existência de Deus são desdobradas na *Meditação VI*, como já mencionado anteriormente, e permitem a Descartes comprovar a existência dos corpos⁷⁶. Posto que, dada a existência de um Deus veraz, “não há dúvida de que tudo o que a *natureza* me ensina contém alguma verdade. Pois, por *natureza*, considerada em *geral*, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas.”⁷⁷.

Ora, se Deus não é enganador e *criou um corpo*, que é mecânico, mas ao qual *me* sinto intimamente unido, *eu que sou uma coisa pensante*, então é forçoso reconhecer a *união da alma e do corpo*. Ou teria que admitir que as sensações de frio, fome ou calor são necessariamente enganosas, ou seja, que *Deus é enganador*, algo que é contraditório com a ideia de um ser perfeito, soberanamente bom⁷⁸. Deus, assim, cumpre o papel de assegurar justamente como funcionam as leis que determinam os movimentos do corpo, logo, se *me* encontro unido a um corpo, mesmo que racionalmente isso ultrapasse a minha compreensão, eu preciso entender o *fato* desta união, causada e estabelecida por Deus. Como ainda comenta Gouhier, em *Descartes et la vie morale*:

Antes de se tornar filósofo, Descartes era como aqueles que não filosofam; quando se torna filósofo, sua filosofia não abole o que a experiência lhe mostrou; ele aprende a pensar a alma como espiritual e a matéria como material; se ele não aprende a pensar claramente a alma unida ao corpo, isso não é motivo para deixar de pensar nisso confusamente. Ora, antes de se tornar filósofo, ele sentiu que o problema da conduta estava mal colocado; é o homem de experiência comum que é o alvo dessa intuição pré-filosófica, mas, como essa intuição nunca deixa de inspirar Descartes, que se tornou cartesiano, esse homem da experiência comum permanece ligado aos fins permanentes do sistema e, muito naturalmente, entra no sistema assim que o conhecimento deva manifestar sua utilidade [na vida prática, moral] (GOUHIER, 1937, p. 188 - 189).

É com base na experiência ordinária que se conhece a união da alma e do corpo, como Descartes, convém recordar o que já citamos, indica à princesa Elisabeth da Boêmia, em carta de 28 de junho de 1643: “é tão-só ao viver a vida e as conversações

⁷⁶ Este argumento da *Meditação VI* já foi brevemente apresentado na introdução da presente dissertação, a seguir o retomamos, mas a sua discussão mais detalhada será realizada no capítulo 5, ao debatermos a relação entre a natureza e a técnica.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 144, itálico nosso.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 144.

ordinárias, e ao abster-se de meditar e de se aplicar às coisas que exercitam a imaginação, que se aprende a conceber a união entre a alma e o corpo.”⁷⁹. A união da alma e do corpo é um fato da *experiência humana* que não se alinha à ordem das razões, como dá prova o modo como Descartes a postula nas *Meditações*. Antes de ser um *conceito* do sistema cartesiano, a união da alma e do corpo é um dado da vida comum de um homem, como Gouhier destaca, de um Descartes anterior àquele de sua filosofia. Em suma, de direito separados, corpo e alma, na vivência prática, se apresentam unidos.

Compete ainda ressaltar que para chegar à ideia do composto alma-corpo Descartes se vale de uma certa noção de *natureza* a qual, ao longo da *Meditação VI*, emerge como tudo aquilo que *Deus criou*. Porém, isso não esgota a ideia de *natureza* mobilizada por Descartes, na medida em que ele também afirma que: “E, por *minha natureza*, em *particular*, não entendo outra coisa senão a complexão ou o conjunto de todas as coisas que Deus me deu.”⁸⁰. A *Meditação VI* não trata, logo, apenas da *natureza em geral*, mas sobretudo da *minha natureza*. É uma acepção particular de *natureza*, talvez até mesmo íntima, que está em pauta neste trecho da argumentação cartesiana, conforme Descartes:

Ora, nada há que esta *natureza* me ensine mais expressamente, nem mais *sensivelmente* do que o fato de que *tenho um corpo* que está mal disposto quando sinto dor, que tem necessidade de comer ou de beber, quando nutro os *sentimentos* de fome ou de sede, etc. E, portanto, não devo, de modo algum, duvidar que haja nisso alguma *verdade*.
A *natureza* me ensina, também, por esses *sentimentos* de dor, fome, sede, etc., que *não* somente estou alojado em meu corpo, como um *piloto em seu navio*, mas que, além disso, lhe estou *conjugado* muito estreitamente e de tal modo *confundido e misturado*, que componho com ele um *único todo*.⁸¹

Esta passagem é capital para a presente dissertação. Descartes nela propõe, enfaticamente, a *união da alma e do corpo*, a qual não é somente uma *espécie de acoplamento*, como na imagem do *piloto em seu navio*. É, ao invés disso, uma *mistura*. A tal ponto que o *eu pensante* compõe com seu *corpo* um *único todo*. Esse ensinamento é garantido pela veracidade divina, dado *que tudo o que a natureza me ensina contém alguma verdade*. A *natureza* remete, assim, à *ordem e à disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas*. Disso decorre a sugestão de Descartes a Elisabeth sobre as três noções

⁷⁹ DESCARTES, 2001, p. 37.

⁸⁰ DESCARTES, 1973, p. 144, itálico nosso.

⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 144, itálico nosso.

primitivas, entre as quais se encontra aquela da *união alma-corpo*. A própria *natureza*, ou ainda Deus, nos fornece tal indicação. Entretanto, por que precisamos dessa noção primitiva do composto alma-corpo, ainda que se admita que essa sinalização contenha algum grau de verdade, visto que Deus não é enganador? Como comenta Gueroult, o motivo pelo qual a *natureza*, Deus, nos indica a *união da alma e do corpo* é:

(...) o valor de informação biológica relativa à minha natureza psicofísica; e também a função que lhe é própria, a saber, a de assegurar a conservação dessa natureza. O aspecto qualitativo das variedades da realidade objetiva das ideias sensíveis, ainda que seja falso quando relacionado aos corpos materiais existentes para fazer dele uma propriedade que eles possuíam realmente neles mesmos (no máximo ele é somente o signo de suas variedades geométricas), ele é verdadeiro quando relacionado à função da qualidade dentro do complexo psicofísico (GUEROULT, 2016, p. 591, *itálico nosso*).

A função da noção primitiva de união da alma e do corpo, assim, assinala a importância de prestarmos atenção às *sensações*, àquilo que pode garantir a nossa *sobrevivência psicofísica* ao apontar para o que é bom e necessário à conservação do composto alma-corpo. A *natureza humana* estabelece, enquanto algo criado por um Deus bom e veraz, como demonstrado na *Meditação III*, para as ideias *obscuras e confusas* provenientes das sensações corporais um *valor de verdade* relativo à conservação da *união da alma e do corpo*. Nos termos da *Meditação VI*, isso implica que precisamos conhecer nosso corpo, entender o sentido dessas *sinalizações*, para nossa sobrevivência enquanto composto.

Conforme Geneviève Rodis-Lewis, em *Descartes - Initiation à sa philosophie*: “Essa é a nossa *natureza particular*, que ultrapassa o plano da física pura e se abre às perspectivas da moralidade.” (RODIS-LEWIS, 1964a, p. 95, *itálico nosso*). Pois é necessário que a alma *tome uma posição* diante das inclinações instituídas pela *natureza*, uma *ação* que remete ao campo da moral, na medida em que tematiza qual a melhor *ação possível* diante do fato da união da alma e do corpo. Ainda de acordo com Ferdinand Alquie, em *Descartes*: “Descartes deve agora considerar esta *terceira noção primitiva* que é a união da alma e do corpo, e sua consequência essencial: a *afetividade*.” (ALQUIÉ, 2011, p. 171, *itálico nosso*). Como veremos a seguir, a ideia de um composto alma-corpo implica no problema de se entender como a alma é, afinal, *impactada* pelo corpo, algo que constitui o mote da discussão entre Descartes e a princesa Elisabeth. Enfim, são os desdobramentos da argumentação da *Meditação VI* que levam Descartes a cunhar um

conceito mais preciso de *paixões da alma*. Não obstante, as *paixões da alma* não se reduzem às *sensações*, embora tenham uma contrapartida *psicofísica*, ou seja, trata-se de uma categoria distinta, como discutiremos nos próximos tópicos.

Por sua vez, na *segunda* carta desse conjunto, na carta de Descartes a Elisabeth de 21 de julho de 1645, o filósofo indica a leitura do texto *De vita beata*, de Sêneca⁸². Essa sugestão busca ajudar a resolver o problema do insistente estado de tristeza relatado nas cartas pela princesa. Por sua vez, em carta de 4 de agosto de 1645, Descartes sublinha que percebera insuficiências nas orientações de Sêneca, no *De vita beata*, e procura então pensar “de que modo me parece que esta matéria deveria ser tratada por um filósofo como ele [Sêneca], que, não estando iluminado pela fé [ele era pagão], só possuía a razão natural como guia.”⁸³. Dessa forma, Descartes parte do melhor uso da *razão natural*, a começar pelo fato de que em geral as pessoas buscam o caminho da *felicidade*, do *contentamento*. E, nesse sentido, o filósofo destaca que há três elementos preponderantes, os quais ainda seriam homólogos aos da *moral provisória* do *Discurso do método*: 1) “que nos esforcemos sempre por servir-nos, da melhor maneira possível, de nosso espírito, para conhecer o que devemos ou não fazer em todas as circunstâncias da vida.”⁸⁴; 2) “que mantenhamos a firme e constante resolução de executar tudo quanto a razão nos aconselhar, sem que nossas paixões ou nossos apetites nos desviem.”⁸⁵ e, aliás, que a esta resolução deve ser dado o nome de *virtude*⁸⁶; e, por fim, 3) “que consideremos (...) que todos os bens que não possuímos se encontram também inteiramente fora de nosso poder (...) e que, por este meio, nos acostumemos a não desejá-los.”⁸⁷, assim evitando o arrependimento ou o pesar, pois constataríamos que nossos eventuais erros não se deram por nossa culpa.

Dessa maneira, Descartes inicialmente tenta auxiliar Elisabeth com base no que já havia apresentado como solução para o problema relativo à melhor ação possível no

⁸² Cf. DESCARTES, 2001, p. 68.

⁸³ DESCARTES, 1973, p. 317.

⁸⁴ Cf. Ibid., p. 318.

⁸⁵ Cf. Ibid., p. 318.

⁸⁶ Cf. Ibid., p. 318.

⁸⁷ Cf. Ibid., p. 318.

campo moral, isto é, a partir da *moral por provisão*⁸⁸. Cabe então retomar brevemente as indicações da *moral provisória* para melhor apresentar como o pensamento cartesiano é levado a conceber um novo conceito de *paixão*. Uma vez que as recomendações atinentes à moral provisória parecem flagrantemente incapazes de ajudar a resolver os problemas de Elisabeth. Em resumo, na moral por provisão⁸⁹, Descartes afirma que é preciso: 1) seguir tanto as leis do país de nascimento quanto a religião conhecida desde a infância, bem como as posições mais moderadas e menos radicais entre aqueles mais sensatos; 2) ser o mais firme e resolutivo possível nas ações e não deixar de seguir menos constantemente as opiniões mais duvidosas tanto quanto se adota aquelas seguras, uma vez que tenhamos nos decidido a isso; 3) alterar antes os nossos próprios desejos, pois somente os nossos próprios pensamentos estão sob nosso poder, ao contrário da ordem do mundo, e também aceitar que a ação sobre as coisas que não estão sob controle deve ser a melhor possível nesse contexto, conquanto não seja perfeita; 4) cultivar a própria razão e por meio desta chegar ao conhecimento. Desse modo, espera-se evitar a hesitação ou a irresolução nas ações práticas no âmbito do *Discurso do método*.

A alusão às quatro regras da moral provisória na correspondência com a princesa Elisabeth, entretanto, não são sua mera repetição e o tema, compreensivelmente, já gerou grande debate entre os comentadores. Logo, apenas para ilustrar estas diferentes posições, e sem a pretensão de esgotar o tema, convém retomar a interpretação de Étienne Gilson e sua respectiva crítica por parte de Lívio Teixeira. Gilson considera que “a carta de 4 de agosto de 1645 a Elisabeth propõe uma primeira regra sem equivalente no *Discurso*, exceto em estado difuso.” (GILSON, 1987, p. 231). Porém, por outro lado, Teixeira observa que: “O elemento que estabelece entre as duas uma equivalência fundamental, apesar das aparentes diferenças, é exatamente o esforço para usar a razão o *melhor que for possível* em cada circunstância. É contestável, pois, a interpretação de Gilson.” (TEIXEIRA, 1990, p. 133). Teixeira interpreta que Gilson não considerou que Descartes, na carta, não afirma o *uso perfeito* da razão, pois é tal emprego que conduz ao “conhecimento de todas as verdades relativas a ela [razão]. Por estar certo, ao escrever essa carta, de não possuir então, nem poder, ele ou algum outro, jamais possuir todas essas verdades, Descartes fala apenas em ‘servir-se da razão o melhor que lhe fosse possível’.” (TEIXEIRA, 1990, p. 133). Assim, tanto no *Discurso do método* quanto na

⁸⁸ No original *morale par provision* (Cf. AT, VI, p. 22). Por esse motivo adotamos: tanto a tradução para *moral provisória*, que é bastante recorrente entre os comentadores de Descartes; quanto o termo *moral por provisão*, que é mais próxima do original.

⁸⁹ DESCARTES, 2018, p. 84 - 88.

carta à princesa Descartes apontaria uma razão que, embora não seja totalizante, pode e deve se exercer em meio a um campo de possíveis.

No entanto, Teixeira também assinala que há sim variações entre os dois textos, como os diferentes pontos de chegada pretendidos por Descartes em ambos. Pois a questão em pauta no *Discurso do método* é como seria possível se desvencilhar das *opiniões mais duvidosas* para se chegar às “ideias claras e distintas, [por outro lado, Descartes na correspondência com Elisabeth] (...) vai das ‘opiniões mais duvidosas’ para ‘aquilo que a razão *aconselha* sem que suas paixões ou apetites a desviem’.” (TEIXEIRA, 1990, p. 134). Conforme Teixeira, Descartes não realiza nas cartas a Elisabeth o mesmo trajeto e objetivo que são buscados no *Discurso do método*, algo que exige que os argumentos dos dois trabalhos sejam considerados em diferentes perspectivas, em detrimento de uma correspondência exata e inequívoca. Apesar destes apontamentos de Teixeira, que ilustram o debate sobre o tema, sobretudo com Gilson, seria ainda necessário um maior esforço compreensivo para estabelecer mais precisamente o estatuto dessa moral cartesiana inicial face ao conjunto das ideias maduras de Descartes, algo que fugiria ao escopo desta dissertação. Todavia, a breve comparação entre os elementos presentes na moral por provisão e os da correspondência com Elisabeth permite melhor situar tanto o debate entre Descartes e a princesa quanto os motivos pelos quais os argumentos cartesianos, até então operantes, mostraram-se insuficientes para responder às questões propostas por Elisabeth, levando Descartes a aprofundar seus estudos sobre o tema da moral.

Ainda na carta de 4 de agosto de 1645, Descartes também defende que não é imprescindível “que a nossa razão não se engane; basta que a nossa consciência nos testemunhe que nunca nos faltou resolução e virtude para executar todas as coisas que julgamos as melhores e, assim, a mera virtude é suficiente para nos tornar contentes nesta vida.”⁹⁰. Podemos errar, pois somos tanto finitos como não operamos moralmente em um campo claro e distinto, mas, quanto ao *contentamento*, aquilo realmente importante é seguirmos sempre uma ação *virtuosa*, isto é, uma *ação orientada pela razão*. Assim, não teremos motivos para nos arrepender depois, ainda que advenha algum infortúnio posterior ou que tenhamos errado em nosso uso da razão, na medida em que teríamos feito o melhor possível dentro das nossas possibilidades, humanas e finitas.

⁹⁰ DESCARTES, 2001, p. 71 - 72.

Contudo, na carta de 16 de agosto de 1645, Elisabeth sustenta que estas orientações não podem resolver seu problema, sua tristeza. Entre outros argumentos, a princesa questiona a noção de *beatitude*, posto que para ela não seria viável chegar ao contentamento sem a convergência e participação de aspectos que independem da vontade: “há doenças que tiram completamente o poder de raciocinar e, por conseguinte, o de gozar duma satisfação razoável, e há outras que diminuem a força e impedem de seguir as máximas que o bom senso terá forjado”⁹¹. Por conseguinte, mesmo alguém moderado em suas paixões pode incorrer em rompantes ou se revelar incapaz de lidar com os acontecimentos de sua vida.

Além disso, a princesa ressalta: “E é nestas ocasiões que o arrependimento me parece inevitável, sem que o conhecimento de que errar é tão natural ao homem como estar doente, nos possa defender disso. Pois, também não se ignora que era possível livrar-se de cada falta particular.”⁹². Isto é, a garantia da falta de remorso dada por Descartes em função da ação virtuosa pautada pela razão não parece suficiente para Elisabeth. Para ela facilmente o contentamento da alma advindo de seu interior pode tornar-se subsumível à sorte. E, como vimos, este argumento é algo que foi afastado por Descartes.

Por outro lado, Descartes se empenha em melhorar sua própria posição na carta de 18 de agosto de 1645, em que reflete sobre os elementos principais de cada capítulo do *De vita beata*, de Sêneca, como segue⁹³: 1) no primeiro capítulo, Sêneca *repreende os que seguem o costume e o exemplo mais do que a razão*, além de apontar a relevância tanto de se seguir os conselhos dos mais sábios quanto o emprego de nosso próprio juízo, logo, Descartes associa este preceito ao primeiro ponto da sua *moral provisória* e o endossa; 2) no segundo, Sêneca também afirmaria *que aquilo que se estima comumente ser o bem não o é*, ou seja, critica a posição do senso comum; 3) no terceiro, quarto e quinto capítulos, por fim, Descartes censura a retórica e as definições de Sêneca, por suas explicações permanecerem obscuras, não tendo sido rigorosamente definidas. Em contrapartida, nos dois últimos capítulos do *De vita beata*, Descartes destaca que se inicia uma discussão que quer aprofundar sobre a relação entre a *beatitude* e a *voluptuosidade*.

⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 73.

⁹² Cf. *Ibid.*, p. 74.

⁹³ DESCARTES, 1973, p. 321 - 322.

Estes dois últimos pontos se articulam ao final da missiva, mas antes de aprofundá-los cumpre apresentar concisamente o comentário cartesiano sobre a posição de Epicuro, Aristóteles e Zenão, pois a interpretação de Descartes também é determinante para as conclusões desta carta. Os três pensaram a conexão entre o contentamento e os fins de nossas ações, mas por vias distintas, “a de Epicuro, que disse que [o fim] era a voluptuosidade; a de Zenão, que pretendeu que fosse a virtude; e a de Aristóteles que a compôs de todas as perfeições, quer do corpo quer do espírito.”⁹⁴. Segundo Descartes, as três concepções podem ser tidas como verdadeiras, contanto que se faça um exame atento delas.

A começar por Aristóteles, ele estaria correto em considerar o *soberano bem* como composto de todas as perfeições, “mas isto de nada serve para nosso uso”⁹⁵, posto que se trata de uma definição demasiado ampla, de *gênero*, em que a particularidade da *espécie* se perde. De outra parte, Zenão acerta ao focar no particular, bem como ao associar o contentamento à virtude: “Mas representou esta virtude tão severa e tão inimiga da voluptuosidade, tornando todos os vícios iguais, que só houve, parece-me, melancólicos, ou espíritos separados do corpo (...) que pudessem ser seus sectários.”⁹⁶. Por fim, Epicuro acertou quanto à voluptuosidade ser o fim ao qual tendem as ações humanas, ou seja, o contentamento, afinal, “ainda que o exclusivo conhecimento de nosso dever nos pudesse obrigar a praticar boas ações, isto não nos faria, entretanto, gozar de qualquer beatitude, se daí não nos adviesse nenhum prazer.”⁹⁷. No entanto, também se atribui à voluptuosidade os falsos prazeres, os excessos, assim, “muitos acreditaram que esta opinião de Epicuro ensinava o vício; e, com efeito, ela não ensina a virtude.”⁹⁸. Nesse cenário, compete ainda assinalar que entre os comentadores é comum se considerar que Descartes, para formar sua própria posição sobre o tema da ação moral, como que sintetizou os principais argumentos da tradição filosófica, como destaca Alquié, em *Galileu, Descartes e o mecanismo*:

De uma tal razão [que não seja somente sobre o claro e distinto] cumpre-nos reconhecer que Descartes não nos deixou uma teoria elaborada. Eis porque os seus conselhos coincidem muitas vezes com preceitos extraídos de diversos sistemas; assim, o estoicismo, o

⁹⁴ Cf. Ibid., p. 323.

⁹⁵ Cf. Ibid., p. 323.

⁹⁶ Cf. Ibid., p. 323.

⁹⁷ Cf. Ibid., p. 323.

⁹⁸ Cf. Ibid., p. 323.

epicurismo e o desejo técnico de dominar o mundo fundem-se frequentemente neles. (ALQUIÉ, 1987, p. 46).

Embora seja possível concordar com essa avaliação, é preciso também sublinhar que Descartes reelabora os conceitos da tradição, como torna-se explícito na própria mensagem do dia 18 de agosto de 1645, na qual encerra sua argumentação por meio de uma definição explícita do que entende por *beatitude* e *virtude*: “Eis por que julgo poder concluir aqui que a beatitude não consiste senão no contentamento do espírito, isto é, no contentamento em geral.”⁹⁹. Posto que o *contentamento* se passa no espírito. Já no que se refere à *virtude*, “para haver um contentamento que seja sólido, é preciso seguir a virtude, isto é, ter uma vontade firme e constante de executar tudo o que julgarmos ser o melhor e empregar toda a força de nosso entendimento em bem julgar.”¹⁰⁰. Ademais, essa reflexão sobre a *melhor ação, virtuosa*, com o objetivo de alcançar o contentamento, reaparece em outros momentos, por exemplo, em carta à rainha Cristina da Suécia em 20 de novembro de 1647, na qual Descartes enfatiza que: “É apenas nisso que consistem todas as virtudes; (...) enfim, é unicamente disso que resulta, sempre, o maior e o mais sólido contentamento da vida. Por consequência, estimo que é nisso que consiste o Soberano Bem.”¹⁰¹. Assim, do uso virtuoso da vontade, em que está implicada uma ação consoante o intelecto, emerge o *soberano bem* o qual “consiste apenas em uma firme vontade de bem fazer e no contentamento que esta produz.”¹⁰². Desse modo, o contentamento dos bens almejados será sólido em função das ações humanas terem sido esclarecidas pelo entendimento, impedindo-se o engano de se buscar coisas ruins como se fossem boas.

A melhor ação humana possível requer que se aja de acordo com o intelecto para, dessa maneira, se poder chegar ao contentamento. Conforme Gueroult, em *Descartes segundo a ordem das razões*: “A virtude se definirá, então, pela ciência da melhor escolha e, na falta dessa ciência, pelo esforço em direção à ciência em vista da melhor escolha.” (GUEROULT, 2016, p. 707 - 708). Logo, embora a posição cartesiana, no campo da moral, se estabeleça em diálogo com aquela da tradição, Descartes confere aos seus argumentos um estatuto próprio dentro de seu quadro conceitual.

⁹⁹ Cf. Ibid., p. 324.

¹⁰⁰ Cf. Ibid., p. 324.

¹⁰¹ DESCARTES, 2017, p. 232.

¹⁰² Cf. Ibid., p. 232 - 233.

Ademais, Descartes assevera na correspondência com Elisabeth, de 18 de agosto de 1645, que “a *beatitude* não é o *soberano bem*; mas o pressupõe, e ela é o contentamento ou a satisfação de espírito que vem do fato de o possuímos.”¹⁰³. O estado de ânimo subjacente à *beatitude* depende, portanto, da posse do *soberano bem*. Cabe destacar que os estados da alma, sejam quais forem, são distintos do *modo virtuoso de ação*, que em última instância caracteriza o *soberano bem*. Entretanto, quanto aos fins, os dois se aproximam, pois “o soberano bem é, sem dúvida, a coisa que devemos propor-nos como escopo em todas as nossas ações, e o contentamento de espírito que daí resulta, sendo o atrativo que nos incita a procurá-lo, é também a bom título chamado nosso fim.”¹⁰⁴. Por conseguinte, o *uso virtuoso da vontade* é ao mesmo tempo o meio e o fim para se chegar ao *contentamento da beatitude*. Essa argumentação será de suma importância para a discussão, posterior, sobre a *generosidade*, como veremos nos próximos capítulos.

Todavia, em que pese o esforço argumentativo de Descartes em apresentar para Elisabeth como seria viável fundamentar um contentamento estável e duradouro por meio da melhor ação possível a ser construída pelo uso da razão, de uma ação virtuosa, a princesa não parece ter de fato se convencido. Como ela afirma em carta de 13 de setembro de 1645: “Mas convenço-me de que a multidão de acidentes que surpreendem as pessoas que governam o público, sem lhes dar tempo para examinar o expediente mais útil, as leva frequentemente (por mais virtuosas que sejam) a praticar ações que causam depois o arrependimento.”¹⁰⁵. Portanto, Elisabeth reafirma sua própria dúvida acerca das orientações cartesianas no campo da moral

Apesar disso, Elisabeth busca igualmente dar continuidade ao diálogo com Descartes, por exemplo, ao pedir a ele que defina melhor as *paixões*: “Queria ainda ver-vos definir as paixões a fim de as conhecer bem.”¹⁰⁶. Como vimos, a indagação surge em decorrência do próprio estudo sobre a moral, dado que, conforme a princesa: “porquanto aqueles que as denominam [as paixões] perturbações da alma me persuadiriam de que a sua força consiste apenas em cegar e submeter a razão, se a experiência me não mostrasse

¹⁰³ DESCARTES, 1973, p. 323, itálico nosso.

¹⁰⁴ Cf. Ibid., p. 323.

¹⁰⁵ DESCARTES, 2001, p. 85.

¹⁰⁶ Cf. Ibid., p. 86.

que há algumas que nos levam às ações razoáveis.”¹⁰⁷. Como então proceder frente às paixões? Se a ação virtuosa requer a razão, resta a elas algum papel ativo na ação moral? Ou, como assinala Elisabeth, seria mesmo verdade que as paixões são em sua maioria contrárias ao intelecto? Vale ressaltar que, conforme ela indica, algumas paixões, ao menos, parecem poder desencadear *ações razoáveis*. Enfim, provocado por tais problemas, Descartes procura repensar o seu conceito de *paixões* e promove uma mudança nesta categoria, como discutiremos agora.

1.3 – As *paixões* na correspondência com Elisabeth e no *Tratado das paixões*

Descartes responde ao pedido de Elisabeth, para conceituar melhor o que são as *paixões*, em carta de 6 de outubro de 1645, na qual afirma que “pode-se, em geral, chamar *paixões* a todos os pensamentos que são assim excitados na alma sem o concurso da sua vontade (e, por conseguinte, sem nenhuma ação que venha dela) pelas meras impressões que estão no cérebro, pois tudo o que não é ação é paixão.”¹⁰⁸. Essa formulação se aproxima daquela que Descartes apresenta depois, já no *Tratado das paixões*, no artigo 1, em que estabelece a categoria de *paixão* em contraposição à de *ação*, embora considere que ambas sejam correlatas, dado que, “tudo quanto se faz ou acontece de novo é geralmente chamado pelos filósofos uma *paixão* em relação ao sujeito a quem acontece, e uma *ação* com respeito àquele que faz com que aconteça.”¹⁰⁹. Assim, *ação* e *paixão* não se distinguem no que se refere àquilo que acontece e apontam para um mesmo evento. Ademais, Descartes apresenta, no artigo 27, uma definição de paixões da alma no *Tratado das paixões*: “parece-me que podemos em geral defini-las por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos.”¹¹⁰. Essa é, mais uma vez, uma definição parecida com a apresentada a Elisabeth, na carta de outubro de 1645:

Mas, por via de regra, restringe-se este nome [paixões] aos pensamentos que são causados por alguma agitação particular dos espíritos. Com efeito, os que vêm dos objetos exteriores, ou das disposições interiores

¹⁰⁷ Cf. Ibid., p. 86.

¹⁰⁸ Cf. Ibid., p. 95, itálico nosso.

¹⁰⁹ DESCARTES, 1973, p. 227, itálico nosso.

¹¹⁰ Cf. Ibid., p. 237.

do corpo, como a percepção das cores, dos sons, dos odores, a fome, a sede, a dor e outras semelhantes, chamam-se sentimentos, uns exteriores, outros interiores.¹¹¹

Desse modo, Descartes já passa, na carta de 1645, a diferenciar mais claramente as *paixões* e os *sentimentos*, ao contrário do que acontecia anteriormente, conforme descrevemos ao indicar o tratamento dado ao tema no *Tratado do homem* e nos *Princípios da filosofia*. Nas cartas a Elisabeth o *sentimento* remete às sensações do corpo-máquina, quer internas, quer externas; ao passo que as *paixões* se referem aos pensamentos desencadeados pelo movimento particular dos espíritos. Essa posição é bastante próxima a do *Tratado das paixões*, posto que Descartes já apresenta na carta de 1645 uma manifesta diferenciação das *paixões da alma* das demais *percepções da alma*, quer sensoriais, quer imaginativas, por exemplo. Nas palavras do filósofo:

As [percepções da alma] que dependem tão-só do que as impressões anteriores deixaram na memória, e da agitação ordinária dos espíritos, são devaneios, quer venham em sonhos, quer também quando se está acordado (...). Mas, quando ela utiliza a vontade para se determinar a algum pensamento que não é meramente inteligível, mas imaginável, esse pensamento produz uma nova impressão no cérebro, isso não é nela uma paixão, mas uma ação, que se chama, propriamente, imaginação.¹¹²

Por outro lado, no *Tratado das paixões*, Descartes também propõe que é somente o *movimento dos espíritos* que sustenta e fortalece as paixões, além de ainda diferenciá-las da vontade, visto que esta tem a si mesma como causa. Dessa maneira, à alma podem chegar percepções: seja dela própria em suas operações¹¹³, a partir de sua vontade, intelecto e imaginação, como mostram os artigos 18, 19 e 20; seja do corpo¹¹⁴, como mostram os artigos 23 e 24. Neste primeiro cenário a *ação volitiva* é percebida enquanto um desejo pela alma, porém, nos termos do artigo 19, posto que “essa percepção e essa vontade são efetivamente uma mesma coisa, a sua denominação faz-se sempre pelo que é mais nobre, e por isso não se costuma chamá-la paixão, mas apenas ação.”¹¹⁵. Logo, a *percepção* que é engendrada pela alma implica uma ação desta mesma alma e pode ser

¹¹¹ DESCARTES, 2001, p. 95.

¹¹² Cf. Ibid., p. 95.

¹¹³ Cf. DESCARTES, 1973, p. 234 - 235.

¹¹⁴ Cf. Ibid., p. 235 - 236.

¹¹⁵ DESCARTES, 1973, p. 234.

tomada como sua *ação* e não como uma *paixão*. Portanto, as paixões da alma em uma acepção mais rigorosa remetem a como o corpo é *percebido* pela alma.

Cumprе então verificar como estas *percepções*, relativas a como a alma percebe o corpo, podem se articular às paixões da alma. Em suma, tais *percepções* dividem-se em: 1) como indica o artigo 21, aquelas oriundas da movimentação aleatória dos espíritos animais no interior do cérebro, sem que dependam da vontade ou de ligações nervosas próximas, a exemplo dos sonhos, devaneios e das imagens¹¹⁶; 2) nos termos do artigo 23, aquelas que emergem da sensação de algo fora do corpo, a exemplo das cores e dos sons¹¹⁷; 3) conforme o artigo 24, aquelas que dependem das sensações provenientes do próprio corpo, a exemplo da dor ou da fome¹¹⁸; e, ainda, 4) de acordo com o artigo 25, aquelas para as quais a alma não encontra, geralmente, uma causa que seja imediata, diretamente próxima, a exemplo da fúria ou da alegria¹¹⁹. Apenas estas últimas paixões encontram-se diretamente ligadas a uma disposição da alma, pois reúnem as percepções “cujos efeitos se sentem como na alma mesma e de que não se conhece comumente nenhuma causa próxima à qual possamos relacioná-las.”¹²⁰. Assim, são estas últimas percepções que descrevem de que *modo* a alma é impactada pelo corpo, porque não dizem respeito nem a um *movimento aleatório dos espíritos animais*, nem a *sensações* em geral, quer internas, quer externas. Trata-se de uma *definição por exclusão*: sem ser viável atribuir o efeito a nenhuma outra causa, então só resta considerar que seja uma *paixão da alma*, que revela como a alma foi ou é impactada pelo corpo.

Em outros termos, são tais percepções que revelam mais apropriadamente qual a *repercussão* sobre a alma daquilo que atinge o corpo ou neste se dá. Por exemplo, diante de uma estimulação externa, a sensação de frio ou de calor, a *paixão da alma* não será tal sensação em si mesma, mas sim o *modo* pelo qual a alma é mobilizada por esta determinada sensação, ou seja, cumpre perguntar pela paixão que é evocada nesse processo. No caso, se é alegria, tristeza, medo etc. Por conseguinte, não é possível encontrar a origem dessa maneira de reagir da alma perante as disposições corporais em nenhuma outra causa próxima ou comum, como acontece com a sensação (interna ou externa) de quente ou gelado.

¹¹⁶ Cf. Ibid., p. 235.

¹¹⁷ Cf. Ibid., p. 235 - 236.

¹¹⁸ Cf. Ibid., p. 236.

¹¹⁹ Cf. Ibid., p. 236.

¹²⁰ Cf. Ibid., p. 236.

Além disso, cabe ainda observar que essa definição das *paixões* no tratado se articula a uma comparação do conceito de *paixão* com os de *humor* e de *hábito* que é apresentada na carta a Elisabeth de 6 de outubro de 1645, e que tal cotejo não é retomado nos mesmos termos por Descartes no *Tratado das paixões*.

Primeiramente, comentar o humor na filosofia seiscentista implica abordar as teorias de Galeno¹²¹ em medicina, porém isso fugiria ao escopo da presente dissertação. Não obstante, cumpre brevemente assinalar que as ideias galênicas ainda tinham influência sobre a ciência médica do século XVII e que o conceito de humor proposto por Descartes “conserva [de Galeno] a ideia-chave de uma causalidade estritamente somática.” (TALON-HUGON, 2002, p. 78). Assim, a causa do humor para Descartes é ligada ao corpo-máquina, conforme já o descrevemos, e é eminentemente física, ou seja, é uma *causa eficiente* nos termos da física mecanicista cartesiana. Ainda conforme Talon-Hugon: “Os humores nada mais são do que o efeito das características dos espíritos animais que se agitam no cérebro.” (TALON-HUGON, 2002, p. 78). Mas, se é assim, então o que diferencia os humores das paixões? Antes, no *Tratado do homem* ou nos *Princípios*, essa diferença não era presente. Todavia, na correspondência, Descartes estabelece um critério claro de distinção:

Finalmente, quando o curso ordinário dos espíritos é tal que excita comumente pensamentos tristes ou alegres, ou outros semelhantes, não se atribui à paixão, mas à natureza ou ao humor daquele em quem são excitadas, e isso leva a dizer que esse homem é duma natureza triste, aquele outro dum humor alegre, etc. Assim, restam apenas os pensamentos, que vêm de alguma agitação particular dos espíritos e cujos efeitos sentimos como que na própria alma, que sejam propriamente chamados paixões.¹²²

Nessa direção, os humores, como ocorre no caso de uma pessoa reconhecidamente alegre ou triste, remetem à natureza de uma pessoa enquanto aquilo que a *caracteriza*, quer dizer, aos seus *traços pessoais*. Pois o humor envolvido na atitude de alguém perante às coisas pode vir a se tornar algo muito estável, uma tendência, cuja origem pode ser tanto inata quanto adquirida, mas que se tornou marcante e característica de alguém, logo, seu *humor*. Segundo Denis Kambouchner, em *L’Homme des passions*, o humor “não induz necessariamente na alma nenhuma percepção determinada, mas somente uma *certa*

¹²¹ Galeno, nascido por volta do ano 129, foi um médico e filósofo romano de origem grega cujas ideias em medicina tiveram grande influência no período antigo e medievo.

¹²² DESCARTES, 2001, p. 95.

maneira de perceber qualquer coisa e de agir no interior de si mesma.” (KAMBOUCHNER, 1995b, p. 286, itálico nosso). Logo, o humor concerne a uma determinada disposição de agir, mas não propriamente à percepção, ao pensamento envolvido nisso, em suma, às paixões da alma enquanto aquilo que revela como a alma sofre o impacto do movimento dos espíritos. Assim, podemos pensar que no humor está em jogo um *modo de agir*, inato ou adquirido, em vez do que Descartes busca delimitar por meio da categoria de paixão, isto é, destacadamente *o impacto do movimento dos espíritos sobre a alma*.

Por outro lado, isso aproxima o humor do hábito, se este último for considerado justamente uma *forte inclinação adquirida*, o humor também pode ser remetido a uma tal aquisição. Dessa maneira, há uma *sobreposição conceitual* entre o humor e o hábito, ao menos no que toca às inclinações que foram adquiridas. Vamos ao texto da carta de 6 de outubro de 1645 para tentar elucidar esta questão: “quando o curso normal dos espíritos é tal que *usualmente* excita pensamentos tristes ou alegres (...) [isso] não é atribuído à *paixão*, mas à *natureza* ou ao *humor* daqueles em que tais pensamentos foram excitados”¹²³. O humor, nesse cenário, emerge com um sentido *estático*, tanto que pode ser empregado para caracterizar a *natureza* da pessoa, ou seja, definir suas particularidades ou aspectos específicos. O hábito, por seu turno, também pode ser entendido dessa mesma maneira, como Descartes explica na sequência da carta:

Por vezes, confundem-se também as inclinações ou hábitos, que dispõem a alguma paixão, com a própria paixão, o que, no entanto, é fácil de distinguir. Com efeito, por exemplo, quando se diz, numa cidade, que os inimigos vêm sitiá-la, o primeiro juízo que os habitantes fazem a respeito do mal que lhes pode acontecer, é uma ação da sua alma, não uma paixão. E embora este juízo seja semelhante em muitos, eles não são, porém, tocados do mesmo modo, mas uns mais, outros menos, conforme têm mais ou menos hábito ou inclinação para o temor.”¹²⁴

O argumento central é idêntico ao adotado na comparação entre a paixão e o humor: as pessoas apresentam uma *tendência à ação*, habitual, que se distingue do *movimento dos espíritos animais*, que é aquilo a caracterizar propriamente a paixão. Logo, o hábito e a paixão se desenham como categorias diferentes. Pois, de novo, esta inclinação

¹²³ AT, IV, p. 311, itálico nosso.

¹²⁴ DESCARTES, 2001, p. 95.

habitual não é assimilável à percepção, ao pensamento em si mesmo, mas sim diz respeito a uma *maior propensão para agir*.

Compete questionar se poderia ser dito que os habitantes dessa cidade reagem de acordo com seu *humor próprio*, característico, ao invés do *hábito*? Talvez, mas a opção de Descartes pelo conceito de hábito parece se justificar por sua tentativa de descrever a influência daquilo que foi construído e adquirido com o tempo. Em outras palavras, consideramos que é possível interpretar que nessa passagem da correspondência Descartes tematiza o aspecto *dinâmico* implicado na aquisição de novos *modos de agir*, o qual se mostra menos evidente no conceito de humor, haja vista que este também pode envolver disposições congênicas e não só adquiridas.

De qualquer modo, chama a atenção o fato de o conceito de humor praticamente desaparecer posteriormente do *Tratado das paixões*: “De fato, o conceito de humor é muito pouco utilizado pelo Tratado.” (KAMBOUCHNER, 1995b, p. 286). Daí também a relevância de verificar como Descartes diferencia *humor*, *hábito* e *paixão* na carta a Elisabeth de 6 de outubro de 1645, posto que o tema praticamente não será retomado nos seus textos futuros. Como se nota, na correspondência está em jogo como Elisabeth poderia agir de maneira distinta daquela adotada até então para diminuir sua própria infelicidade. E esse objetivo exige dela tanto adquirir quanto manter um novo conjunto de ações diante de seus próprios problemas, ou seja, a construção de *novos hábitos*. Não à toa, portanto, ganha força a necessidade de um conceito que destaque o aspecto *dinâmico*, em detrimento do *estático*, das tendências à ação. Por conseguinte, o conceito de humor perde relevância, uma vez que este refere-se mais às inclinações estáveis, cristalizadas, ao invés de destacar como tal propensão a agir se consolida, que é justamente o ponto cardeal do conceito de hábito. Torna-se compreensível, assim, o motivo que leva Descartes, na carta a Elisabeth de 15 de setembro de 1645, a se valer do hábito:

De resto, disse mais acima que, para estar sempre disposto a julgar bem, além do conhecimento da verdade, se requer também o *hábito*. Pois, visto que não podemos estar continuamente atentos à mesma coisa, por mais claras e evidentes que tenham sido as razões que anteriormente nos persuadiram de alguma verdade, podemos, depois, ser desviados de acreditar nela por falsas aparências, a menos que, por uma meditação longa e frequente, a tenhamos impresso de tal modo no nosso espírito que ela se tenha transformado num *hábito*. E, neste sentido, tem-se razão ao dizer, na Escola, *que as virtudes são hábitos*; porquanto, de facto, quase não se erra por não se ter, em teoria, o conhecimento do

que se deve fazer, mas somente por não se ter na prática, isto é, por não se ter um *hábito firme* de crer nele.¹²⁵

Esta carta tem importância capital para a presente dissertação e será mencionada novamente nos próximos capítulos, visto que nela Descartes afirma a importância do *hábito* para tornar possível efetuar na prática as soluções que ele propõe para os problemas que surgem na correspondência com a princesa Elisabeth. Na medida em que o hábito enseja uma disposição a agir, cabe a ele tornar mais concreta e estável uma atitude virtuosa, em termos que serão retomados e ampliados no *Tratado das paixões*, que explicita e aprofunda como Descartes responde aos problemas formulados pela princesa na correspondência.

Não obstante, ainda convém ressaltar que Descartes enfatiza, no artigo 211 do *Tratado das paixões*, que as paixões são todas boas, uma vez que estabelecidas pela *natureza*, ou seja, por Deus¹²⁶. Logo, conforme comenta Guenancia (2000, p. 213 - 214), em *Lire Descartes*, o problema e a solução em jogo para Descartes recaem sobre o *uso* das paixões, o seu manejo, a fim de evitar seus possíveis *excessos*, e não propriamente em sua natureza, a qual é sempre boa.

Em suma, como ainda sublinha Rodis-Lewis, em *La morale de Descartes*: “A influência de Elisabeth, portanto, levou Descartes, não apenas a escrever um estudo das paixões, mas, sem dúvida, a levar em conta mais do que anteriormente a importância dos remédios propriamente morais”. (RODIS-LEWIS, 1998, p. 65). Isto é, para fundamentar estes *remédios morais* e responder às questões de Elisabeth, Descartes precisou produzir novas categorias ou reformular as que já pensara. Nesse quadro, se destaca justamente o conceito de paixões da alma, distinto do de *hábito* e de *humor*, bem como do de *sentimento* ou de *sensação*, como a presente dissertação procura explicitar ao acompanhar a história do conceito cartesiano de *paixões da alma*. Compete ainda sublinhar que o próprio conceito de *hábito* ganha proeminência nesse debate com Elisabeth, em detrimento da categoria de *humor*, como atesta o papel que desempenha ao longo do *Tratado das paixões*, como discutiremos a seguir.

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 89, itálico nosso.

¹²⁶ DESCARTES, 1973, p. 303.

1.4 – Como surgem novos conceitos: as *paixões da alma* e o *hábito*

Embora as questões morais tenham frequentado desde cedo o horizonte de Descartes, como dá prova a moral provisória do *Discurso do método*, elas ganharam novo ímpeto em sua relação com a princesa Elisabeth e culminaram na redação de sua última obra publicada em vida, que apresenta os últimos conceitos de seu sistema, como demonstra a formação da categoria de *paixões da alma* e de *hábito*. Inicialmente, no *Tratado do homem* ou nos *Princípios da filosofia*, as *paixões* enquanto tais eram indissociáveis dos sentimentos ou das sensações. Nessa perspectiva, as *paixões da alma* apenas adquirem toda a sua especificidade como conceito tardiamente, no *Tratado das paixões*, em que são distintas de outras percepções, quer estas sejam sensações, quer sejam sentimentos, se definindo então como *paixões da alma* em sentido agora mais rigoroso e próprio.

Portanto, encerramos este capítulo com destaque para o seguinte argumento: Descartes nos últimos anos de sua vida é confrontado com a necessidade de aprofundar o que seriam as *paixões da alma* para, por este expediente, tentar dirimir problemas espinhosos que a união da alma e do corpo desencadeia, tais como os propostos pela princesa Elisabeth ao longo da correspondência entre os dois. Nesse sentido, emergem novos conceitos ou antigas categorias são retomadas e repensadas. Nossa hipótese é a de que é justamente isso que ocorre com o conceito de *paixão* e de *hábito*, que estão implicados diretamente na relação entre a alma e o corpo. Em outros termos, ao tentar ajudar a princesa Elisabeth, Descartes é instado a se voltar para a questão moral, de que *vida vale a pena ser vivida*, de como é possível o *contentamento*, ou pelo menos apaziguar a tristeza da alma de sua correspondente e amiga. E, nesse processo, precisa repensar categorias de seu sistema.

Logo, a gênese do conceito de *paixões da alma* nos oferece a oportunidade de compreender como Descartes construiu os últimos frutos de seu pensamento, no que se inclui ainda a categoria de *hábito*; bem como quais eram os problemas que chamavam a sua atenção no final de sua vida. Nesse cenário, se o debate com a princesa Elisabeth impulsiona Descartes a construir novos conceitos, na medida em que revê suas definições e possibilidades, cabe agora entendermos com qual referencial ele se depara nesse percurso, especialmente em relação ao objeto de estudo da presente dissertação, o *hábito*. É o que faremos a seguir.

2 – As *paixões primitivas: emoções interiores ou paixões da alma?*

Descartes busca, na segunda parte do *Tratado das paixões*, apresentar quais seriam as principais paixões humanas. Nessa perspectiva, no artigo 69, ele elenca *seis paixões primitivas*, das quais todas as demais seriam derivadas¹²⁷, a saber: a admiração; o amor; o ódio; a alegria; a tristeza; e o desejo¹²⁸. No entanto, como o filósofo chegou a esta enumeração? Por quais critérios? Responder a tais questões é o objetivo deste capítulo. Ademais, qual é a diferença entre as *emoções interiores* e as *paixões da alma*? E, ainda, de que modo esta distinção atinge as análises cartesianas no *Tratado das paixões*?

2.1 – Por que existem seis *paixões originárias*?

Um primeiro ponto para responder a tais perguntas é a observação de que se, por um lado, a derradeira causa das paixões é o *movimento dos espíritos*, por outro lado, isso é insuficiente para estabelecer a diferença prática entre elas no *Tratado das paixões*. Em função disso, Descartes, no início da segunda parte do tratado, considera ser necessário “procurar suas fontes e examinar suas primeiras causas”¹²⁹. Nessa linha, ao longo do artigo 51, o filósofo aponta para quatro possíveis causas iniciais das paixões, dentre as quais apenas a última causa pode ser tomada como aquela principal ou mais comum.

Em primeiro lugar, Descartes destaca que em certas situações a própria alma pode se autodeterminar a conceber os objetos¹³⁰, ponto que será aprofundado apenas posteriormente, como nos artigos 144¹³¹ e 147¹³², e que, como veremos depois, é de fundamental importância para o manejo das paixões por parte do sujeito. Em segundo lugar, a origem das paixões pode ser encontrada ainda no “temperamento do corpo”¹³³,

¹²⁷ Como enfatiza, por exemplo, Laurent Cournarie, em *Commentaire détaillé de la première partie du Traité des passions*: “A segunda parte é dedicada à enumeração das paixões e deduz sua sequência a partir de seis primitivas. Esta lista não é exaustiva e está organizada em torno de seis paixões (artigo 69).” (COURNARIE, 1997, p. 152).

¹²⁸ DESCARTES, 1973, p. 254 - 255.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 251.

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 251.

¹³¹ Cf. *Ibid.*, p. 278.

¹³² Cf. *Ibid.*, p. 281.

¹³³ Cf. *Ibid.*, p. 251.

como foi tematizado pelo artigo 24¹³⁴, isto é, pode ser engendrada com base somente na compleição física da máquina corporal. Ademais, em terceiro lugar, o princípio da paixão pode ter sido gerado “pelas impressões que se encontram fortuitamente no cérebro, como acontece quando nos sentimos tristes ou alegres sem que possamos dizer o motivo”¹³⁵, como foi discutido no artigo 21¹³⁶, ou seja, trilhas surgiriam de acordo com a própria atividade prévia dos espíritos animais, uma vez que gradualmente sua circulação produziria caminhos mais fáceis do que outros ao longo dos poros cerebrais.

Por fim, em quarto lugar, Descartes enfatiza que “parece, no entanto, pelo que foi dito, que todas elas [as paixões] podem também ser excitadas pelos *objetos* que *afetam* os sentidos e que tais objetos são *suas causas mais comuns e principais*; daí se segue que, para encontrar todas, basta considerar todos os *efeitos* desses objetos.”¹³⁷. O motivo desta última ser a causa mais importante parece se fundamentar em estar de algum modo subjacente a todas as outras três, além de ser uma causa por si mesma. Logo, trata-se daquela causa mais relevante para a compreensão das paixões.

Pois quer a paixão se inicie pela autoafecção da alma, quer pelo temperamento do corpo, quer pelo movimento aleatório dos espíritos animais no cérebro, a paixão tem ao menos inicialmente um *objeto* como escopo e alvo. Ainda que após a ocorrência desse contato inaugural com o objeto seu efeito possa ser retomado em sua ausência, isto é, sem que o objeto esteja presente. Descartes parece defender, em outras palavras, ser necessário que ao menos em um primeiro momento exista realmente um objeto a impactar a alma, funcionando como aquilo que é uma causa para as paixões. Vale ainda destacar que o foco da argumentação cartesiana não é o objeto em si mesmo, seja exterior, seja interior, mas sim o *efeito* dele sobre a alma. Portanto, está em jogo como causa primeira das paixões, mais comum e principal, o *modo* como a alma é afetada pelo objeto de sua paixão¹³⁸.

¹³⁴ Cf. Ibid., p. 236.

¹³⁵ Cf. Ibid., p. 251.

¹³⁶ Cf. Ibid., p. 235.

¹³⁷ Cf. Ibid., p. 251, itálico nosso.

¹³⁸ Conforme igualmente comenta Denis Kambouchner, em *L'homme des passions*: “No entanto, permanece o fato essencial de que cada paixão é definida por uma certa relação que a *alma* mantém com (sua representação de) um objeto. E pelo simples fato de que entre a representação e a paixão - entre a atualização das características significativas do objeto e a ‘resposta’ constituída pela própria emoção - a relação é em todo caso íntima, indissolúvel e *concebida* imediatamente, sem a necessidade dela fornecer qualquer explicação ou justificativa, seus vários valores, ou posições, ou condições podem ser enumerados sem qualquer referência expressa a uma possível intervenção do corpo. A dimensão fisiológica (somática) não é, portanto, excluída aqui, mas *economizada* ou, se preferirmos, colocada entre parênteses.” (KAMBOUCHNER, 1995a, p. 218).

Este ponto torna-se ainda mais explícito na continuidade do texto, no artigo 52, em que o filósofo assinala “que os objetos que movem os nossos sentidos *não provocam* em nós diversas paixões devido a todas as diversidades que existem neles, mas somente devido às *diversas formas* pelas quais *nos podem prejudicar ou beneficiar*, ou então, em geral, ser *importantes*.”¹³⁹. Descartes ressalta que não há uma correspondência biunívoca e estrita entre causa e efeito no que se refere ao objeto que desencadeia uma resposta da alma e tal reação em si mesma, ou seja, entre o registro do objeto percebido que afeta a alma e o afeto que emerge desse contato com o objeto. Em outros termos, é preciso verificar qual é a *relação* estabelecida entre o objeto e a paixão para entender como um objeto pode acarretar uma dada paixão, como estes objetos nos são úteis ou maléficis, por exemplo.

Em todo caso, isso não significa que esta *relação* seja completamente contingente, em que pesem importantes consequências relativas a essa disjunção entre a causa e o efeito quanto aos objetos e às paixões, como será comentado logo mais. Dado que rigorosamente o uso e a operação de todas as paixões, de acordo com o artigo 52, referem-se somente ao “fato de disporem a alma a querer coisas que a *natureza* dita serem úteis a nós, e a persistir nessa vontade, assim como a mesma agitação dos espíritos que costuma causá-las dispõe o corpo aos movimentos que servem à execução dessas coisas”¹⁴⁰. Cumpre indicar que essa posição acerca daquilo que é instituído pela natureza, por Deus, também é destacado pelo artigo 145¹⁴¹, que afirma que nada aconteceria sem o concurso da providência divina, e pelo artigo 211¹⁴², que enfatiza que todas as paixões são sempre boas. Logo, é preciso ainda considerar a *causalidade divina* no estudo das paixões.

No entanto, apesar dessa determinação, como vimos, o objeto não dispara automaticamente uma paixão sobre a alma, em vez disso é preciso compreender o estatuto relacional entre o objeto e a paixão. Dessa maneira, por um lado, a filosofia cartesiana exige o reconhecimento do papel da determinação divina para a investigação das paixões da alma, visto que a *natureza*, criação de Deus, informa aquilo que é conveniente e bom para nós por meio dessas paixões. Todavia, por outro lado, Descartes também argumenta em favor do papel da liberdade e da singularidade humanas no que se refere às paixões da alma. Posto que o efeito do objeto sobre a alma é condicionado tanto pelas escolhas livres de cada pessoa quanto pela história específica de cada um de nós, por conseguinte,

¹³⁹ DESCARTES, 1973, p. 251, itálico nosso.

¹⁴⁰ Cf. Ibid., p. 251, itálico nosso.

¹⁴¹ Cf. Ibid., p. 279.

¹⁴² Cf. Ibid., p. 303.

não sendo algo somente universal, abstrato e apartado da experiência concreta de cada sujeito, ou mesmo independente da livre vontade humana.

A argumentação cartesiana torna ainda mais explícita esta tensão conceitual entre o *determinado* e o *livre*, por exemplo, ao longo do artigo 146, no qual afirma que ainda que a determinação divina alcance e ordene todas as coisas, a própria *causalidade divina* também deixou um espaço a salvo para a *liberdade humana*, no caso, com “coisas que este mesmo decreto [de Deus] quis pôr na dependência de nosso livre arbítrio.”¹⁴³. Mais uma vez está em pauta a dificuldade em se conceber a relação entre um corpo mecanicamente determinado e uma alma livre. Como assinala Guenancia, em *L'intelligence du sensible*: “Pois é sobre o objeto da paixão e não sobre a própria paixão que a alma se ilude, por falta de conhecer o justo valor das coisas.” (GUENANCIA, 1998, p. 237). Sim, as paixões são todas boas, mas podemos nos enganar, errar quanto ao seu objeto alvo, quanto ao valor deste objeto para nós. Por isso o conhecimento acerca daquilo que se presta como objeto das paixões é tão relevante para o nosso contentamento. Assim, o determinismo divino, que estabelece em nós tanto a união da alma e do corpo quanto cumpre um papel para causar as paixões, e a liberdade humana não estão em contradição necessariamente. Compete sublinhar que tal oposição entre o *livre* e o *necessário* atravessa todo o *Tratado das paixões* e é preciso indagar se Descartes por meio, por exemplo, da consideração dos *efeitos dos objetos sobre nós* não desenhou uma possível saída para uma aparente antinomia de seu sistema, isto é, para o fato de existir na prática a união de uma alma livre com um corpo mecanicamente determinado.

2.2 – O que é a paixão da *admiração*?

A chave de leitura acima esboçada se mostra profícua para a compreensão da sequência do tratado, como no artigo 53, que abre o tópico sobre a ordem e a enumeração das paixões. Descartes considera que a primeira das paixões é a *admiração*, na medida em que: “Quando o primeiro contato com algum objeto nos surpreende, e quando nós o julgamos novo, muito diferente do que até então conhecíamos ou do que supúnhamos que deveria ser, isso nos leva a admirá-lo e a nos espantarmos com ele.”¹⁴⁴. Nesse cenário, a

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 280.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 252.

primeira das seis paixões primitivas, das quais derivam todas as demais, secundárias, apresenta um caráter cognitivo incontornável, pois aquilo que a desperta é a surpresa e a curiosidade frente a um objeto que é desconhecido. Em outras palavras, a percepção de um novo objeto não acarreta a sua decifração imediata e convoca nosso entendimento, atenção, por meio da admiração.

A despeito da determinação divina ser uma causa das paixões, o objeto interroga o sujeito, ao suscitar sua atenção, exame e descoberta. A resultante desse processo iniciado pela admiração requer, por conseguinte, uma participação ativa de cada pessoa e não somente passiva. De acordo com Laurence Renault, em *Nature humaine et passions selon Thomas d'Aquin et Descartes*, essa ideia é inovadora e marca uma importante diferença entre Descartes e seus antecessores:

(...) o lugar da admiração e seus derivados parece bastante original em comparação com as concepções anteriores. Finalmente, esta inovação implica uma modificação da interpretação de todas as paixões. Esta inovação cartesiana não é pontual na teoria das paixões, não consiste simplesmente no acréscimo de uma paixão ao rol das paixões fundamentais, mas implica uma modificação radical da maneira de considerar as paixões (RENAULT, 2003, p. 255).

A questão em jogo aqui remete ao que discutimos anteriormente: embora todas as paixões sejam boas, é necessário um exercício de ponderação quanto ao valor de seu objeto. Do ponto de vista passional, esse exame é incitado por uma paixão específica, a admiração. Sem dúvida podemos desenvolver o intelecto, treiná-lo, para que não necessitemos mais dessa inclinação natural de uma paixão para realizarmos essa análise racional sobre o justo valor do objeto que nos impacta, que nos instiga a procurar saber o que é o objeto *em si mesmo*. Contudo, ao nascermos, estamos *naturalmente equipados*, somos dotados, de uma paixão cujo fim é nos amparar nessa tarefa, de nos perguntarmos e procurarmos saber, por ficarmos curiosos, sobre as coisas, os objetos que percebemos.

Como Descartes desenvolve em seguida, o movimento da admiração pode ocorrer antes de “sabermos de algum modo se esse objeto nos é conveniente ou não (...); e ela não tem contrário, porquanto, se o objeto que se apresenta nada tem em si que nos surpreenda, não somos de maneira nenhuma afetados por ele e nós o consideramos sem paixão.”¹⁴⁵. A interferência da admiração inclina a alma a buscar saber sobre o objeto de sua paixão, que a impacta, mesmo sem saber previamente se tal objeto é *bom* ou é

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 252.

conveniente. Ademais, se, pelo contrário, o objeto não nos chamar a atenção ou nos surpreender, então o tomaremos sem qualquer paixão, quer dizer, o analisaremos de maneira mais *neutra*, sem que a alma volte a sua atenção para ele com a *força* da surpresa da admiração¹⁴⁶. Ainda nas palavras de Renault, se as paixões permitem que conheçamos o que são os objetos:

(...) é porque nem todas se referem ao bem ou ao mal, mas uma delas se refere ao excepcional, é princípio de medida dos bens e dos males que as outras apreendem. Este é, a nosso ver, o sentido de levar em conta a admiração na enumeração cartesiana das paixões primitivas, ou seja, da ruptura de Descartes com a reflexão tradicional sobre as paixões (RENAULT, 2003, p. 261).

É este conhecimento implicado na admiração que abre a possibilidade da alma posteriormente construir uma posição singular diante do objeto. De outro modo, o impacto do objeto sobre nós, o qual acarreta a curiosidade na admiração, mesmo que previamente fixo pela natureza, não acarreta um efeito passional imediato e inequívoco. Na medida em que a admiração é uma paixão que se volta para aquilo que o objeto é em si mesmo e serve então de *medida*, de *informação*, para as demais paixões que se voltam para o que é *conveniente*, *bom* para nós. Dessa maneira, o que for descoberto pela admiração interfere em como as outras paixões passam a lidar com o seu objeto. Como ressalta Alquié, em *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*: “a novidade do objeto somente pode ser apreciada a partir de uma comparação operada pelo intelecto, a admiração é *paixão intelectual*: Descartes a define sempre em função do julgamento e da atenção.” (ALQUIÉ, 2000, p. 39, itálico nosso). Em outros termos, para que as paixões cumpram seu papel de indicar aquilo que é conveniente ou não para a nossa vida prática, sem que nesse processo a liberdade da alma se perca, conforme o que a natureza informa, no âmbito da união da alma e do corpo, é então indispensável um momento de observação, de pensamento, de pesquisa. E é justamente este papel que a admiração cumpre na argumentação cartesiana, como afirmam comentadores como Renault e Alquié.

Até no campo obscuro e confuso do composto alma e corpo, é preciso que o sujeito procure conhecer, forme os melhores juízos que conseguir sobre sua própria experiência, com base no que vier a saber quanto ao objeto que disparou sua admiração, por exemplo. Por essa via a liberdade da alma é assegurada e exercida, sem que a relação da alma com o corpo reduza a alma a uma simples *vassala* das paixões, condição que, no

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 252.

artigo 48, Descartes afirma ser a mais deplorável possível¹⁴⁷. Pois a alma, com base no conhecimento que a admiração estabelece, pode pôr em perspectiva o valor dos objetos que a impactam e despertam as suas paixões, uma vez que *sabe, conhece*, o que é este objeto com o qual se relaciona.

Detalhadamente, no artigo 70, Descartes afirma que: “A admiração é uma súbita surpresa da alma, que a leva a considerar com atenção os objetos que lhe parecem raros e extraordinários.”¹⁴⁸. O objeto percebido é então apreciado por impactar a alma enquanto algo novo, incomum, subitamente interessante. Do ponto de vista psicofisiológico isso se deve “primeiramente pela impressão que se tem no cérebro, que representa o objeto como raro e, por conseguinte, digno de ser muito considerado.”¹⁴⁹. Isso aconteceria pelo objeto, segundo o artigo 72¹⁵⁰, afetar o cérebro em regiões mais moles, tenras, do que aquelas que sofrem com mais frequência a força do movimento dos espíritos animais. Descartes oferece um exemplo de um processo semelhante, o das cócegas nos pés¹⁵¹, os quais acostumados a um contato mais duro e forte com o chão praticamente deixam de sentir o solo, ao passo que se mostram sensíveis ao toque mais suave e brando que desencadeia as cócegas. O corpo, portanto, pode se tornar *habitudo*¹⁵² a um específico movimento físico, se conformar a um certo impacto dos espíritos animais, mas ainda assim permanecer bastante sensível a outros estímulos desencadeados por uma movimentação diferente, ainda que próxima, dos espíritos animais.

Dessa maneira, a admiração, conforme o artigo 70, enquanto uma paixão, se fundamenta igualmente em um certo movimento dos espíritos animais, no caso, “que são dispostos por essa impressão [de um objeto raro e extraordinário] a tender com grande força ao lugar do cérebro onde ela se encontra, a fim de fortalecê-la e conservá-la aí.”¹⁵³. Por esse meio a alma é então levada, inclinada, pela admiração, a fixar sua atenção sobre o objeto a ser conhecido. Além disso, o movimento dos espíritos implica igualmente “os músculos destinados a reter os órgãos dos sentidos na mesma situação em que se encontram, a fim de que seja ainda mantida por eles, se por eles foi formada.”¹⁵⁴. Mantida a mesma configuração muscular por alguns instantes, no caso, a mesma situação que

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 246.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 255.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 255.

¹⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 255.

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 256.

¹⁵² Como veremos essa posição cartesiana é fundamental para o conceito de *hábito*.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 255.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 255.

dispara a admiração, e com a fixação da correspondente representação sobre o cérebro é, assim, viável facilitar o processo de conhecimento por parte do sujeito que se debruça e volta sua atenção sobre um certo objeto alvo.

Como enfatiza o artigo 71, na admiração não há “qualquer mudança no coração e no sangue, como acontece com outras paixões.”¹⁵⁵. Entretanto, isso não significa que os espíritos animais não tenham importância alguma na admiração, como foi discutido no artigo 70. A questão cardeal é que na admiração não é nem o *bem* e nem o *mal* do corpo que são os elementos centrais, “mas só o conhecimento da coisa que se admira, [logo] ela não se relaciona ao coração e ao sangue, dos quais depende todo o bem do corpo, mas apenas ao cérebro, onde ficam os órgãos dos sentidos que servem a esse conhecimento.”¹⁵⁶. A meta em pauta é cognitiva, intelectual, ou seja, volta-se para estudar, descobrir, o que é o objeto alvo da curiosidade, que é admirado. Em si mesmo tal saber é *neutro*, o que explica a admiração ser uma paixão sem qualquer outra contrária, como ocorre, por exemplo, com a alegria e a tristeza. O ponto em exame é entender, compreender, o *objeto por si mesmo*. No entanto, nada impede também que a continuidade dessa avaliação, em um momento subsequente, viabilize que se descubra qual o sentido, *bom* ou *ruim*, da relação que apresentamos com tal objeto, que nos interroga, nos provoca.

A admiração, conseqüentemente, é um primeiro instante de abertura para algo que é registrado, reconhecido, como diferente, seja externo, seja interno ao próprio pensamento. Como veremos, a própria alma, o próprio pensamento, pode se autoafetar, encontrando um objeto que não necessariamente é físico, ainda que em um período inicial possa ter sido experienciado enquanto tal, como um corpo. A admiração, tomada como uma paixão, é, dessa maneira, alicerçada sobre o cérebro e relativa ao movimento dos espíritos animais através dos poros cerebrais. Não inclui ou mobiliza o coração e o sangue, como as demais paixões, mas isso também não significa que não possa estar associada a elas ou que não seja bastante intensa, pelo contrário.

Como Descartes assinala, no artigo 72, a admiração retira sua força da surpresa da alma, ou seja, da inesperada “e inopinada ocorrência da impressão que modifica o movimento dos espíritos, surpresa que é própria e particular a esta paixão; de sorte que, quando se encontra em outras, como costuma encontrar-se em quase todas e aumentá-las,

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 255.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 255.

é porque a admiração está unida a elas.”¹⁵⁷. O movimento dos espíritos animais é alterado de maneira marcante pela admiração, súbita e fortemente. A repercussão dela sobre o cérebro e os músculos, no que se refere ao campo físico, é determinante e como que um ponto de inflexão sobre quem está sob sua influência, não se trata, portanto, de um encadeamento mais brando ou fraco apenas em virtude da exclusão do coração e do sangue. Posto que “a sua força depende de duas coisas, a saber, da novidade e do fato de o movimento que a causa possuir, desde o começo, toda a sua força.”¹⁵⁸. Desde sua origem a admiração mobiliza um movimento potente e que se diferencia de paixões cuja progressão é mais gradual, visto que “tal movimento produz mais efeito do que aqueles que, sendo de início fracos e só crescendo pouco a pouco, podem ser facilmente desviados.”¹⁵⁹.

Descartes ainda ressalta, no artigo 75, que a importância maior da admiração é nos ajudar a “aprender e a reter em nossa memória coisas que dantes ignorávamos; pois só admiramos o que nos parece raro e extraordinário.”¹⁶⁰. A paixão da admiração, assim, contribui para que nós possamos ser menos ignorantes e nos inclinemos ao caminho do conhecimento. E seu estatuto, como nos lembra Renault, é único dentre as outras paixões, visto que todas elas “podem servir-nos para notar as coisas que parecem boas ou más, mas só dispomos da admiração para as que parecem tão-somente raras.”¹⁶¹.

Apesar de seus benefícios, o principal problema da admiração, conforme o artigo 76, é nos levar a admirar tudo e qualquer coisa, indistintamente, algo que “pode subtrair inteiramente ou perverter o uso da razão.”¹⁶². Este problema pode evoluir até se tornar um *hábito*¹⁶³ ruim e que nos atrapalha, como o filósofo argumenta no artigo 78, nos fazendo admirar qualquer coisa, indiscriminadamente, somente pelo seu estatuto de novidade¹⁶⁴. Qual a solução para esse grave risco, a perda da razão? A sugestão cartesiana, novamente no artigo 76, é a de que a admiração pode ser facilmente substituída “por uma reflexão e atenção particulares, a que a nossa vontade sempre pode obrigar nosso entendimento quando julgamos que a coisa que se apresenta vale a pena”.¹⁶⁵. Assim, se

¹⁵⁷ Cf. Ibid., p. 255.

¹⁵⁸ Cf. Ibid., p. 255.

¹⁵⁹ Cf. Ibid., p. 255.

¹⁶⁰ Cf. Ibid., p. 256.

¹⁶¹ Cf. Ibid., p. 256.

¹⁶² Cf. Ibid., p. 256.

¹⁶³ O conceito de *hábito* será extensamente trabalhado nos capítulos 4, 5 e 6 desta dissertação, por isso as alusões a esta categoria, a seguir, serão breves e pretendem apenas situar o argumento cartesiano.

¹⁶⁴ Cf. Ibid., p. 257.

¹⁶⁵ Cf. Ibid., p. 257.

em um momento inicial a admiração é responsável por nos inclinar ao saber, ao conhecimento, ela pode se tornar algo próximo de um *vício*, se for excessiva. Em todo caso, após adquirirmos o *hábito*, este sim bom, de fazer uma *reflexão e destinar uma atenção* específica para aquilo que de fato *vale a pena*, podemos diminuir a relevância da admiração enquanto uma paixão, a nossa dependência dela.

Por conseguinte, cabe enfatizar que, em que pese toda a sua importância enquanto *paixão intelectual*, como afirma Alquié, a admiração permanece como uma *paixão* e, dessa forma, suscetível aos desregramentos do corpo, a impactar a alma negativamente. A resposta de Descartes para este possível problema, por sua vez, encontra amparo tanto no conceito de *hábito* quanto no de *bem julgar*, os quais ocupam papel central também para a solução do excesso de outras paixões, como veremos nos capítulos seguintes. Cumpre então agora analisar quais as vicissitudes e impasses das demais *paixões primitivas*.

2.3 – O que são as paixões de *alegria* e de *tristeza*?

Após o desvelamento do objeto, seu reconhecimento enquanto tal, a partir do trabalho engendrado pela admiração, por exemplo, é possível que cada um se posicione diante do que foi encontrado, conhecido. E essa tomada de posição, sob o prisma das paixões, do corpo, depende de outras duas, a saber, da *alegria*¹⁶⁶ e da *tristeza*¹⁶⁷. Segundo o artigo 61, a *alegria* e a *tristeza* podem ser compreendidas do seguinte modo: “a consideração do bem presente excita em nós a *alegria*, a do mal, a *tristeza*, quando é um bem ou um mal que nos é representado como nosso.”¹⁶⁸. Nesse cenário, o objeto que antes foi conhecido a partir do esforço da admiração pode ser visto ou como um *bem* ou como

¹⁶⁶ Consoante o artigo 99, apenas sobre os aspectos *físicos*, na *alegria* se nota que, como ressalta Descartes, “o pulso é igual e mais rápido que de ordinário, mas que não é tão forte ou tão grande como no amor; e que se sente um calor agradável que não fica apenas no peito, mas se espalha também por todas as partes externas do corpo, com o sangue que para lá afluí em abundância; e que no entanto se perde às vezes o apetite, porque a digestão se faz pior do que de costume.” (Cf. *Ibid.*, p. 264 - 265).

¹⁶⁷ De acordo com o artigo 100, no que se refere aos elementos *físicos*, na *tristeza* se percebe que, como aponta Descartes, “o pulso é fraco e lento, e que sentimos em torno do coração como laços, que o apertam, e pedaços de gelo que o gelam e comunicam sua frialdade ao resto do corpo; e que, apesar disso, não se deixa de ter por vezes bom apetite e sentir que o estômago não deixa de cumprir o seu dever, contanto que não haja ódio misturado à *tristeza*.” (Cf. *Ibid.*, p. 265).

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 253.

um *mal*, conforme se mostrar benéfico ou maléfico, como será explicitado pelos artigos seguintes.

Em primeiro lugar, consoante o artigo 91, a alegria é definida como “uma agradável emoção da alma, na qual consiste o gozo que ela frui do bem que as impressões do cérebro lhe representam como seu.”¹⁶⁹. A alegria e a tristeza correspondem, respectivamente, a uma emoção agradável ou desagradável que a alma pode receber de seu contato com o objeto. No caso da alegria, Descartes também ressalta “que é nessa emoção que consiste o gozo do bem; pois, com efeito, a alma não recebe nenhum outro fruto de todos os bens que possui; e, enquanto não extrai deles nenhuma alegria, pode-se dizer que não os desfruta mais do que se não os possuísse de modo algum.”¹⁷⁰. Esse usufruto, no original *jouissance*¹⁷¹, do bem é o único proveito, no que consiste toda a satisfação que a alma pode obter daquilo que lhe pertence, dos seus bens. Mais do que isso, sem a alegria é como se a alma não tirasse qualquer benefício daquilo que ela possui. É a partir da repercussão de que o *bem* vivido nessa relação com o objeto *nos pertence*, ou seja, da experiência de que a origem desse *bem* reside em algo que é *nosso*, que se torna viável o seu gozo, o seu uso, enfim, o seu proveito enquanto tal, como um objeto de alegria que impacta a alma.

Além disso, não é desprezível o fato de Descartes sustentar que *a alma não recebe nenhum outro fruto de todos os bens que possui*. A própria composição entre a alma e o corpo perderia boa parte de seu sentido sem a alegria, ao menos no que se refere à alma, visto que nesse quadro ela não sentiria qualquer ganho ou proveito do fato de se encontrar unida a um corpo. Logo, se tornaria ainda mais difícil compreender de que modo ambos, corpo e alma, podem estar unidos na experiência humana diária de cada pessoa. Nos parece então que Descartes procura, por meio da paixão da alegria, apontar quais as benesses dessa ligação, bem como o modo como a união dessas duas substâncias distintas pode ser vivida concretamente por cada um. Esforço que tenta elucidar como ocorre a união da alma e do corpo na prática. Como afirma Gueroult, em *Descartes selon l'ordre des raisons, tome 2*, a alegria é um dos pontos que afasta Descartes dos estoicos, aproximação que muitos realizam apressadamente, pois:

Trata-se de satisfazer uma alma que não é a de um anjo, mas que, enraizada num corpo, é entendimento apenas parcialmente puro. Esta

¹⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 262.

¹⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 262.

¹⁷¹ AT, XI, p. 396.

Alma não poderia obter todo o seu contentamento possível se quisesse deliberadamente deixar de lado as satisfações da natureza composta para se satisfazer unicamente com as alegrias do pensamento puro. A razão exige, portanto, que se dê lugar aos prazeres provenientes do corpo: porque se trata, mais uma vez, apenas da plenitude da satisfação (GUEROULT, 1953, 227 - 228).

A união da alma e do corpo acarreta, como uma de suas consequências, que a alma tenha a experiência de uma alegria que não é intelectual, que não é oriunda, pelo menos não isoladamente, do entendimento. É preciso conceder a Gueroult que, com efeito, a alma humana não é *angelical* e sim ligada a um *corpo* que apresenta uma experiência de alegria cujo estatuto não pode ser intrinsecamente mau, danoso. Ou Deus não seria soberanamente bom, e, dado que em Descartes ele é nosso criador, nos teria feito para sofrer, ideia que é frontalmente recusada, por exemplo, na *Meditação III*¹⁷². Logo, cabe compreender essa *experiência corporal alegre* por parte do ser humano e não a evitar ou a rejeitar como contraditória. Este ponto ficará ainda mais explícito quando discutirmos mais diretamente a relação de Descartes com o estoicismo.

Não obstante, Descartes também realiza uma importante distinção entre a alegria que é uma *paixão da alma* vivida a partir do contato da alma com o corpo, por meio do movimento dos espíritos animais e aquela alegria que é uma *emoção interior da alma*, puramente *intelectual*. Esta última é resultado da própria ação da alma sobre si mesma e é aquilo em que “consiste o gozo que ela [alma] frui do bem que seu entendimento lhe representa como seu.”¹⁷³. Novamente, trata-se do usufruto de um objeto, de um bem, mas desta vez de um que não é corpóreo ou físico.

Apesar disso, tal alegria intelectual engendra também uma reação física, devido ao papel da *imaginação*, que “não deixa de provocar incontinenti alguma impressão no cérebro, da qual se segue o movimento dos espíritos que excita a paixão da alegria.”¹⁷⁴. Embora distintos de direito, o corpo e a alma estão de fato unidos e para entender sua interação diante de uma *emoção interior da alma*, no caso, da alegria, Descartes se vale do conceito de *imaginação*. Esta emerge como uma categoria capital para a compreensão de como esse processo, a interação da alma e do corpo, se concretiza. Pois é em função da *imaginação* que algo notadamente intelectual pode igualmente apresentar uma contrapartida corporal. Brevemente, cabe lembrar que a imaginação se vale das

¹⁷² DESCARTES, 1973, p. 107 - 121.

¹⁷³ Cf. Ibid., p. 262.

¹⁷⁴ Cf. Ibid., p. 262.

impressões corpóreas, dos sentidos, enquanto uma atividade do pensamento¹⁷⁵. Compete ainda questionar se o contrário também não poderia ser verdade, se um influxo do corpo poderia igualmente mobilizar a alma por meio da imaginação, questão a que voltaremos mais adiante, ao abordarmos o *hábito*.

Por outro lado, a tristeza se caracteriza, de acordo com o artigo 92, por ser “um langor desagradável no qual consiste a incomodidade que a alma recebe do mal, ou do defeito que as impressões do cérebro lhe representam como lhe pertencendo.”¹⁷⁶. A tristeza versa, assim, sobre a finitude humana, uma vez que nos dispõe a reagir aos nossos próprios limites, experienciados como um *mal*. Se na alegria o objeto pode encetar um impacto positivo sobre o sujeito, cujo usufruto é vivido como a paixão da alegria, na tristeza se dá o oposto.

Em outros termos: na alegria, ocorre um *acréscimo* ao *estado atual* do composto alma e corpo que é obtido a partir da fruição de um *bem* identificado como pertencente ao sujeito; por sua vez, na tristeza, emerge a constatação ou de um *decréscimo* ou de uma *ausência* operante no *estado presente* do ser humano. No âmbito da tristeza, pouco importa se sua causa é propriamente um mal ou um defeito qualquer, pois o que está em pauta é a própria experiência humana acerca da *negatividade*, da percepção de que não somos onipotentes e de que nossa condição é *intrinsecamente finita*¹⁷⁷. Portanto, por meio dessa paixão tomamos consciência dos limites de nossa condição de seres criados.

Ademais, Descartes afirma que “há também uma tristeza intelectual que não é a paixão, mas que quase nunca deixa de acompanhá-la.”¹⁷⁸. Da mesma forma que na alegria, há uma tristeza que é uma *emoção interior* da alma causada por ela mesma e que é inteiramente intelectual, resultado de um *mal* ou *defeito* que é apresentado à alma não pelo movimento dos espíritos animais, mas pela própria atividade do entendimento. Descartes também enfatiza que quase nunca essa tristeza intelectual deixa de acompanhar a tristeza que é uma paixão causada pelo corpo. Pois, de modo correlato ao que foi

¹⁷⁵ Conforme a sua distinção do intelecto na *Meditação VI* (Cf. *Ibid.*, p. 138 - 139) ou ao exemplo do pedaço de cera na *Meditação II* (Cf. *Ibid.*, p. 104 - 106).

¹⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 262.

¹⁷⁷ Compete indicar que este ponto é crucial para a continuidade da nossa pesquisa, no âmbito do doutorado. Posto que, talvez, se desenhe em Descartes um *pensamento do negativo*. Como aponta Merleau-Ponty, em *Partout et nulle part*: “Descartes vislumbrou, em um lampejo, a possibilidade de um *pensamento negativo*.” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 242, *itálico nosso*). Consideramos que esta é, com efeito, uma importante *hipótese* a ser investigada na pesquisa de doutorado, na medida em que apresenta desdobramentos que, até onde foi possível verificar na pesquisa de mestrado, foram pouco discutidos a respeito da obra cartesiana. Uma vez que a fortuna crítica, em suma, enfatiza geralmente a ideia de *infinito positivo*, ao invés de *negativo*, como uma chave de leitura da filosofia de Descartes (Cf. MERLEAU-PONTY, 1991, p. 163; Cf. RODIS-LEWIS, 1979, p. 42).

¹⁷⁸ DESCARTES, 1973, p. 262.

mencionado sobre a alegria, mais uma vez essa *emoção interior* da alma, agora uma tristeza intelectual, pode igualmente mobilizar a *imaginação*.

Nesse contexto, ao longo do artigo 93, Descartes desenvolve algumas consequências implicadas no conhecimento ou desconhecimento daquilo que *causa* a alegria e a tristeza¹⁷⁹. A começar pelo fato de que quando o que desperta uma *paixão da alma*, devido à modificação do curso dos espíritos animais promovida pela imaginação, como anteriormente descrevemos, é uma *emoção intelectual*, uma *emoção interior* da alma, sua *causa* é conhecida clara e distintamente, ou seja, tal *causa* surge como “assaz evidente”¹⁸⁰. Isso decorre do fato de que essa *emoção interior* depende justamente do trabalho da razão, que apresenta clara e distintamente à alma algo que a alegra ou entristece. Cumpre sublinhar que um dos corolários éticos disso, de se saber exatamente a *causa* da *paixão*, é que podemos iniciar um processo de descoberta e investigação daquilo que nos alegra ou entristece.

O desdobramento ético desse argumento, assim, é próximo daquele presente quando discutimos a *paixão da admiração*. Com a diferença de que aqui o impulso inicial desse trabalho reflexivo da alma não é propriamente uma *paixão*, como ocorre com a admiração, mas sim uma *emoção intelectual, interior* à alma, baseada no conhecimento claro e distinto de que aquilo a causar nossa *emoção interior* merece ser compreendido para que possamos viver melhor, com alegria. Dessa maneira, pode vir a ser possível a construção de uma posição adequada, de um ponto de vista prático, com base no uso do intelecto, diante dessa *emoção intelectual*. Tal ponto será de suma importância para pensarmos alguns aspectos do *desejo generoso*, a ser adquirido e exercido por meio do *hábito*, como aprofundaremos mais adiante. Mas vale destacar ainda que, como observa Kambouchner, sobre as *paixões da alma*, em *L’homme des passions*:

No entanto, é evidente que não se trata, com esta comodidade ou nocividade, de uma qualidade que poderia ser “realmente” atribuída, a título de modo ou maneira de ser, ao próprio objeto considerado como uma substância. Uma tal qualificação tem apenas significado subjetivo; ela exprime uma relação entre nós e o objeto; e se o objeto pode ser chamado de causa de nossa *paixão*, na medida em que sua presença ou sua representação excita em nós esta *paixão*, ele não pode determiná-la absolutamente por si mesmo. A qualidade [do objeto] em questão é tão irreal que pouco importa se foi verificada em uma experiência realizada ou repetida: para que exista *paixão*, bastará, do lado do objeto, que este objeto *nos pareça* (“nos seja representado como”) conveniente ou

¹⁷⁹ Cf. Ibid., p. 262 - 263.

¹⁸⁰ Cf. Ibid., p. 262.

nocivo a nosso respeito, por mais falsa que essa aparência possa ser (KAMBOUCHNER, 1995a, p. 258).

Em contraponto às *emoções intelectuais* da alma, de suas *emoções interiores*, no caso das *paixões da alma*, que são relativas ao impacto do corpo sobre a alma, não importa se o objeto é efetivamente, é realmente, *bom* ou *ruim* de verdade. Esta é uma questão menor para o desencadeamento da alegria ou da tristeza enquanto *paixões da alma*, como discute Kambouchner. O ponto principal é o objeto *nos parecer* benéfico ou nocivo. É evidente, porém, que em uma etapa posterior a alma, no uso do seu intelecto, pode averiguar se este objeto, ao se mostrar a causa de uma alegria ou de uma tristeza, é mesmo apropriado, uma causa adequada, correta, da paixão em exame. Entretanto, este trabalho é *posterior* e o efeito, o impacto, destas paixões sobre nós ocorre independentemente deste esforço do entendimento.

E é exatamente este o ponto que Descartes assinala na continuidade do artigo 93, no qual admite que podemos nos sentir “tristes ou alegres sem que possamos tão distintamente advertir o bem ou o mal que são suas causas, a saber, quando este bem ou este mal provocam suas impressões no cérebro sem o intermédio da alma”¹⁸¹. Nem sempre a tristeza ou a alegria tem a sua *causa* conhecida e, nessas circunstâncias, não sabemos a origem do que nos impacta, alegra ou entristece. O motivo desse ocultamento pode ser: desde a *causa* da paixão pertencer somente ao corpo e, nesse quesito, ocorrer à revelia da alma, sem o seu assentimento ou saber¹⁸²; até a *causa* pertencer sim à alma, mas ela não a considerar “como bem ou mal, mas sob outra forma qualquer, cuja impressão está unida à do bem e do mal no cérebro”¹⁸³.

Respectivamente, no primeiro caso, Descartes reserva um espaço para *fenômenos mentais que escapam* à razão humana, isto é, o filósofo retoma a ideia de que certos pensamentos relativos à união da alma e do corpo são obscuros e confusos, pelo menos inicialmente, ainda que possam vir a ser conhecidos com clareza e distinção depois. É esse o caso das paixões que tendo por origem apenas o corpo impactam a alma sem que esta necessariamente conheça aquilo que as desencadeou. Cabe enfatizar que isso não impede a alma, em um momento posterior, de ao menos tentar descobrir o que lhe acontece, quer por meio do que a ciência já estabeleceu, quer a partir de um estudo cuidadoso da questão.

¹⁸¹ Cf. Ibid., p. 262 - 263.

¹⁸² Cf. Ibid., p. 263.

¹⁸³ Cf. Ibid., p. 263.

Um exemplo disso consta no artigo 94, em que o filósofo ressalta a sensação de alegria quando o tempo está ameno. Pois, defende Descartes, “quando gozamos de plena saúde e o tempo é mais sereno do que de costume, sentimos em nós um contentamento que não provém de nenhuma função do entendimento, mas somente das impressões que o movimento dos espíritos provoca no cérebro”¹⁸⁴. O prazer proveniente das sensações do corpo, nessas condições, é tão recorrente que sem percebermos se torna *habitual*¹⁸⁵, e, mesmo na ausência de um pensamento detido a seu respeito, nos sentimos alegres. De modo análogo, o contrário também é verdade, nos entristecemos “quando o corpo está indisposto, embora não saibamos que ele o esteja. Assim, o prazer dos sentidos é seguido de tão perto pela alegria, e a dor pela tristeza, que a maioria dos homens não os distingue de modo algum”¹⁸⁶.

De qualquer modo, a existência de tais *fenômenos associativos* remetem ao fato de as impressões do cérebro não serem totalmente organizadas *a priori*. Em outras palavras, a maneira segundo a qual os espíritos animais se movem e geram efeitos no nosso corpo não é inequivocamente determinada desde o princípio, seja em função da anatomia humana, seja pelo concurso da ação divina enquanto sua causa. Abre-se, mais uma vez, a chance de podermos intervir nessas ligações¹⁸⁷, bem como se explicam episódios, comportamentos, idiossincráticos ou singulares.

Um exemplo disso, desses *fenômenos associativos*, consta no artigo 95, em que o filósofo analisa o motivo pelo qual os jovens costumam sentir prazer em arriscar-se em “grandes perigos, embora não esperem daí qualquer proveito ou qualquer glória”¹⁸⁸. Essa atitude intrépida decorre, para Descartes, do pensamento de que encarar tal adversidade “provoca em seus cérebros uma impressão que, unida àquela que poderiam formar se pensassem que é um *bem* sentir-se bastante corajoso, bastante feliz, bastante destro ou bastante forte, para se arriscar a tal ponto, é causa de que obtenham prazer disso.”¹⁸⁹. Não

¹⁸⁴ Cf. Ibid., p. 263.

¹⁸⁵ Novamente, o conceito de *hábito*, que descreveremos nos próximos capítulos, é incontornável para a plena compreensão do *Tratado das paixões*. Vale pontuar que, embora Descartes não indique o conceito de *hábito* explicitamente no artigo 94, o filósofo comenta sobre os efeitos do *costume*, daquilo que, em outros termos, se torna *habitual* em nós. Como descrito pelo artigo 44, essas explicações remetem a arranjos entre a alma e o corpo que se articulam a partir das experiências de vida de cada ser humano, uma vez que tais ligações se alteram “conforme a natureza ou o hábito tenham diversamente unido cada movimento da glândula a cada pensamento.” (Cf. Ibid., p. 243). Convém ainda lembrar que, de acordo com o artigo 31, a *glândula pineal* seria a responsável pelo contato entre a mente e o corpo (Cf. Ibid., p. 238 - 239).

¹⁸⁶ Cf. Ibid., p. 263.

¹⁸⁷ Esse ponto é cardeal para o conceito de *hábito*, ou seja, a possibilidade de uma *reorganização das paixões*.

¹⁸⁸ Cf. Ibid., p. 264.

¹⁸⁹ Cf. Ibid., p. 264, itálico nosso.

é a atribuição em si mesma que é um *bem*, mas sim a resultante do arranjo de duas impressões cerebrais distintas, a saber: a do risco vivido; com a da coragem ou da força, por exemplo. Estas últimas é que, sim, são características por si próprias *positivas* e cuja fruição é um *bem* para quem as reconhece como suas. Logo, é o conjunto dessa ligação, constituída tanto pela impressão cerebral de um *bem* quanto pela da experiência aventurosa, que é capaz de causar alegria ao sujeito, posto que ambas passam a fazer efeito juntas.

De outra parte, Descartes ainda destaca que “o contentamento que sentem os velhos quando se lembram dos males que sofreram provém de que eles se representam ser um *bem* o fato de terem podido, apesar de tudo, subsistir.”¹⁹⁰. Trata-se do mesmo processo, semelhante ao já descrito, pois não é a lembrança dos males passados em si mesma que enseja uma alegria a quem tem idade avançada, mas sim a ligação das impressões cerebrais desta memória com a de um *bem*. No caso, o *bem* de ter sido viável sobreviver às mazelas da vida.

De qualquer maneira, nos dois exemplos, Descartes postula uma provável combinação de impressões no cérebro para explicar como algo que não é por si próprio um *bem* pode vir, ainda assim, a acarretar uma alegria ou uma tristeza. Não obstante, não são apenas as paixões de alegria e de tristeza que compõem essas combinações de impressões no cérebro, elas se articulam também às paixões de amor e de ódio, como nós veremos a seguir. Por fim, vale ainda reforçar a importância da *compreensão* por parte da alma do objeto que dispara a sua alegria e a sua tristeza, ou seja, é fundamental verificar como a alma *entende a sua relação* com os objetos que despertam as suas paixões. Nesse sentido, também é de grande relevância pensar em como nos *habitamos* com certas comodidades e incomodidades. Estes pontos serão retomados quando abordarmos o *desejo na generosidade* e são basilares para a sua discussão.

2.4 – O que são as paixões de *amor* e de *ódio*?

Não apenas nos posicionamos diante do objeto por meio da alegria e da tristeza como, na medida em que reconhecemos que nossa relação com ele é boa ou má, sentimos

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 264, itálico nosso.

por este objeto *amor*¹⁹¹ ou *ódio*¹⁹². E estes, por seu turno, no artigo 56, são definidos da seguinte forma: “quando uma coisa se nos apresenta como boa em relação a nós, isto é, como nos sendo conveniente, isso nos leva a ter amor por ela; e, quando se nos apresenta como má ou nociva, isso nos incita ao ódio.”¹⁹³. Ora, é necessário então ponderar com mais atenção como podemos descobrir se o objeto nos é benéfico ou não e Descartes pensa essa questão a partir de duas perspectivas: o corpo e a alma.

Apesar de continuar a existir a possibilidade do amor e do ódio serem propriamente intelectuais, ou seja, não relativos aos movimentos do corpo e sim à alma, o *Tratado das paixões* procura justamente detalhar como operam as paixões da alma, o impacto do corpo sobre ela. E, no que se refere à alma, segundo o artigo 137, o uso natural das paixões “é incitar a alma a consentir e a contribuir nas ações que podem servir para conservar o corpo ou para tomá-lo de alguma forma mais perfeito; e nesse sentido a *tristeza* e a *alegria* são as duas primeiras a serem empregadas.”¹⁹⁴. De outro modo, sem as paixões, a alma não pode saber o que beneficia ou prejudica o corpo¹⁹⁵.

Entretanto, do ponto de vista da alma, conforme o artigo 139, “o amor e o ódio provêm do conhecimento e precedem a alegria e a tristeza, exceto quando essas duas últimas tomam o lugar do conhecimento, de que são espécies.”¹⁹⁶. Como vimos pela definição do artigo 56, existe um *saber* sobre o objeto em operação no amor e no ódio, um *conhecimento* sobre a coisa que fundamenta uma inclinação terna ou aversiva frente a ela. Logo, o amor e o ódio emergem como as primeiras paixões quando estas são analisadas sob a perspectiva da alma, daquilo que pauta a sua ação, salvo quando a alegria e a tristeza são *intelectuais* e, assim, também fonte de conhecimento, como vimos ao abordar essas duas paixões.

E existiriam, em resumo, duas vias para determinarmos quais paixões são tomadas como ponto de partida para nossa atitude, reação ou posição diante dos objetos: ou

¹⁹¹ De acordo com o artigo 97, estritamente do ponto de vista *físico*, Descartes assevera que, “no amor, quando está só, isto é, quando não se acha acompanhado de qualquer intensa alegria, ou desejo, ou tristeza, que o batimento do pulso é igual e muito maior e mais forte que de costume; que se sente um doce calor no peito, e que a digestão dos alimentos se faz mui prontamente no estômago, de modo que essa paixão é útil para a saúde.” (Cf. *Ibid.*, p. 264).

¹⁹² Segundo o artigo 98, somente quanto aos elementos *físicos*, Descartes assinala que, “ao contrário, no ódio, que o pulso é desigual e mais fraco, e amiúde mais rápido; que se sentem frialdades entremescladas de certo calor áspero e picante no peito; que o estômago deixa de cumprir sua função e tende a vomitar e rejeitar os alimentos ingeridos, ou ao menos a corrompê-los e a convertê-los em maus humores.” (Cf. *Ibid.*, p. 264).

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 252.

¹⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 276.

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 276.

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 277.

predomina nesse processo o *entendimento*; ou é premente informar a alma acerca da *experiência do corpo*. No primeiro caso, é marcante como a alma registra e conhece os objetos de sua afeição, de amor e de ódio. No segundo caso, prepondera a necessidade da alma ser advertida sobre o corpo com o qual se encontra unida, quanto ao que é benéfico ou prejudicial a este corpo. Como enfatiza Jean-Marie Beyssade, em *Études sur Descartes*:

No que diz respeito ao corpo, a alegria e a tristeza ocorrem antes do amor e do ódio (*Paixões* II, 137) (...). E elas “ocupam o lugar do conhecimento”: pois a alma é imediatamente advertida das coisas que prejudicam o corpo apenas pelo sentimento que ela tem da dor, que produz nela antes de tudo a paixão da tristeza; e das coisas úteis para o corpo apenas por algum tipo de cócegas, o que excita nela a alegria. A gênese, a ordem, as próprias definições (do ódio pelo “que causa essa dor”, do amor pelo “que se acredita ser a causa” das cócegas e da alegria) são assim invertidas em uma forma de afetividade e em outra. E, no entanto, nesta vida, essas duas afetividades se acompanham. Não é possível nem desejável fazer desaparecer as paixões e Descartes sempre se defendeu vigorosamente desse projeto que [ele] atribui aos estoicos: a *apatheia*, a insensibilidade, não é seu objetivo (BEYSSADE, 2001, p. 345).

Mais uma vez é importante diferenciar Descartes dos estoicos, visto que para o primeiro não é um problema a sensação ocupar o lugar do conhecimento no que se refere ao corpo. E, mais ainda, essa articulação entre a alegria e o amor, entre a tristeza e o ódio, como destaca Beyssade, acarreta consequências cognitivas: odiamos aquilo que nos entristece; amamos aquilo que nos alegra. Ora, a única explicação possível para isso é que a alma também conhece por meio de seu corpo. Se, quanto à alma, o amor e o ódio, nos termos do artigo 139, precedem a alegria e a tristeza, isso não implica em sua substituição ou anulação. Pois quando a alegria e a tristeza são intelectuais, no âmbito da alma, elas podem vir antes do amor e do ódio, como comenta Descartes na própria sequência do artigo 139. Isso se deve ao fato de que após ser informada sobre o que a alegra e a entristece, por exemplo, a alma passa a conhecer melhor a *conveniência* ou *inconveniência* do objeto. Portanto, nos casos em que a alegria e a tristeza são despertadas primeiro, isto é, quando o corpo está em questão, o impacto do corpo sobre a alma pode converter-se em conhecimento posteriormente. Por meio desse saber proveniente da alegria e da tristeza, do corpo, a alma pode então se posicionar, seja amorosamente, seja com ódio, frente ao objeto físico com o qual se relaciona. Afinal, como comenta

Beysade, amor e alegria, ódio e tristeza, em que pesem suas distinções de direito, se mostram na prática juntos, se acompanham.

Cabe ressaltar ainda que Descartes explicitamente aborda tais imbricações operantes na combinação das paixões, em sua concatenação, em carta a Chanut de 1º de fevereiro de 1647, na qual comenta que a primeira paixão da alma “foi a alegria, porque só é verossímil¹⁹⁷ que a alma tenha sido colocada no corpo quando estava bem disposta, e, se estava assim bem disposta, isso naturalmente nos dá alegria.”¹⁹⁸. Ademais, neste momento, o corpo também teria de dispor da matéria que lhe serve de alimento necessário à vida e, devido a isso, seria então natural que “a alma, juntando-se à nova matéria, tivesse por ela algum amor; como também, depois, se acontecesse que faltasse esse alimento, a alma se entristeceria. E se surgisse outro em seu lugar que não fosse adequado para alimentar o corpo, ela o odiaria.”¹⁹⁹. Logo, a sequência na *origem* das paixões, quando observamos a experiência da união da alma e do corpo, seria: alegria; amor; tristeza; e ódio.

Diante disso, compete questionar: o que pode explicar as diferentes posições cartesianas quanto à etiologia das paixões, que ora apresenta um conjunto de paixões como iniciais, ora outro? Talvez a resposta para essa oscilação se encontre no critério adotado por Descartes para estabelecer sua genealogia: o corpo; a alma; e o início da vida. A alternância, porém, é coerente, em função do dualismo substancial do sistema cartesiano. Dado que, por exemplo, as prioridades do corpo não são as mesmas das da alma, e vice-versa. Além do fato das duas substâncias serem em tudo, de direito, independentes entre si. Todavia, na prática, ambas se encontram unidas e, ao que tudo indica, é sobre sua composição que versa a carta a Chanut supracitada, em que Descartes volta-se para o princípio da vida, ou seja, para a experiência prática, factual, do composto alma-corpo. Dessa forma, as diferentes posições cartesianas tornam-se coerentes com as exigências de cada perspectiva examinada e destacam ora o corpo, ora a alma, ora a união dos dois.

Por fim, o filósofo não descarta exatamente o uso da admiração como preâmbulo do desvelamento do sentido da nossa relação com as coisas, se estas nos são boas ou más,

¹⁹⁷ É preciso aqui recordar a ideia de um Deus *bom e veraz*, nos termos da *Meditação III* (Cf. *Ibid.*, p. 107 - 121), e a união da alma e do corpo, conforme a *Meditação VI* (Cf. *Ibid.*, p. 137 - 150). Nestes termos, Deus não uniria o corpo e a alma por ser leviano, mas sim em nome de um *bem*. Portanto, é coerente, plausível, que a união de ambos se dê quando os dois estejam bem dispostos, como Descartes argumenta.

¹⁹⁸ AT, IV, p. 604 - 605.

¹⁹⁹ AT, IV, p. 605.

mas sublinha, no artigo 56, que “todas as paixões precedentes [derivadas da admiração] podem ser excitadas em nós sem que percebamos de modo algum se o objeto que os provoca é bom ou mau.”²⁰⁰. A admiração em si mesma convoca nossa atenção para o objeto de nossa curiosidade, nos incita a investigá-lo, mas não necessariamente a determinar se a coisa é boa ou má para nós. Este último é um movimento posterior que pode ou não vir a se dar, logo, não é inerente à admiração buscar estabelecer se algo nos é bom ou mau, o foco é outro, é conhecer por si próprio o objeto alvo de nossa curiosidade. Apesar disso, nada impede também que após esse primeiro passo não possamos buscar compreender nossa relação com a coisa que descobrimos.

Por outro lado, é no artigo 79 que Descartes aprofunda a definição de amor e de ódio. A começar pela caracterização da paixão do amor, o qual pode ser conceituado como “uma emoção da alma, causada pelo movimento dos espíritos, que a incita a juntar-se por *vontade* aos objetos que lhe aparecem como sendo *convenientes*.”²⁰¹. Conforme nos lembra Rodis-Lewis, na edição do tratado com suas notas e comentários²⁰², a noção de que o amor se refere a uma comunidade, a uma reunião, de pessoas que se aproximam como consequência de sua própria vontade, é uma fórmula tradicional e já operante, por exemplo, tanto em Aristóteles, na *Retórica*, quanto em Tomás de Aquino, na *Suma teológica*. De qualquer modo, esta definição também se vale do arcabouço conceitual cartesiano e isso exige, por exemplo, que o estatuto daquilo que é amado seja conhecido previamente a partir do intelecto ou do corpo, como descrito anteriormente.

Cabe ressaltar ainda, de acordo com o artigo 80, o que Descartes procura indicar quando adota a expressão *unir-se voluntariamente*, ou *juntar-se por vontade*: ele afirma se tratar “do *consentimento* pelo qual nos consideramos presentemente unidos com o que amamos, de sorte que *imaginamos* um todo do qual pensamos constituir apenas uma parte, e do qual a coisa amada é a outra.”²⁰³. Neste ponto, o filósofo também ressalva que não trata do *desejo*, paixão que será abordada mais à frente, ao adotar a palavra *vontade*²⁰⁴. Apesar disso, o *desejo* pode também estar implicado de algum modo nesse processo, como comentaremos depois. Segundo Guenancia:

Resumindo: quando a alma é a causa de seu amor, ela o conhece e também sabe por que se une assim por vontade a tal ser de preferência

²⁰⁰ DESCARTES, 1973, p. 252.

²⁰¹ AT, XI, p. 387, itálico nosso.

²⁰² Cf. DESCARTES, 1964, p. 121.

²⁰³ DESCARTES, 1973, p. 258.

²⁰⁴ Cf. Ibid., p. 258.

a um outro. Inversamente, quando não sabemos por que tendemos a amar uma pessoa em vez de outra, podemos concluir que é uma paixão da alma cuja causa certamente se encontra em alguma dobra do cérebro (GUENANCIA, 1998, p. 241).

Se a alma sabe o motivo pelo qual quer unir-se a seu objeto de amor, então se trata de uma paixão desencadeada por ela mesma, no uso de sua livre vontade, mediante seu consentimento consciente. Mas pode acontecer também da alma não saber o motivo pelo qual ama certo objeto. Nesta circunstância, a alma entende que deve unir-se a tal objeto, por este lhe parecer bom, embora desconheça a razão dessa convicção, dessa ideia. A interpretação de Guenancia, para este tipo de situação, nos parece adequada. Pois, de acordo com a *ordem das paixões* quanto ao corpo, a alegria e a tristeza precedem o amor e o ódio. Logo, a alegria e a tristeza, enquanto paixões ligadas ao corpo, podem, eventual ou frequentemente, indicar como bons ou maus, convenientes ou inconvenientes, certos objetos cuja natureza desconhecemos.

Dessa forma, a alegria e a tristeza, ao se mostrarem como fonte de conhecimento, como *emoções intelectuais, interiores à alma*, podem apontar objetos até então desconhecidos pelo entendimento como amáveis ou detestáveis. Cabe então à alma averiguar a razão dessa ideia, dessa crença que foi recebida, dada sua origem corpórea e estranha ao intelecto. Cumpre frisar que, independentemente disso, torna-se evidente que Descartes não apresenta uma visão solipsista das paixões ou do ser humano, como ainda frisa Guenancia:

Nossas paixões carregam a marca da alteridade do corpo e, por meio deste corpo, do mundo circundante dentro do qual e não acima do qual nos encontramos. Também a alma deve manter-se distinta das paixões que experimenta e por isso tirar de suas próprias profundezas o conhecimento do *justo valor* dos bens deste mundo, assim como dos bens do espírito (GUENANCIA, 1998, p. 241).

Estamos intimamente ligados aos nossos corpos e imersos no mundo. O trabalho da alma, nesse cenário, requer que compreenda aquilo que suas paixões lhe informam, sobretudo a alegria e a tristeza, que como vimos, no que tange ao corpóreo, informam a alma sobre o que é bom para a conservação de sua união com o corpo. Esse saber acerca do *justo valor* do bem é um dos pontos centrais, aliás, do *desejo generoso*, a ser adquirido ou aperfeiçoado pelo *hábito*, como aprofundaremos logo mais. De qualquer modo, está em pauta no amor a busca pela união com aquilo que é *conveniente* a nós: seja por fazer bem ao corpo, com base no que é experienciado e apontado por meio da alegria; seja por

ser favorável propriamente à alma, a partir do que ela entende e conhece intelectualmente. E o mesmo se dá quanto à tristeza e ao ódio, mas em direção inversa, na de evitar aquilo que é inconveniente a nós.

Por fim, no artigo 80 supracitado, ainda é evocada a *imaginação*, segundo a qual nos vemos constituir um só todo com aquilo que é alvo do amor, quer pela mobilização das impressões do corpo, quer com fundamento no que concebemos pela razão. De outra parte, “ao contrário, no ódio nos consideramos como um todo só inteiramente separado da coisa pela qual se tem aversão.”²⁰⁵. O ponto cardeal é o mesmo, mas em direção oposta: nos compreendemos como uma totalidade que não deve estar unida àquilo que é nocivo, ruim.

Nessa direção, no artigo 81, o filósofo sustenta que “tão logo nos unimos voluntariamente a algum objeto, de qualquer natureza que seja, temos por ele *benevolência*, isto é, unimos-lhe também voluntariamente as coisas que cremos lhe serem convenientes: o que é um dos principais efeitos do amor.”²⁰⁶. A condição de possibilidade dessa *vontade amorosa* é, como Descartes enfatiza em carta a Chanut de 1º de fevereiro de 1647, o fato de que o amor faz com que a “alma imagine qualidades adoráveis nos objetos [que ama], onde só veria faltas em outro momento.”²⁰⁷. Em outras palavras, a alma tanto quer unir ao seu objeto de amor aquilo que lhe é conveniente, ainda que esteja ausente, sem que eventuais faltas do objeto amado se tornem desabonadoras, quanto passa a reconhecer como bons, já convenientes, aquilo que o objeto manifesta no presente. Cumpre ainda assinalar que uma das consequências de tentarmos formar um *todo* com o objeto amado, nos unindo a ele, é que passa a existir uma *unidade* em que tudo aquilo que desejamos a quem amamos também surge, correlatamente, como bom para nós, e vice-versa.

Sob este aspecto, não estamos apenas benevolmente desejando o bem de *outra coisa*, mas igualmente o *nosso próprio*. Por essa razão, Descartes sustenta que, no artigo 83, se em todas as formas de amor “nos consideramos unidos e juntos à coisa amada, estamos sempre prontos a abandonar a parte menor do todo que se compõe com ela para conservar a outra.”²⁰⁸. Se no amor o *bem* do outro é como o nosso próprio *bem*, uma vez que estamos unidos em uma só totalidade, então somos capazes de nos sacrificar pela outra parte, se esta for das duas a maior ou melhor delas, por exemplo. Isso acarreta

²⁰⁵ Cf. Ibid., p. 258.

²⁰⁶ Cf. Ibid., p. 258 - 259, itálico nosso.

²⁰⁷ AT, IV, p. 603.

²⁰⁸ DESCARTES, 1973, p. 259.

grandes consequências éticas e lança luz, novamente, sobre o modo pelo qual Descartes pensa a questão da *finitude humana*, isto é, como o filósofo conceitua a relação do ser humano com os seus próprios limites, na medida em que os conhecemos, por exemplo, no *amor*.

Além disso, de acordo com o artigo 83, é necessário também distinguir diferentes tipos de amor, em função da natureza de seu *objeto* e da correspondente *estima* que temos por ele em comparação com nós mesmos²⁰⁹. Nesse âmbito, surgem três tipos de amor: a *afeição*; a *amizade*; e a *devoção*. Visto que, “quando estimamos o objeto de nosso amor menos que a nós mesmos, sentimos por ele simples *afeição*; quando o estimamos tal como a nós próprios, isso se chama *amizade*; e, quando o estimamos mais, a paixão que alimentamos pode ser chamada *devoção*.”²¹⁰.

No primeiro caso, o exemplo oferecido por Descartes concerne a objetos sem alma, como uma flor ou um animal, posto que, “a não ser que se tenha o espírito muito desregrado, não se pode nutrir amizade senão pelos homens”²¹¹. O motivo pelo qual temos somente *afeição* por tais coisas refere-se a elas não serem humanas, por conseguinte, ser inviável que sejam consideradas da mesma forma que o fazemos com nós mesmos. Assim, é dispensado a este conjunto de seres, objetos, apenas uma *afeição*, ainda que sejam amados, pois os estimamos menos do que a nós próprios, segundo Descartes. Motivo pelo que tais objetos de *afeição* jamais são mais importantes, ou mais priorizados, do que nós mesmos²¹².

Já no segundo caso, o filósofo entende que podemos dedicar uma estima análoga àquela que apresentamos por nossa própria pessoa, uma vez que se trata de algo que é amado e semelhante a nós mesmos. Por essa razão, a *amizade* emerge como uma relação entre iguais, posto que “não há homem tão imperfeito que não se lhe possa dedicar *amizade* muito perfeita, quando se pensa ser *amado* por ele e se tem a alma verdadeiramente *nobre* e *generosa*, conforme o que será explicado mais adiante nos artigos 154 e 156.”²¹³. Portanto, não há pessoa tão imperfeita que não possa ser apreciada, reconhecida, considerada como uma semelhante. Cabe sublinhar que além da existência desse amor entre seres equivalentes, Descartes ainda descreve uma outra condição para a amizade, a existência de uma *alma generosa*. Este último ponto requer uma breve

²⁰⁹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 259.

²¹⁰ DESCARTES, 1973, p. 259, itálico nosso.

²¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 259.

²¹² Cf. *Ibid.*, p. 259.

²¹³ Cf. *Ibid.*, p. 259, itálico nosso.

digressão para que possa ser adequadamente analisado. Como o filósofo salienta na sequência, aqui estão em pauta elementos que serão discutidos em artigos futuros, como os da terceira parte do tratado, sobre a *generosidade*, os quais abordaremos nos próximos capítulos, mas vale marcar esta questão.

Por fim, no terceiro caso, descrito no artigo 83, na *devoção*, Descartes aponta que “seu principal objeto é, sem dúvida, a soberana Divindade, em relação à qual não podemos deixar de ser devotos quando a conhecemos como se deve”²¹⁴. Uma vez que, quando comparado a nós mesmos, o amor que é dedicado a Deus se dirige a um objeto que é superior, mais perfeito. Dessa maneira, de acordo com Descartes, em carta a Chanut de 1º de fevereiro de 1647, o amor voltado a Deus “deve ser sem comparação o maior e mais perfeito de todos”²¹⁵. Deus é e deve ser mais estimado pelas pessoas do que elas próprias estimam a si mesmas, a partir do momento, pelo menos, em que for conhecida a sua perfeição. No entanto, é possível ainda apresentar *devoção* para com outros objetos, tais como o Estado ou alguém individualmente, pois “podemos também sentir devoção por nosso príncipe, pelo nosso país ou nossa cidade, e mesmo por um homem particular, quando o estimamos mais do que a nós próprios.”²¹⁶. Em todas essas circunstâncias, sempre se prefere o objeto amado a si próprio, o que explica por que determinadas pessoas chegam a dar a vida pela sua nação, por uma causa, ou alguém²¹⁷. Posto que dentro da totalidade formada com o objeto de amor na devoção, a pessoa ocupa o lugar menor, menos importante, diante do objeto amado.

Por outro lado, Descartes é mais sucinto ao se referir ao *ódio*, dedicando-lhe poucas linhas no artigo 84: “De resto, ainda que o ódio seja diretamente oposto ao amor, não se distinguem nele todavia tantas espécies, porque não se nota tanto a diferença que existe entre os males de que se está separado voluntariamente como a que existe entre os bens a que se está unido.”²¹⁸. Ao contrário do amor, no ódio, o objeto não é dotado de *qualidades adoráveis*, como destaca Descartes a Chanut em carta de 1º de fevereiro de 1647²¹⁹. Simplesmente o objeto emerge como desfavorável, nocivo, e deve ser evitado, afastado. A questão urgente para a ação, para o *desejo*, é somente essa. Não há, assim,

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 259.

²¹⁵ AT, IV, p. 612 - 613.

²¹⁶ DESCARTES, 1973, p. 259.

²¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 259.

²¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 259

²¹⁹ AT, IV, p. 603.

diferentes gradações de estima ou de posição perante o objeto odiado em comparação ao objeto amado.

Vale enfatizar, por fim, que as observações cartesianas acerca da *amizade* e da *generosidade*, esta última um *hábito* da alma e do corpo, como veremos, são fundamentais para a compreensão do *desejo generoso*, como tentaremos mostrar na sequência do presente texto. Ademais, as relações entre as paixões de amor e de ódio com as de alegria e de tristeza são muito relevantes para a discussão a seguir do *desejo na generosidade*. Cumpre então abordarmos a questão do que é propriamente a paixão do desejo para Descartes no *Tratado das paixões*.

2.5 – O que é a paixão do *desejo*?

Ainda é preciso compreender como as paixões podem se concretizar, serem efetivamente vividas. Nesse quadro, o papel do *desejo*²²⁰ é imprescindível, visto que, no artigo 86, este surge como um certo movimento dos espíritos que leva a alma “a querer para o futuro as coisas que se lhe representam como convenientes”²²¹. Ora, como explicado no item anterior, do ponto de vista do *corpo* este *bem*, objeto *conveniente*, é geralmente apresentado por meio da fruição, usufruto, relativo à alegria; no que se refere à *alma*, correntemente, este mesmo *bem*, objeto *conveniente*, surge com base no conhecimento da alma e envolve o *amor*, a vontade de se unir com este *bem*, formando com ele um só todo.

O desejo, desse modo, se desenha como uma paixão que não tem contrário, consoante o artigo 87, porque descreve um movimento ligado às outras paixões, ou seja, seu conteúdo é em si mesmo estabelecido por meio do que as outras paixões lhe apresentam, “se se quer considerá-lo quando ele se refere igual e simultaneamente a algum bem para procurá-lo e ao mal oposto para evitá-lo, pode-se ver mui evidentemente que um e outro constituem apenas uma única paixão.”²²². Se há alguma oposição, esta se

²²⁰ Nas palavras de Descartes, no artigo 101, quanto à caracterização *física* do *desejo*, vale frisar que “este agita o coração mais violentamente do que quaisquer das outras paixões, e fornece ao cérebro mais espíritos, os quais, passando daí aos músculos, tornam todos os sentidos mais agudos e todas as partes do corpo mais móveis.” (DESCARTES, 1973, p. 265).

²²¹ Cf. *Ibid.*, p. 260.

²²² Cf. *Ibid.*, p. 261.

encontra entre as paixões que se realizam por meio do trabalho executado pela paixão do *desejo* e não no *desejo em si mesmo*²²³.

Por exemplo, uma taça de água é um *bem* quando estou com sede, presumivelmente me *alegro* ao pensar nela e tenho por ela alguma *afeição* quando imagino que a bebo; porém, a mesma taça de água é um *mal*, é prejudicial, se estou enfasiado, de estômago muito cheio após uma refeição completa, algo que me faz *odiar* ou me *entristecer* diante da mera visão dessa taça de água em minha memória. Nestas duas situações hipotéticas o *desejo* não se contrapõe a si mesmo ou entrou em contradição perante um mesmo objeto, no caso, a taça de água. Pois o que se alterou foram as *paixões implicadas* no *desejo*, naquilo que eu quero para o meu futuro.

Ademais, de acordo com o artigo 86: “Assim, não se deseja apenas a presença do bem ausente, mas também a conservação do presente, e demais a ausência do mal, tanto daquele que já se tem como daquele que se julga poder ainda colher no futuro.”²²⁴. Dessa maneira, o *desejo* liga-se à posição que assumimos perante o *tempo*, segundo o que julgamos necessário ou relevante para nossas vidas. Logo, é uma paixão que implica o modo como agimos em relação ao que identificamos como *importante*, seja para buscar o *bem*, seja para evitar o *mal*. Em outras palavras, o *desejo* emerge com o *polo operativo das paixões*, pois se encarrega de as executar, o *desejo* planeja e realiza o que as outras paixões apresentam²²⁵.

Um dos exemplos de como opera o *desejo* pode ser conferido no artigo 81, em que ele é contraposto ao amor, segundo Descartes, “distinguem-se comumente duas espécies de amor, uma das quais é chamada *amor de benevolência*, isto é, que incita a querer o bem para o que se ama; a outra é chamada *amor de concupiscência*, isto é, que leva a desejar a coisa que se ama.”²²⁶. O ponto central é que assim que nos unimos ao objeto de amor, independentemente de sua natureza, passamos a ter por ele uma atitude benevolente, como vimos, a também unir ao objeto amado tudo aquilo que julgamos ser *bom*. Nesse sentido, “se julgarmos que é um bem possuí-lo [o objeto amado] ou lhe estar associado de outra forma que não a voluntária, desejamo-lo: o que é também um dos mais

²²³ Descartes inclusive explicitamente recusa, no artigo 87, a distinção da Escolástica entre a paixão que busca o *bem*, denominada por esta filosofia de *desejo*, e aquela que tenta evitar o *mal*, chamada por eles de *aversão* (Cf. DESCARTES, 1973, p. 260).

²²⁴ DESCARTES, 1973, p. 260.

²²⁵ A análise do *desejo* será retomada com mais detalhe ao abordamos a *generosidade*, pois esta última requer a primeira para ser adequadamente compreendida.

²²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 258, itálico nosso.

comuns efeitos do amor.”²²⁷. Por isso, embora seja possível distinguir a *benevolência* da *concupiscência*, Descartes afirma que o foco dessa diferença parece recair mais nos efeitos do amor do que em sua essência²²⁸. Pois, cabe enfatizar, Descartes considera que pode ocorrer a junção de amor e de desejo, embora ambos também se diferenciem.

Nesse contexto, evidencia-se um elemento fundamental do tratado, a saber, as paixões quase sempre *se combinam*. Este aspecto é de extrema importância para a compreensão do desejo, na medida em que ele é a paixão que busca realizar as ações que satisfazem as outras paixões, tanto por planejar estes atos no futuro quanto por depender das outras paixões a determinação daquilo que é *conveniente* ou *inconveniente*, logo, desejável ou indesejável. Dessa forma, a terceira parte do *Tratado das paixões* é aquela que aprofunda a combinação entre as seis *paixões primitivas*.

Cumprir observar que a discussão das variadas combinações entre as *paixões primárias*, embora seja instigante, não avança decisivamente na investigação sobre o *hábito*, posto que não acrescenta nenhum dado essencial ao problema de como o *hábito* permite a reorganização das paixões, que, como veremos, é a função desse conceito dentro da economia do texto do *Tratado das paixões*. Em último caso, são possíveis *combinações e sucessões* em número *indefinível*, talvez mesmo *infinito*, entre as *paixões da alma*, sobretudo se considerarmos uma possível gradação de intensidade da *resposta corporal* diante do *objeto da paixão*, algo que, apesar de especulativo, não contraria a letra cartesiana, pelo contrário, apenas desenvolve os argumentos de Descartes no *Tratado das paixões*. Sem contar o fato de que a cadeia associativa de *paixões* ao longo do tempo é singular e relativa à história de cada pessoa, daí a importância, inclusive, do conceito de *hábito* para a compreensão das variadas manifestações das *paixões* por parte das pessoas.

Em outros termos, seria verdadeiramente *impossível* esgotar todas as diversas combinações possíveis entre as *paixões*, como Descartes sentencia no artigo 68: “Falo apenas das [paixões] principais, porque se poderiam ainda distinguir muitas outras mais particulares, pois seu número é *indefinido*.”²²⁹. Na sequência, no artigo 69, por seu turno, o filósofo assinala ainda: “Mas o número das que são *simples e primitivas* não é muito grande. Pois, passando em revista todas as que enumerei, pode-se facilmente notar que há apenas *seis*.”²³⁰. Não seria então sequer recomendável, e Descartes o afirma

²²⁷ Cf. Ibid., p. 258.

²²⁸ Cf. Ibid., p. 258.

²²⁹ Cf. Ibid., p. 254, itálico nosso.

²³⁰ Cf. Ibid., p. 254 - 255, itálico nosso.

diretamente, pretender uma descrição exaustiva das *paixões*. O resultado dessa tentativa seria, aliás, oposto ao pretendido: ao invés de ajudar na compreensão dos problemas do tratado, apenas desviaria a atenção daquilo realmente importante para a elucidação do que é pesquisado, que no presente momento é a categoria de *hábito*.

O que permite, em que pese tais pontos, que seja possível que a alma intervenha sobre o corpo é o conhecimento e tomada de posição diante do *justo valor* do objeto da paixão, elemento que foi apresentado e debatido neste capítulo e que se revela a base da atividade da *paixão secundária* da *generosidade*, descrita na terceira parte do tratado, e que será apresentada nos capítulos seguintes. Não é, insistimos, um conhecimento em bloco de todas as paixões, minucioso, exaustivo e estático, que está em jogo para que possamos lidar com elas. A *generosidade*, como veremos surge como um *remédio* para todas as paixões, não se caracteriza por um conhecimento *livresco* ou *enciclopédico* das paixões humanas, mas sim remete ao exercício vivo da razão diante das diferentes e mesmo idiossincráticas situações concretamente experienciadas por cada ser humano.

Em outras palavras, é sempre possível descobrir novas e inauditas combinações entre as *paixões*, porém, em seus componentes essenciais, conforme Descartes, todas são redutíveis às *seis paixões primitivas*. Portanto, podemos defender que a partir de um uso analítico do entendimento seria perfeitamente exequível para qualquer um, após conhecer as *seis paixões originárias*, analisar suas reações passionais, as dividir em seus aspectos fundamentais e buscar compreender o que significam, ou seja, se correspondem ou não a um *justo valor dos objetos*. Diante disso, em virtude desse posicionamento,²³¹ não discutiremos as diferentes combinações das *seis paixões primitivas* e dentre as *paixões secundárias*, da terceira parte do tratado, focaremos na *generosidade*, em função de sua relevância para o conceito de *hábito*, tema da dissertação, bem como para a compreensão do *Tratado das paixões* como um todo.

Por fim, será abordado a seguir como o *hábito* surge no *Tratado das paixões* e qual a relação de Descartes, sobre esse tópico, com seus antecessores, dado que o *hábito* é um conceito de longa trajetória na história da filosofia. Este percurso nos conduzirá de volta à primeira parte do tratado para depois discutirmos a relação entre o *hábito* e a *generosidade* no *Tratado das paixões*. O ganho que temos, nessas idas e vindas no texto, é que poderemos explorar de modo, a partir de agora, direto e sem interrupções, o tema

²³¹ Cumpre pontuar que na pesquisa de doutorado será empreendida uma análise cuidadosa das *paixões secundárias*, pois elas podem ajudar a pensar a *finitude humana*, a questão do *negativo* em Descartes, como assinalamos anteriormente. Contudo, se trata de um outro recorte, projeto, de pesquisa, diferente do atual, do mestrado, embora tributário de seus resultados.

do *hábito*, sem novas digressões e em profundidade, ou seja, com maior coerência e menos dispersão entre as diferentes aparições da categoria ao longo do *Tratado das paixões*. Além disso, após a construção de um solo conceitual no primeiro e segundo capítulos, estamos em condições de medir e colocar em perspectiva o sentido e o papel do *hábito* na economia geral do texto do tratado, com mais facilidade do que se precisássemos seguir a ordem original em que o conceito aparece na obra.

3 – O *hábito* na Escolástica e em Descartes

O conceito de hábito encontra diferentes formulações ao longo da história da filosofia. Em função disso, para situar seu sentido para Descartes, é interessante destacar os deslocamentos e alterações promovidos pela filosofia cartesiana em relação aos seus antecessores. E para este fim será considerada a posição da Escolástica, sobretudo em termos do pensamento aristotélico-tomista. Isso se justifica pelo fato de ser este o referencial com o qual os conceitos cartesianos dialogam diretamente, como dá exemplo a carta a Elisabeth de 15 de setembro de 1645, anteriormente citada, em que Descartes afirma que a Escola tem razão ao sustentar que *as virtudes são hábitos*²³². Em suma, neste capítulo, e sem a pretensão de esgotar o tema, nosso intuito é apenas que o cotejo entre as ideias de Descartes e as da tradição possa delimitar a especificidade da posição cartesiana sobre a categoria de hábito.

3.1 – O *hábito* na Escolástica

Em primeiro lugar, cumpre destacar as observações de Henrique de Lima Vaz, em *Escritos de filosofia IV*, sobre a palavra hábito: “O termo *héxis* usado por Aristóteles [em grego ἕξις], deriva do verbo *ekhein* [em grego ἔχειν] (ter, possuir), donde o seu homólogo latino *habitus* (*habere*, ter, possuir) e o correspondente *hábito* em nossa língua.” (VAZ, 1999, p. 41). Por sua vez, Lucas Angioni, em *O léxico filosófico de Aristóteles (II)*, enfatiza que Aristóteles “usa o termo ‘ἕξις’ [*héxis*] de modo mais estrito, para designar (em vez de disposições ou poderes que as coisas naturalmente têm) capacidades adquiridas e consolidadas pelo exercício.” (ANGIONI, 2017, p. 196). Cabe ainda ressaltar que a difusão da tradução de ἕξις por *habitus* na releitura escolástica do aristotelismo se deve sobretudo a Tomás de Aquino, como ao discutir este conceito no quarto volume da *Suma teológica*, da questão 49 a 54²³³.

Diante disso, compete então questionar: o que é o hábito para Aristóteles? Segundo o filósofo, nas *Categorias*, capítulo 8, a noção de *hábito* refere-se a de *qualidade*: “Chamo qualidade àquilo em virtude do qual se diz que as coisas são de certa

²³² Cf. DESCARTES, 2001, p. 89.

²³³ Cf. AQUINO, 2005, p. 37 - 93.

maneira; a qualidade é uma das coisas que se dizem de muitas maneiras” (ARISTÓTELES, 2000, p. 80 [8b25]). Uma das maneiras de se referir à *qualidade* é o *hábito* e a outra é a *disposição*, na medida em que “o hábito se distingue da disposição pelo fato de ser mais estável e duradouro; são hábitos as ciências e as virtudes.” (ARISTÓTELES, 2000, p. 81 [8b27-31]). Isto é, o conceito de hábito aristotélico remete tanto à *ciência* quanto à *ética*, diz respeito a uma certa *disposição* que se tornou estável, passando a ser como que *possuída* por um sujeito, daí o termo *héxis*, que se reporta ao verbo *ekhein*, ter ou possuir em grego. Cumpre assinalar que em Aristóteles para que uma *disposição* leve a um hábito é ainda preciso a prática, como destaca Arthur Meucci, em *O papel do habitus na teoria do conhecimento* (Cf. MEUCCI, 2009 p. 16).

Isso decorre do fato das *qualidades*, como o *hábito* e a *disposição*, não pertencerem à categoria de *substância primeira*²³⁴ (ou seja, à *substância* da qual se predicam os outros atributos), logo, não sendo imanentes ao ser humano. Dessa forma, é pela prática que um atributo, no caso uma *qualidade*, torna-se um *hábito*, passando a estar na pessoa, a *qualificando*, mas, apesar disso, não se confundindo com ela enquanto sujeito, substância, ou aquilo do qual se predica. Em outras palavras, é na e pela experiência que adquirimos os hábitos. Assim, a *disposição* não se apresenta como a manifestação de características implícitas ou inatas ao ser humano. Aliás, em função de tal processo de *qualificação*, Tomás de Aquino chega até a argumentar que “as qualidades da alma são chamadas simplesmente de hábitos.”²³⁵ (AQUINO, 2005, p. 50).

Desse quadro, a ideia de hábito emerge como algo que se manifesta em ações que resultam em uma *disposição* cujo prolongamento e duração levam à constituição de um hábito. Logo, o *habitual* é o ponto de chegada, a cristalização de uma *disposição* em uma dada maneira ou forma consoante a uma prática. Portanto, o hábito depende de um exercício, de uma *práxis*. Ademais, conforme Aristóteles, na *Metafísica*:

A força do hábito é demonstrada pelas leis, nas quais até o que é mítico e pueril, em virtude do hábito, tem mais força do que o próprio conhecimento.

Ora, alguns não estão dispostos a ouvir se não se fala com rigor matemático; outros só ouvem quem recorre a exemplos, enquanto outros ainda exigem que se acrescente o testemunho de poetas. (...)

²³⁴ Nas *Categorias*, um dos primeiros escritos de Aristóteles, há a distinção entre *substância primeira*, relativa à primeira categoria, e *substância segunda*, relativa às demais. No entanto, embora a ideia de *substância primeira* chegue a ser citada na *Metafísica*, por exemplo, tal distinção não se mantém nos textos posteriores, tratando-se mais de um resquício ou de uma ideia que é descontinuada no *corpus* aristotélico.

²³⁵ No original: *Qualitates autem animae dicuntur simpliciter habitus.*

Por isso, é necessário ter sido instruído sobre o método que é próprio da ciência, pois é absurdo buscar ao mesmo tempo a ciência e o método. Com efeito, não é fácil conseguir nenhuma dessas duas coisas. (ARISTÓTELES, 2002, p. 79 [995a4 - 14]).

Aristóteles, dessa maneira, ressalta que as *leis* concernentes à realidade ou a um objeto podem ser expressas em palavras ou sentenças, mas que isso não é o bastante para, por exemplo, se chegar ao conhecimento, aos saberes. Pois é grande o peso dos elementos *míticos* ou *pueris* diante daqueles aspectos propriamente descritivos de uma questão. Isso, por seu turno, decorre da força dos hábitos, dado que não basta somente explicar algo, exige-se que o modo pelo qual essa explicação aconteça também esteja em conformidade com o ouvinte, com aquilo que lhe é *habitual*, sob pena daquele que fala não ser ouvido. A influência do hábito na aquisição, usufruto e busca de novos saberes é, assim, direta e decisiva. Uma analogia é possível perante essa situação, a qual, embora simples, pode vir a ser elucidativa: seria como se fossem adquiridos ao longo da vida, no interior das experiências²³⁶, alguns óculos, talvez apenas um, com lentes coloridas, e a informação acessível passasse por elas impreterivelmente. Nesse sentido, não seria viável enxergar algo cuja luz não conseguisse, seja pela interferência da cor ou embaçamento da lente, atravessá-las. A consolidação do hábito emerge, por conseguinte, como determinante na busca de novos conhecimentos ou, ainda, no usufruto dos já obtidos, na medida em que o hábito dispõe a uma determinada ação.

Por sua vez, do ponto de vista escolástico, de acordo com Carlos Arthur do Nascimento, em *As duas faces da ciência de acordo com Tomás de Aquino*, o hábito na ciência refere-se a “uma qualificação estável do intelecto.” (NASCIMENTO, 1999, p. 78). Isso decorre do fato, consoante Tomás de Aquino, do hábito dispor a alma a uma determinada ação, “se se toma o hábito em ordem à ação, nesse caso é sobretudo na alma que se encontra, porque esta não é determinada a uma única ação, mas se refere a muitas e isso é o que requer [leva a requerer] um hábito.” (AQUINO, 2005, p. 51 - 52). Se a alma não é determinada a agir somente de uma única dada maneira, então o exercício do intelecto pode ser bem ou mal praticado, a depender das *disposições adquiridas* ao longo do tempo para a busca do conhecimento, isto é, dos *hábitos*. Razão pela qual, conforme Fernand Van Steenberghen, em *Le thomisme*: “Os hábitos *afetam* principalmente as

²³⁶ Isto é, pela realização de *ações*, a partir do que é *potencialmente possível*, se engendram *disposições*. E caso tais práticas forem contumazes, se prolongarem e durarem, há a construção e aquisição, finalmente, dos hábitos.

faculdades espirituais, a inteligência e a vontade.” (STEENBERGHEN, 1983, p. 100, itálico nosso).

Não poderia ser diferente, pois é justamente por meio dessa *afecção*, da aquisição de inclinações estáveis, que a alma se *qualifica*, se especifica, e passa a agir do melhor modo possível, se acostuma a isso. Segundo Gilson, em *Le thomisme*: “O *habitus*, como o concebe São Tomás, é de fato uma qualidade, isto é, não a própria substância do homem, mas uma certa disposição que lhe é acrescentada e a modifica.” (GILSON, 1979, p. 319). Nesse ponto a interpretação tomista parece mesmo bastante próxima da posição aristotélica. Como ainda enfatiza Francisco Suárez, em *Disputaciones metafísicas - VI*, a própria observação da constância dos hábitos também demonstra que estes são “*qualidades* permanentes, pois pelo efeito dos atos essa facilidade permanece no homem, mesmo depois que ele deixou de agir; porque, quando volta à operação depois, age com maior presteza e desenvoltura; então nele permaneceu a *qualidade* que confere tal presteza.” (SUÁREZ, 1964, p. 349, itálico nosso). Logo, na Escolástica temos como resultado “uma descrição da ciência como qualificação do intelecto humano.” (NASCIMENTO, 1999, p. 81). Muito mais se poderia discutir sobre o papel do hábito na ciência escolástica, mas isso ultrapassaria o escopo do presente trabalho.

Por outro lado, Aristóteles também confere papel importante para o hábito no campo da ética, como o filósofo assinala na parte II da *Ética a Nicômacos*, ao atribuir a aquisição das *virtudes morais* ao hábito, de acordo com o filósofo:

(...) é tocando a cítara que se formam tanto os bons quanto os maus citaristas (...). Com efeito, se não fosse assim não haveria necessidade de professores, pois todos os homens teriam nascido bem ou mal dotados para as suas profissões. Logo, acontece o mesmo com as várias formas de excelência moral; na prática de atos em que temos de engajarmos dentro de nossas relações com outras pessoas, tornamo-nos justos ou injustos; na prática de atos em situações perigosas, e adquirindo o *hábito* de sentir receio ou confiança, tornamo-nos corajosos ou covardes. Em uma palavra, nossas disposições morais resultam das atividades correspondentes às mesmas. (ARISTÓTELES, 1985, p. 36 [1103b5-21], itálico nosso).

É por meio do hábito que se torna possível ao ser humano descobrir o que é bom ou ruim na busca da sua felicidade, para tornar-se virtuoso ou vicioso. Pois a ética aristotélica, em suma, apresenta um *caráter prático* incontornável. Portanto, Aristóteles não concebe que uma pessoa se desenvolva moralmente apenas a partir de uma descoberta anterior, por exemplo, à vivência do que é justo ou injusto. É preciso, isso sim,

experienciar tais coisas, ou seja, os padrões morais não são inatos e demandam um aprendizado. Por esse motivo os atributos morais emergem como *disposições* que dependem da execução de atividades a estas correspondentes. Assim, caso se mostrem estáveis ao longo do tempo, podem se tornar um *estado* constante, algo que passa a ser *possuído* por aquela pessoa em específico.

Desse modo, também é possível entender o que é proposto no sexto livro da *Ética a Nicômacos*, em que Aristóteles (1985, p. 113 - 127 [1138b18 - 1145a14]) nomeia aquilo que é fundamental para uma ação virtuosa, a saber, a capacidade de discernimento, do melhor *uso da razão* para se descobrir qual é a ação moral mais condizente com uma dada *situação concreta*. Posto que, vale sublinhar, o filósofo enfatiza ser sempre no âmbito das ações práticas que se dá a atividade moral. Nessa perspectiva, a posição aristotélica sobre a moral não prescinde da razão e nem pode ser reduzida a um mero pragmatismo cego, dependente de múltiplas tentativas, de acertos e erros, cuja experiência cumulativa engendraria os padrões morais, as virtudes.

Cumprе também observar que o *pensamento* é devidamente considerado por Aristóteles, mas não se apresenta como o único atributo da alma, ou enquanto aquilo que a definiria por si só, como em Descartes. Pois, como discutido em *De anima*, as partes da alma se organizam em uma sucessão de complexidade, com a *parte racional* sendo uma delas, aquela que remete a menos seres, visto que poucos conseguem fazer *cálculo* e *raciocínio*, por exemplo, algo que é viável somente à alma humana (Cf. ARISTÓTELES, 2012, p. 78 [414b33 e segs.]). Dessa forma, cabe perguntar como a alma, em seu aspecto racional, é mobilizada no campo da ação moral. Conforme Myles Burnyeat, em *Aprender a ser bom segundo Aristóteles*: “Resulta que Aristóteles não está simplesmente a fazer a observação ociosa de que a virtude exige a prática. Antes, a prática possui poderes cognitivos, já que é a maneira pela qual aprendemos o que é justo.” (BURNYEAT, 2010, p. 161). É pela própria ação que se aprende a virtude, esta não é de nenhum modo *apriorística* ou anterior à experiência concreta. Pelo contrário, a virtude aristotélica concerne ao *habitual*, a uma *prática*, é construída dessa maneira.

Isso, aliás, é o que marca uma importante diferença entre Aristóteles e a leitura Escolástica de sua filosofia. Uma vez que, nos termos da Escolástica, como em Tomás de Aquino, a própria alma é inclinada moralmente ao *bem*. Todavia, como tal *bem* não é uno ou imediato, é preciso que o hábito seja evocado para ajudar a alma a voltar-se mais prontamente para a *melhor ação* em vista do *bem*:

Deve-se dizer que pela *própria natureza* da potência a vontade se inclina ao *bem da razão*. Mas, como esse bem se *diversifica* sobremaneira, é necessário, para que a vontade se incline a um determinado *bem da razão*, que ela o faça mediante um *hábito*, para que daí resulte mais *prontamente a ação*.” (AQUINO, 2005, p. 58, itálico nosso).

E é com o tempo que esse *hábito moral* passa, novamente, a ser, como afirma Suárez, “uma certa qualidade permanente, e por si estável no sujeito, que é essencialmente e primariamente ordenada à operação, não conferindo a primeira faculdade de agir, mas ajudando e facilitando essa faculdade.” (SUÁREZ, 1964, p. 349). Ora, *não conferindo a primeira faculdade de agir*, pois a alma já *conhece* o *bem*, como afirma Aquino. Logo, o hábito somente *facilita* essa ação moral, mas não a causa, não a produz por si mesmo.

Assim, há uma diferença relevante entre o *corpus* aristotélico e boa parte do escolástico, como em Tomás de Aquino, no que se refere ao *hábito* no campo moral. Pois enquanto no primeiro é por meio da atividade prática que o homem aprende, entende, o que é *bom* ou *justo*, ou seja, o que é *ético*; no segundo essa atividade prática *inclina* ao bem, mas não é seu fundamento, posto que este já é conhecido pela alma. Desse modo, o papel e definição do *hábito* na moral é ligeiramente distinto nas duas tradições, embora o *hábito* na ciência, como vimos, encontre um sentido bastante próximo em ambas. Não obstante, nos dois casos o *hábito* é o conceito que aponta como são formados os meios para o exercício da *melhor ação moral* a ser construída pela alma a partir do discernimento racional acerca de qual é a melhor atitude possível. Vejamos a seguir quais outros deslocamentos e alterações o conceito de hábito sofre ao ingressar na modernidade, no caso, em sua versão cartesiana.

3.2 – O *hábito* em Descartes

Esse rápido panorama das ideias escolásticas permite, por sua vez, delimitar alguns elementos que são mantidos, reformulados ou suprimidos por Descartes em meio ao debate com seus antecessores. A começar pela posição cartesiana acerca da alma não ter partes, conforme era comum se pensar naquele momento. Isso é apontado por Descartes a Gassendi, por exemplo, nas *Quintas objeções e respostas*²³⁷, em que afirma

²³⁷ Cf. DESCARTES, 1973, p. 192.

que o nome *alma* deve referir-se apenas ao *pensamento* e não a outros elementos. Uma vez que estes remeteriam, por sua vez, ao funcionamento do corpo, à *extensão*, nos termos do *dualismo substancial* cartesiano²³⁸. Além disso, as propostas de Descartes sobre o hábito na ciência também divergem das da tradição, como se verifica nas *Regras para a direção do espírito* (*Regulæ ad directionem ingenii*, no texto original em latim):

Os homens costumam, sempre que reconhecem alguma semelhança entre duas coisas, avaliar ambas, mesmo naquilo em que são diversas, mediante o que reconheceram numa delas como verdadeiro. Realizam assim falsas aproximações entre as ciências, que consistem exclusivamente no conhecimento intelectual, e as artes, que exigem algum exercício e hábito corporal (DESCARTES, 2002, p. 11).

Descartes, assim, desconsidera o *hábito corporal* como importante para a ciência, pois esta se baseia somente *no conhecimento intelectual*, em contraponto às artes que dependem de algum *hábito corporal*. Conforme Jean-Luc Marion, em *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*:

(...) ora, o que se transfere (indevidamente para Descartes) das artes para as ciências, e que (para Descartes) só convém às primeiras, nunca às segundas, é “um certo uso e disposição do corpo, o *habitus*”. O *habitus*, vindo do *hexis* dos Gregos, deve restringir-se às artes e só às artes, sem que nunca, por transferência ilegítima, se possa falar de *habitus scientiarum*; ora precisamente Eustáquio de S. Paulo, entre os contemporâneos próximos, S. Tomás e fundamentalmente Aristóteles atribuem às ciências o *habitus*, ou pelo menos o *hexis* (MARION, 1997, p. 36).

Isso acontece, como será aprofundado nesta dissertação, em função do *hábito corporal* apresentar-se apenas em termos da física mecanicista cartesiana. Conforme Descartes destaca em carta a Mersenne, de 1º de abril de 1640, o hábito é importante para que “por exemplo, um tocador de alaúde tenha parte de sua *memória nas mãos*; pois a facilidade de dobrar e organizar os dedos de várias maneiras, que ele adquiriu por *hábito*, ajuda a recordá-lo das passagens que devem ser executadas por meio desta disposição [dos dedos].”²³⁹. Em outros termos, o *hábito corporal* implica um certo funcionamento do corpo humano que, como já destacado, é engendrado somente por mediações

²³⁸ Vale mencionar que a questão de como duas substâncias distintas poderiam interagir ainda chega à contemporaneidade, como ressaltam, por exemplo, Marcos Antonio Alves e Josiane de Oliveira, em *O controle das paixões e ações mediante o hábito segundo Descartes*, e passa a ser conhecido “como o problema da relação mente-corpo” (ALVES; OLIVEIRA, 2016, p. 185).

²³⁹ AT, III, p. 48, itálico nosso.

mecânicas, daí a *memória nas mãos* do músico. Pois, segundo o dualismo substancial cartesiano, o corpo está circunscrito à *substância extensa*, que é pensada por Descartes em termos exclusivamente mecanicistas. O corpo é totalmente alheio à *substância pensante*, que é a base do intelecto, da possibilidade de que se chegue à construção de saberes científicos. A posição cartesiana é a de que o *hábito do corpo* acontece no registro daquilo que é determinado e necessário, físico, e, desse modo, distinto do pensamento, das operações do intelecto, do exercício do juízo a partir de uma vontade livre.

Ademais, segundo Paula Bettani de Jesus, na nota 137, em *Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa*: “Embora [Descartes] concorde com a Escola ao defender a virtude como hábito, ele assume uma posição singular ao atribuir a essa concepção um caráter orgânico, o que facilmente notamos acompanhando as discussões dos artigos 50 e 161 [do *Tratado das paixões*].” (JESUS, 2015, p. 61). Se, por um lado, Descartes se afasta da Escolástica ao propor que o *hábito corporal* não tem um papel na busca do saber científico, devido à possível influência do corpo; por outro lado, o filósofo se aproxima da Escolástica ao manter a ideia de que as virtudes são hábitos. Este último ponto, aliás, é explicitamente mencionado por Descartes em diversos momentos, como na correspondência com Elisabeth, conforme já citado, quando ele defende que as virtudes são *hábitos da alma*²⁴⁰; mas também em outras passagens, como na *Meditação IV*, ao discutir como seria possível evitar o erro formal do juízo, dado que, em que pese a possibilidade de engano, continua sendo viável a todos a atenção ao claro e distinto, pois, nas palavras de Descartes: “posso, todavia, por uma meditação atenta e amiúde reiterada, imprimir-la tão fortemente na *memória*, que não deixe jamais de lembrar-me, todas as vezes de que tiver necessidade, e adquirir, desta maneira, o *hábito* de nunca falhar.”²⁴¹.

Nesse cenário, no que se refere à relevância do hábito tanto para o campo moral quanto para o conhecimento da verdade, Descartes mantém alguns argumentos da tradição em filosofia, da Escolástica, como ainda será discutido nesta dissertação. Apenas para citar um exemplo, no artigo 161 do *Tratado das paixões*, a virtude da *generosidade* é compreendida como um *hábito*, cuja aquisição e reforço não dispensa as *paixões da alma*, logo, implicando o funcionamento mecânico do corpo²⁴². Em outras palavras, a generosidade é uma virtude que, tal como para os escolásticos, pode ser um *hábito na*

²⁴⁰ Cf. DESCARTES, 2001, p. 89.

²⁴¹ DESCARTES, 1973, p. 129, itálico nosso.

²⁴² Cf. *Ibid.*, p. 289 - 290.

alma. Um ponto que não deixa de ser problemático, visto que algo mecânico, um *hábito corporal*, torna-se o meio para que seja adquirida e mantida uma virtude, um *hábito da alma*, de uma alma racional cuja vontade é inteiramente livre.

Assim, o conceito de *hábito generoso* cartesiano, no âmbito da moralidade, parece buscar uma posição intermediária entre aquela da Escolástica e da filosofia aristotélica, na medida em que uma virtude, a *generosidade*, e esta não é qualquer uma, mas aquela central para a moral de Descartes, é adquirida por meio do *hábito*, como afirma Aristóteles. Porém, simultaneamente, como veremos, tal *hábito generoso* implica e se define pelo exercício racional, dado que é um conceito que descreve como se pode preparar a alma para agir de acordo com o *bem* apontado pelo intelecto, do mesmo modo que sustenta a Escolástica, ou seja, que não é o *hábito* que fundamenta a *primeira faculdade de agir*, visto que a alma já *conhece* o *bem*, como postulam Suárez e Aquino, por exemplo. É relevante, por conseguinte, pensar como Descartes se aproxima e se distancia da tradição, no que se refere ao *hábito moral*, resgatando certas leituras ou negando outras.

Em todo caso, a proposta cartesiana de que o *hábito* pode remeter de alguma maneira ao corpo, aos *espíritos animais*, como será detalhado a seguir, é um ponto importante para situar suas ideias em relação ao referencial que o precedeu. Outrossim, como comenta Jordino Marques, em *A liberdade no Tratado das paixões de Descartes*, não ocorrera até então propor que a virtude pudesse depender do fortalecimento do pensamento por meio do movimento dos *espíritos animais*, formulação que congrega elementos tanto da Antiguidade e do Medievo, como a virtude ser um *hábito*, quanto da Modernidade do século XVII, como o mecanicismo (Cf. MARQUES, 2002, p. 282). Não obstante, o presente trabalho também questiona se no *Tratado das paixões* ainda não seria viável identificar *hábitos* que fossem simultaneamente da alma e do corpo, como ocorre na *generosidade*. Por essa razão, no próximo capítulo, exploraremos, brevemente, uma hipótese que pode nos ajudar a pensar o problema do *hábito* ser apenas do corpo ou da alma: existe ou não *hábito* na ciência cartesiana?

4 – Existe *hábito* da alma?

A seguir buscamos pensar, brevemente, se o *método* cartesiano pode ser considerado um *hábito*. Nosso objetivo é verificar se é possível pensar em *hábitos da alma* em Descartes ou se o conceito é relativo somente ao corpo, a determinações mecânicas. Apesar de algumas rápidas passagens em que Descartes cita o termo *hábito* em referência, exclusivamente, à alma, como ao falar da memória na *Meditação IV*²⁴³, permanece a dúvida: o uso da palavra foi conceitual ou meramente comum, sem maior peso categorial? Por isso, se justifica, pois não há outra alternativa para entendermos esta questão, assim como fizemos com o conceito de *paixões da alma*, tentar rastrear como o filósofo se posiciona diante do conceito de *hábito* antes do *Tratado das paixões*. Desse modo, podemos depois situar com maior rigor nossas análises do *hábito* nessa obra, que é o foco da presente dissertação.

Nossa pergunta emerge sobretudo da posição de Jean Laporte, em *Le rationalisme de Descartes*. Nesse sentido, Laporte comenta que “o método de Descartes é um conjunto de *hábitos* a serem adotados por cada um de nós, a exemplo de Descartes, de acordo com meios semelhantes aos que ele sentiu pessoalmente serem eficazes” (LAPORTE, 1988, p. 34). Para explorar esta hipótese iremos discorrer, rapidamente, tanto sobre o método cartesiano sumarizado no *Discurso do método* quanto sobre a posição de Descartes nas regras IX, X e XI das *Regras para a direção do espírito (Regulæ)*.

Compete ainda indicar que em alguns pontos os tradutores das *Regulæ*, não apenas para o português, optam pela palavra *hábito* ou seus correlatos em outros idiomas, como *habitude*, em francês. Isso, por sua vez, enseja consequências conceituais e por essa razão precisa ser devidamente considerado. Posto que quase sempre Descartes não chega a empregar o termo latino *habitus*, que corresponderia mais diretamente à palavra *hábito* em português e sim adota outros vocábulos próximos. Vale enfatizar que esse ponto pode parecer inócuo à primeira vista, mas, como será assinalado, engendra desdobramentos relevantes. Por fim, o plano geral das três regras pode ser sumarizado da seguinte maneira: a *Regra IX* trata da noção de *perspicácia*; a *Regra X* desenvolve a ideia de *sagacidade*; e a *Regra XI* procura mostrar a relação entre a *perspicácia* e a *sagacidade*.

²⁴³ Cf. DESCARTES, 1973, p. 129.

4.1 – O método no *Discurso*

Descartes defende na 2ª parte do *Discurso do Método*²⁴⁴ ser preciso que a busca pelo conhecimento se organize em etapas sucessivas, isto é: partindo-se daquilo mais *evidente* (regra 1); com a *divisão* das dificuldades em quantas parcelas forem necessárias e possíveis para melhor resolvê-las (regra 2); conduzindo-se então em *ordem* gradual do mais simples ao mais complexo (regra 3); e, por fim, realizando revisões e *enumerações* a fim de assegurar que nada foi omitido (regra 4). Este é, em suma, o passo a passo do *método* cartesiano descrito no *Discurso*.

Vale indicar serem patentes os pontos comuns de sua argumentação nesse texto com o das *Regras*, escrito anterior e publicado apenas postumamente. Entre outros elementos, é importante assinalar que Descartes no *Discurso* afirma ter encontrado um *método* conforme o qual seria possível chegar a um conhecimento verdadeiro, a ponto do texto ser a introdução para três ensaios científicos, os quais seriam exemplos de sua aplicação, a saber, *A dióptrica*, *Os meteoros* e *A geometria*. Muito se discute sobre até que ponto tais ensaios seriam mesmo exemplos fidedignos da aplicação do método²⁴⁵, mas para o que nos interessa agora cumpre registrar que Descartes, em 1637, data da publicação do *Discurso do método*, torna público um projeto razoavelmente bem acabado para a ciência, algo que seria ainda mais amplamente fundamentado conceitualmente nas *Meditações*, em 1641.

Ademais, como apontado na primeira parte do *Discurso*, Descartes permite que o leitor entenda este texto como uma *história*, uma *fábula*, repleta de *exemplos que se pode imitar*²⁴⁶. Isto é, o *método* apresentado pelo filósofo pode ser *imitado*, *adquirido*, *desenvolvido* e sua origem é uma *história*, um percurso individual daquele que busca conhecer, no caso, do próprio Descartes. Cabe frisar que esta concepção do *método* enquanto algo alcançável pelo eventual leitor, de acordo com seu exercício e empenho, é justamente aquilo que fundamenta interpretações como a de Laporte, de que o método pode ser compreendido como um hábito.

²⁴⁴ Cf. DESCARTES, 1973, p. 45 - 46.

²⁴⁵ Um bom exemplo dessa discussão é o trabalho Zeljko Loparic, em *Descartes heurístico* (LOPARIC, 1997). E uma edição cuidadosa do texto, que o traduz integralmente, junto dos ensaios científicos, foi publicada em português pela editora Unesp (DESCARTES, 2018).

²⁴⁶ Cf. AT, VI, p. 4.

4.2 – A arqueologia do método nas *Regulæ*

Estima-se que as *Regras para a direção do espírito* foram redigidas ao longo da década de 1620, logo, bem antes de outros textos célebres de Descartes. Porém, ao longo desse manuscrito inacabado, Descartes já propõe um *método* para se chegar à verdade. Aliás, um exemplo dessa incompletude aparece nas últimas regras, nas quais consta apenas seu enunciado. Nessa perspectiva, embora não publicadas em vida, as *Regulæ* são muito discutidas pela fortuna crítica posterior, na medida em que permitem reconstruir com maior acuidade o trajeto do pensamento cartesiano. Dessa maneira, dentre as 21 regras, destacaremos a seguir a IX, a X e a XI, dado que estas evidenciam a questão do hábito.

Em primeiro lugar, é preciso destacar que a *perspicácia* e a *sagacidade* são pensadas enquanto as principais faculdades do espírito por Descartes²⁴⁷, como aquelas que permitem o melhor exercício do entendimento. Cabe questionar o motivo pelo qual o filósofo as chama de *faculdades principais*, bem como quais seriam as outras. Uma possível resposta pode ser encontrada no fato da perspicácia e da sagacidade não serem necessariamente inatas ao espírito, ao contrário do que ocorre com a *luz natural* da razão, a que todos teriam acesso. Logo, talvez, Descartes conceba nas *Regulæ* a perspicácia e a sagacidade mais como *ferramentas*, na medida em que não são algo partilhado natural e universalmente pelos seres humanos. Dessa forma, as duas devem ser aprendidas, conforme determinam as regras IX, X e XI, pelas pessoas que não as apresentam espontaneamente. E é esse o foco dessas três regras, orientar a aquisição de ambas. Objetivo que, por sua vez, é coerente com a proposta geral da obra, ou seja, a construção de um método seguro para se chegar à verdade. Pois a perspicácia e a sagacidade nos tornam *mais aptos* na utilização dos modos pelos quais é possível erigir um conhecimento certo e verdadeiro, isto é, engendram um melhor uso das operações do intelecto, da intuição e da dedução²⁴⁸.

²⁴⁷ Cf. DESCARTES, 2002, p. 53.

²⁴⁸ Cf. DESCARTES, 2002, p. 53; AT, X, p. 400.

4.3 – A perspicácia, *Regra IX*

Na *Regra IX*, Descartes volta-se para a perspicácia. Esta refere-se a uma utilização da intuição intelectual, *mentis intuitu*, que leva a vermos distintamente cada coisa em particular, em toda sua singularidade e simplicidade²⁴⁹. O filósofo também sustenta que todos saberiam valer-se da intuição, ainda que para isso precisassem compará-la com o uso que se faz dos próprios olhos. Essa aproximação entre o olhar e a intuição intelectual é encontrada ao longo de todo o texto das *Regulae* e refere-se a como construímos o conhecimento por meio da *luz natural* da razão. Por exemplo, próximo ao final da *Regra IX*, Descartes emprega o verbo *intuebor*²⁵⁰, que vem de *intueor*²⁵¹ e guarda o sentido tanto de ver atentamente quanto de considerar ou examinar alguma coisa, motivo pelo qual é comum a tradução deste trecho para *considerar por intuição*²⁵². Nesse quadro, a perspicácia é explicada por meio de uma analogia com a visão sensível e refere-se a um exercício de atenção ou de percepção que busca evitar a confusão e a dispersão da intuição intelectual do espírito.

Para que a perspicácia possa ser desenvolvida devemos seguir, conforme Descartes, o exemplo dos artesãos que adquiriram o costume²⁵³ de “dirigir atentamente a penetração do seu olhar para cada ponto em particular, [e] com o uso, a capacidade de distinguir perfeitamente as coisas mais ínfimas e subtis”²⁵⁴. Posto que, desse modo, aqueles “que nunca dissipam o seu pensamento em vários objetos ao mesmo tempo, mas o ocupam continuamente na consideração do que há de mais simples e de mais fácil, tornam-se perspicazes”²⁵⁵. A figura do artesão e do verdadeiramente sábio são, nesse quesito, aproximadas. Uma vez que tanto um quanto o outro chegam ao conhecimento por um mesmo ato, isto é, a partir de uma visão atenta e distinta daquilo sobre o que se debruçam, por exemplo: seja ao produzir uma escultura, como pode fazer o artesão; seja ao buscar respostas para perguntas da física ou da matemática, como pode fazer o sábio.

²⁴⁹ Cf. DESCARTES, 2002, p. 53 - 54; AT, X, p. 400 - 401.

²⁵⁰ Cf. AT, X, p. 403.

²⁵¹ Trata-se do futuro do indicativo ativo da 1ª pessoa do singular do verbo *intueor* (Cf. QUICHERAT; DAVELUY, 1910, p. 716; e Cf. MONIZ, 2001, p. 369).

²⁵² Cf. DESCARTES, 2002, p. 56.

²⁵³ Novamente não é adotado o termo *habitus*, embora conste em todas as traduções consultadas a palavra *hábito*, e sim é usada a palavra *consueverunt* (Cf. AT, X, p. 401), terceira pessoa do plural perfeito ativo do indicativo de *consuescō*, que pode ser vertido para *se acostumaram* (Cf. MONIZ, 2001, p. 176).

²⁵⁴ Cf. DESCARTES, 2002, p. 54.

²⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 54.

Nesse sentido, Descartes postula que: “É preciso, pois, que todos se habituem²⁵⁶ a abarcar pelo pensamento tão poucas coisas ao mesmo tempo e coisas tão simples que nunca julguem saber algo que não o vejam também por intuição tão distintamente como aquilo que de tudo mais distintamente conhecem.”²⁵⁷. E, na sequência, enfatiza que aquelas pessoas que não apresentam esse costume desde sempre, espontaneamente, podem vir a obtê-lo por meio do exercício e do método. Em outras palavras, essa é a própria razão de ser das *Regulæ*, apresentar um método que pode ser aprendido ou assimilado por quem a ler. Algo que não depende somente da compreensão intelectual dos seus argumentos, das regras, pois é necessário ainda que as *máculas* do espírito, como citado na terceira regra, sejam combatidas também no âmbito das ações práticas, por meio do modo pelo qual cada pessoa age na procura pela verdade, ao voltar seu olhar e considerar o que é mais simples e basilar.

Nesse caminho, será então possível atingir o alvo estabelecido no enunciado da nona regra: “É preciso dirigir toda a acuidade do espírito para as coisas menos importantes e mais fáceis e nelas nos determos tempo suficiente até nos habituarmos [no lat. *assuescamus* - acostumemos] a ver a verdade por intuição de uma maneira distinta e clara.”²⁵⁸. Pois é das coisas fáceis, simples, que se deduzem posteriormente as ciências e não daquilo que é grande ou obscuro²⁵⁹. Ideia que terá longa vida no *corpus* cartesiano e será revisitada futuramente, como nas *Meditações*, ou seja, que não é a partir do obscuro e confuso, mas sim do claro e distinto, que se pode construir um saber certo e verdadeiro.

Nos termos das *Regulæ*, por seu turno, Descartes dá dois exemplos de como se dá a perspicácia²⁶⁰: o de como uma *potência natural* pode exercer-se em locais diferentes em um mesmo instante; e o de como uma *mesma causa* pode ensejar *efeitos opostos* ao mesmo tempo. No entanto, como reconhece Alquié, os exemplos cartesianos que discutiremos a seguir parecem se fundar em um raciocínio por *verossimilhança*, ao invés de proporem algo com base nos desdobramentos ou da composição dos supostos elementos reais que são descobertos pelo exercício perspicaz da intuição intelectual. Inclusive, na segunda regra, esse tipo de raciocínio foi negado por Descartes por ser

²⁵⁶ Uma vez mais, não é o termo *habitus* que consta no original latino, mas sim o vocábulo *assuescant* (Cf. AT, X, p. 401), terceira pessoa do plural do presente do subjuntivo ativo de *assuēscō*, embora seu significado possa ser adequadamente vertido para o verbo *habituare* (Cf. MONIZ, 2001, p. 85).

²⁵⁷ Cf. DESCARTES, 2002, p. 54.

²⁵⁸ Cf. DESCARTES, 2002, p. 53; AT, X, p. 400.

²⁵⁹ Cf. DESCARTES, 2002, p. 55 - 56; AT, X, p. 402 - 403.

²⁶⁰ Cf. DESCARTES, 2002, p. 55 - 56; AT, X, p. 402 - 403.

somente provável, em oposição a um saber do qual não se pode duvidar. Apesar disso, aparentemente esse modelo retorna na *Regra IX*, consoante Alquié:

Assim, Descartes, querendo mostrar que a luz se propaga de uma maneira instantânea, toma o exemplo de um pau: se lhe movermos uma ponta, a outra ponta move-se imediatamente. E, do mesmo modo, o exemplo do peso que numa balança baixa um prato e ergue o outro há de levar-nos a compreender que uma mesma causa pode produzir simultaneamente dois efeitos contrários (Regra 9). Ora, nisto, a passagem do simples para o complexo nada tem de racional: é apenas a passagem do que temos o hábito de verificar para o que para nós não é habitual; do familiar (o pau) para o não familiar (a propagação da luz). Aqui não é a razão que está em jogo: é o costume (...) (ALQUIÉ, 1980, p. 28).

Cumprir notar que Descartes não nomeia expressamente, no primeiro exemplo, se tratar do problema da *propagação da luz*. Mas o comentário de Alquié parece certo: Descartes não chega a oferecer, de fato, um exemplo da perspicácia, como prometera. Pois os dois casos valem-se da *analogia* tanto para descartar alternativas mais complicadas quanto para tentar responder às questões sob exame: seja a de como uma potência natural pode se dar, “alcançar sozinha/por si mesma de uma à outra coisa”²⁶¹; seja para compreender como uma mesma causa pode disparar efeitos opostos simultâneos. E as resoluções destes problemas são obtidas por *similaridade*, quer por *analogia* a como se propaga o movimento em um bastão, cuja parte movida instantaneamente suscita que aquela próxima também se mova; quer por *analogia* a como um mesmo peso leva um prato a subir e outro a descer instantaneamente em uma balança. Em outros termos, pode-se retorquir que a questão foi apenas deslocada, ao invés de resolvida, e que compete agora indagar como se move a haste e a balança. Não obstante, Descartes pondera que os casos são *semelhantes* e podem mostrar como a intuição intelectual de algo simples e verdadeiro responde a cada um dos problemas estudados, em qualquer das situações investigadas.

²⁶¹ Cf. AT, X, p. 402.

4.4 – A sagacidade, *Regra X*

Por seu turno, na *Regra X* a sagacidade é o alvo de Descartes. Porém, uma definição desta já é oferecida na regra anterior, segundo a qual pela sagacidade *se deduz com arte uma coisa da outra*²⁶². A ideia de arte é importante, pois trata-se mais uma vez de uma *faculdade* que pode ser adquirida, assim como a perspicácia. O resumo da décima regra destaca ainda um duplo aspecto: “Para que o espírito adquira a sagacidade, deve se exercitar em encontrar as coisas que já foram descobertas pelos outros e em percorrer metodicamente até mesmo as artes ou ofícios²⁶³ menos importantes, especialmente aqueles que explicam ou pressupõem a ordem.”²⁶⁴ Por um lado, deve-se buscar por si mesmo o que os demais já deduziram, seja nos livros, seja nas conclusões da ciência, costume que Descartes afirma ter seguido desde cedo²⁶⁵; por outro lado, aqueles trabalhos tidos como menos importantes e mais simples, como Descartes avalia ser o caso dos artesãos, a exemplo das bordadeiras e dos tapeceiros, são um ótimo modelo do que é necessário para o melhor exercício do método²⁶⁶. Dessa maneira, seja em um caso, seja em outro, o espírito pode cultivar o método, desde que procure por si mesmo as respostas.

Nesse sentido, ao agir com sagacidade, é possível conferir um ordenamento mais adequado à investigação em curso, às deduções (Cf. LAPORTE, 1988. p. 31), levando os elos do pensamento dedutivo a se encadear metodicamente. E consoante Jean-Luc Marion, em *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*, “a sagacidade constrói a ordem a partir de uma natureza simples [obtida via intuição intelectual] fornecida pela perspicácia.” (MARION, 1997, p. 222). A sagacidade, nestes termos, indica o melhor modo de mediar a relação, a medida, entre as partes ligadas ao longo da cadeia dedutiva. Trata-se, assim, de uma faculdade cujo exercício aperfeiçoa o conhecimento, a razão, na medida em que engendra um pensamento mais metódico, bem coordenado, ágil e eficaz na busca pela verdade.

Um exemplo disso²⁶⁷ é encontrado, propõe Descartes, ao tentarmos aprender uma escrita cujos caracteres nos são desconhecidos, ou seja, sem que se divise qualquer ordem

²⁶² Cf. DESCARTES, 2002, p. 53.

²⁶³ Em latim: *hominum artificia*.

²⁶⁴ Cf. AT, X, p. 403.

²⁶⁵ Cf. DESCARTES, 2002, p. 57.

²⁶⁶ Cf. DESCARTES, 2002, p. 58.

²⁶⁷ Cf. DESCARTES, 2002, p. 58 - 59.

entre eles. Nessa situação, podemos em último caso *imaginar*²⁶⁸ uma ordenação entre estes símbolos, para que possamos enumerá-los e, assim, chegar a algum conhecimento sobre os mesmos. No entanto, alerta Descartes, sem que percamos com isso tempo com enumerações inúteis ou confusas. Pois o exercício da sagacidade, pelo contrário, deve nos levar ao método *como quem brinca*, isto é, com facilidade, ao invés de dificuldade.

Outrossim, Descartes assinala que sempre é preciso estar atento ao método quando observamos as atividades mais simples, em nosso exercício para adquirir ou aperfeiçoar a sagacidade, posto que nelas o método “não difere habitualmente da observância constante e ordenada que existe na própria coisa ou que se inventa com subtileza.”²⁶⁹. Por sua vez, Guenancia ao abordar essa passagem, em *Descartes*, ressalta que: “Nesse momento de elaboração do pensamento cartesiano, a questão de saber se a ordem está na própria coisa ou no espírito a título de exigência, essa questão propriamente *metafísica*, ainda não pode ser levantada.” (GUENANCIA, 1991, p. 20). Em outras palavras, Descartes pode defender nas *Regulæ* que a operação dedutiva do método, em último caso a sagacidade, é exequível tanto desde o *objeto*, como nas coisas manuseadas pelo artesão, quanto desde o *sujeito*, como nos cálculos aritméticos os quais o espírito pode efetuar e percorrer. Embora isso contrarie aquilo que foi dito em momentos anteriores das *Regras*, como na primeira, em que os objetos emergem como menos importantes do que a unidade da razão. Essa oscilação conceitual, como se nota, é recorrente nas *Regulæ*.

Por fim, Descartes ainda contrapõe o método, que procura fundamentar, aos dialéticos, às práticas escolásticas, como já fizera em outras passagens das *Regulæ*. Nesse momento²⁷⁰, sua crítica se dirige às regras formais do silogismo, cuja adoção poderia até resultar em algo concludente, mas não necessariamente verdadeiro, e ainda somente verdadeiro se a matéria em pauta já for conhecida de antemão, pois nada de novo poderia ser obtido por esse caminho. Como se isso não bastasse, a confiança nessas operações formais também pode fazer com que a atenção a elas diminua, consequência que é diametralmente oposta àquilo pretendido pelo método, dado que este objetiva construir algo que ajude a manter o pensamento atento. De acordo com Lex Newman, em *Descartes on the method of analysis*, nas *Regras*, o foco de Descartes é “garantir que as deduções

²⁶⁸ Em latim *figimus* (Cf. AT, X, p. 404), primeira pessoa do plural do presente do indicativo ativo de *figō*, refere-se a modelar, formar ou esculpir (Cf. MONIZ, 2001, p. 288), e não é usada a palavra *imaginar/are*, por exemplo, que se ligaria mais diretamente à ideia de imaginar em português (Cf. MONIZ, 2001, p. 332).

²⁶⁹ Cf. DESCARTES, 2002, p. 58.

²⁷⁰ Cf. DESCARTES, 2002, p. 59 - 60.

bem-sucedidas ocorram apenas quando a mente racional apreende conexões lógicas por si mesma. Em contraste, ele pensa que o silogismo permite um tipo de aplicação irracional da lógica, por causa da abordagem formalista subjacente à dedução.” (NEWMAN, 2019, p. 79). Como exemplifica, inclusive, o que foi discutido ao longo das próprias *Regras IX e X*, pois a perspicácia e a sagacidade versam sobre isso, sobre como manter a melhor disposição possível do entendimento, a atenção da visão, do intuído, diante da luz natural da razão.

4.5 – A relação entre a perspicácia e a sagacidade, *Regra XI*

Primeiramente, Descartes diferencia na *Regra XI* intuição, dedução e enumeração²⁷¹, retomando o que dissera nas regras precedentes. Respectivamente, a intuição se caracteriza pela proposição ser compreendida com clareza e distinção e, além disso, toda ao mesmo tempo e não por etapas, sucessivamente. Já a dedução é definida por um movimento do espírito que opera a inferência de uma coisa da outra, logo, algo que não se dá por meio de um só golpe do espírito, como acontece na intuição. Por fim, a enumeração decorre do movimento finalizado, que foi levado a termo, pela dedução, com seu todo ainda podendo, por esse motivo, ser visto pela intuição quando for simples e claro, embora isso deixe de ser viável se este todo for composto e complexo. A enumeração também poderia ser chamada de indução, dado que sua certeza dependeria da memória, que preserva os juízos ao longo do tempo, e ao fato de ser frequente que não possa ser apreendida toda de uma vez pelo entendimento, em virtude das longas cadeias associativas entre os elos da cadeia dedutiva. Consoante Alquié, em *Leçons sur Descartes*:

Portanto, o problema que se coloca a Descartes é o das relações entre esses dois modos de conhecimento: intuição e dedução (...). A dedução pressupõe ordem. Portanto, o problema é o da relação entre intuição e ordem. E é absolutamente claro que essas duas noções são inseparáveis uma da outra: sem a intuição, a ordem não seria nada, não poderia ordenar nada, não teria matéria; e, sem ordem, as intuições pareceriam desconectadas, ao acaso; não constituiriam um conhecimento verdadeiro, se apresentariam, no máximo, como espécies de experimentos fragmentários, não formariam, estritamente falando, uma ciência (ALQUIÉ, 2005, p. 42).

²⁷¹ Cf. DESCARTES, 2002, p. 61 - 62.

Nesse quadro, Descartes propõe que a *Regra XI* deva explicar como essas operações funcionam conjuntamente, a ponto de parecerem se fundir em uma só²⁷². A chave para compreender esse processo encontra-se em um “movimento do pensamento que considera atentamente por intuição cada objeto em particular, ao mesmo tempo que vai passando aos outros.”²⁷³. O ponto central deste argumento é a noção de *um único movimento do pensamento* que congrega, ou sintetiza, os outros dois anteriormente discutidos: a visão atenta de cada coisa em sua singularidade, que define a perspicácia; e a passagem atenta de um elo a outro da cadeia dedutiva, que descreve a sagacidade. Em todo caso, a *atenção* emerge como o ponto principal. Devemos, assim, exercitar esse *movimento do pensamento* que unifica a atividade intelectual em uma mesma ação reflexiva atenta a adequadamente perceber, ver, registrar e considerar o que se mostra à luz natural da razão.

Esse é, aliás, o melhor remédio ou alternativa para a *memória*. Pois esta, para Descartes, é lábil e pouco firme²⁷⁴, falha e instável. Assim, a rememoração dos ordenamentos da cadeia dedutiva pode se perder ou se turvar, bloqueando a intuição, a certeza, a luz natural do entendimento. Mas, contra a lentidão de um espírito confuso, o exercício do método é a melhor escolha, segundo Descartes, na medida em que a constante ponderação sobre a mútua dependência entre as proposições nos leva a *adquirir o costume*²⁷⁵ de distinguir o que é mais ou menos relevante, o principal e o relativo, e como que por graus reduzir a questão em jogo ao que lhe é absoluto, isto é, ao mais simples e certo que fora intuído²⁷⁶. Desse modo, conforme Laporte:

Assim serão formados em nós, não em virtude de princípios *a priori*, mas pelo uso, *esquemas* ordenadores, aplicáveis a todos os assuntos. Graças a esses *esquemas*, quando uma nova questão se apresenta a nós, reconhecemos imediatamente onde surge a dificuldade e por quais meios ela pode ser resolvida da maneira mais conveniente. Graças a eles, igualmente, somos capazes de percorrer tão rapidamente do primeiro ao último os diversos elos de um mesmo raciocínio bastante longo, nos tornamos capazes de a partir de um só olhar abraçar toda a cadeia desse raciocínio, quase sem que a memória precise intervir (LAPORTE, 1988, p. 33).

²⁷² Cf. DESCARTES, 2002, p. 62.

²⁷³ DESCARTES, 2002, p. 62.

²⁷⁴ Cf. AT, X, p. 408.

²⁷⁵ Mais uma vez, no original consta *usum acquiramus* e não *habitus* (Cf. AT, X, p. 407). Trata-se da primeira pessoa do plural do presente ativo do subjuntivo do verbo *acquirō* (Cf. MONIZ, p. 21; e Cf. QUICHERAT; DAVELUY, 1910, p. 17 - 18).

²⁷⁶ Cf. DESCARTES, 2002, p. 63.

O exemplo dado então por Descartes retoma o do final da sexta regra. Trata-se de como se poderia descobrir em um *continuum* de grandezas proporcionais alguma que nos seja oculta. Para isso basta que se encontre a razão em função da qual elas se distribuem na cadeia, isto é, a medida de proporcionalidade entre elas. Objetivo que pode ser conquistado ao se chegar àquele número que divide alguns dos elos da enumeração proporcionalmente aos demais. Por exemplo, na sequência 2, 4, 8 e 16, a razão seria 2, dado que é o que determina os elos subsequentes e antecedentes dessa cadeia.

Nesse quadro, como postula Laporte (1988, p. 34), o *método* cartesiano seria um *hábito*? São várias as implicações dessa afirmação, que parece ser uma interpretação coerente, e, por exemplo, Laporte as explora em perspectivas que ultrapassam o escopo deste capítulo. Não obstante, cabe salientar que Descartes, como mencionado, não adota exatamente o termo *habitus* ao longo das *regras IX, X e XI*, mas sim palavras correlatas, próximas, ainda que sinônimas.

4.6 – O duplo aspecto do hábito

Após esta rápida análise de como o método cartesiano aparece no *Discurso do método* e nas *Regulæ*, podemos tentar pensar o estatuto do conceito de hábito em relação ao método, se ele é uma categoria ou apenas um signo. Nossa posição é a de que o conceito de hábito aparece tanto nas propostas relativas à *ciência* quanto naquelas atinentes à *moral* em função do projeto cartesiano de *domínio de uma natureza mecânica* por parte de um sujeito universal *livre e racional*, como aprofundaremos nos próximos capítulos, mas que cabe já pontuar, nas palavras de Descartes, na sexta parte do *Discurso do método*:

Pois elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente 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 tomar como que senhores e possuidores da natureza.²⁷⁷

²⁷⁷ DESCARTES, 1973, p. 71.

Estes dois polos, livre e determinado, se encontram na *ação humana*, se unificam na ação de um mesmo *eu*. Pois a liberdade para escolher e realizar remete à moral, enquanto a racionalidade diz respeito ao método, à ciência, àquilo que deve guiar e implementar o que vier a ser escolhido. Desse modo, nos parece coerente que Descartes empregue, embora em momentos diferentes de sua trajetória, um mesmo conceito para descrever a *ação* desse sujeito universal que emerge de sua obra: ora ele examina como a razão pode chegar à verdade no âmbito do claro e distinto; ora ele se debruça sobre a melhor atitude possível, a partir da experiência prática de cada pessoa, no campo do obscuro e confuso da união da alma e do corpo. Em ambos os casos, porém, está em jogo a *ação* de um mesmo sujeito universal: ora cognoscente, ora moral. E o hábito, nos dois casos, concerne precisamente à *melhor ação*, como dá exemplo o *hábito da generosidade*, como veremos logo mais.

Nesse sentido, seja para obter um conhecimento fidedigno, seja para delinear a ação mais adequada diante das paixões da alma, o hábito emerge como uma categoria central. Posto que o conceito de hábito tanto permite que o *método* possa ser aprendido e exercido quanto viabiliza que no *campo da ética* se tome a escolha mais razoável em uma determinada situação vivida. Trata-se de como o sujeito age e o *método*, como descrito no *Discurso*, é algo que poderia ser imitado, adquirido, como a sagacidade e a perspicácia das *Regulæ*. Por outro lado, igualmente, o *método* é fruto do engenho humano, dado que ele se refere ao livre exercício da vontade humana a qual cria um meio de conhecer, um *método*. Como no exemplo da presunção de uma ordem para se entender uma língua desconhecida, das *Regulæ*.

Não obstante, as poucas menções diretas ao termo latino *habitus* no texto das *Regulæ* não nos parecem mero acaso. Descartes naquele momento ainda não tinha todo o arcabouço teórico que viria a construir ao longo das décadas subsequentes. Logo, uma interpretação possível dessa omissão é a de que o filósofo teria propositalmente evitado tal vocábulo, visto que este remetia naquela ocasião a um conceito fortemente ligado à tradição Escolástica, conforme discutido no capítulo passado. Por exemplo, como apontado por Marion (1997, p. 36), Descartes adota a palavra *habitus* nas *Regulæ*, em uma das raras vezes em que o faz, em chave crítica, para se distanciar dos problemas da visão aristotélico-escolástica. Essa preocupação reaparece em outros momentos, como

vimos, no descrédito que Descartes confere à teoria do silogismo²⁷⁸. Cabe ainda lembrar que o conceito de hábito aristotélico remete tanto à *ciência* quanto à *ética*, diz respeito a uma certa *disposição* que se tornou estável, passando a ser como que *possuída* por um sujeito, daí o termo *héxis*, que se reporta ao verbo *ekhein*, ter ou possuir em grego. Portanto, o hábito depende de um exercício, de uma *práxis*.

Nesse quadro, o hábito não era uma palavra neutra, mas sim carregada de significado e potencialmente problemática para o projeto cartesiano ainda inicial nas *Regulæ*. Posteriormente, contudo, Descartes já pôde se valer de um solo metafísico e conceitual próprio capaz de circunscrever e fundamentar uma posição original e condizente com seus objetivos. Com efeito, é plausível afirmar que Descartes também concebeu uma categoria de hábito em duplo aspecto, como em Aristóteles, ou seja, em um sentido *ético* ou *moral* e em um outro *metodológico* ou *científico*. No entanto, o hábito cartesiano aparece condicionado ao dualismo cartesiano: se vale de uma base mecanicista, física, quando se volta para o corpo, algo ausente em seus antecessores; mas também se vale de uma ideia de liberdade da vontade, quando se remete à alma, como nos mostra a busca pelo método enquanto um esquema cognitivo a ser adquirido como um hábito nas *Regulæ*, algo que o aproxima da tradição em filosofia, que ele tanto buscou superar. Em outras palavras, o *dualismo cartesiano* reconfigura o significado e o estatuto do conceito de hábito, assim como Descartes operou com outras categorias de seus antecessores.

Desse modo, enfim, talvez seja mesmo correta a leitura de Laporte, que indicou a questão guia deste capítulo: *o método cartesiano pode ser sim considerado um hábito, um hábito da alma, não apenas um hábito corporal*. E, assim, também presente no campo do conhecimento claro e distinto da ciência, mas em sentido diferente daquele proposto pela Escolástica, bem como por Aristóteles, conforme mostramos no capítulo anterior. Daí o cuidado de Descartes em falar de costume ou hábito nas *Regulæ*, com a adoção de termos que não remetessem diretamente ao *habitus* aristotélico-escolástico, conforme vimos, tais como: *consueverunt*²⁷⁹; *assuescant*²⁸⁰; *usum acquiramus*²⁸¹. Todos eles podem ser adequadamente vertidos para o vocábulo *hábito*, e efetivamente o são por grande parte

²⁷⁸ Vale pontuar a atualidade dessa crítica, visto que apenas séculos depois Ludwig Gottlob Frege (1848-1925) e Bertrand Russell (1872-1970) encontrarão outras bases para a lógica ocidental, que até o século XIX ainda era predominantemente estabelecida nos termos de Aristóteles. Portanto, a crítica cartesiana ao *silogismo* é bastante contemporânea. Contudo, desenvolver estes aspectos ultrapassa os limites da presente dissertação.

²⁷⁹ Cf. AT, X, p. 401.

²⁸⁰ Cf. AT, X, p. 401.

²⁸¹ Cf. AT, X, p. 407.

dos tradutores de Descartes, do latim para as línguas contemporâneas. Todavia, apesar do *sentido* ser esse mesmo, a tradução estar adequada enquanto um termo que significa algo concernente ao *hábito*, a escolha do filósofo foi evitar uma palavra tão carregada de problemas herdados do referencial aristotélico-escolástico.

De qualquer modo, do ponto de vista *funcional*, o sentido é o de hábito, *hábitos da alma*, relativos ao método, ao uso da *memória* e de outros *esquemas intelectuais*, enquanto *estratégias do intelecto*, na busca por um saber seguro, tais como dão exemplo a *perspicácia* e a *sagacidade*. Nos termos de Laporte: “Que tipo de hábitos? Tudo o que acabamos de dizer mostra suficientemente que se trata de *hábitos de atenção*.” (LAPORTE, 1988, p. 34, itálico nosso). E, como também comenta Cristiano Novaes de Rezende, em *As Regulæ de Descartes e o reformismo lógico seiscentista*:

Essa mesma preocupação com uma arte de pensar melhor, isto é, com uma forma de exercer o ato de pensar que ao mesmo tempo exercite a potência pensante e a torne mais afiada e aguda, é precisamente o traço da verdadeira lógica salientado pelos autores da mais famosa lógica cartesiana: a *Logique de Port-Royal*. Nela, busca-se a consolidação de *hábitos de pensamento*, numa aproximação entre lógica e ética (REZENDE, 2022, p. 42).

A lógica de Port-Royal, de inspiração cartesiana, procura então justamente desenvolver a ideia de que *hábitos de pensamento* são exigidos para que se possa levar o ser humano a conduzir melhor a razão, o intelecto. Assim como Descartes, alguns de seus continuadores, como no campo da lógica de Port-Royal, também entendiam que o *hábito* não era exclusivamente corporal. No caso do filósofo, nas *Regulæ*, isso surge na discussão da *perspicácia* e da *sagacidade*, as quais não são definidas como *movimentos dos espíritos* e sim como *modos do intelecto* operar que podem ser adquiridos, pelo *exercício contínuo*, pelo *costume*, enfim, pelo *hábito*. Ora, isso é perfeitamente condizente com a própria razão de ser das *Regulæ* a qual é mostrar como alguém pode vir a adquirir o *melhor modo de produzir ciência*. Vale lembrar ainda que na correspondência com Elisabeth, em carta de 15 de setembro de 1645, a possibilidade de *hábitos da alma* também foi sinalizada por Descartes, mas desta vez diretamente, convém recordar:

De resto, disse mais acima que, para estar sempre disposto a julgar bem, além do conhecimento da verdade, se requer também o *hábito*. Pois, visto que não podemos estar continuamente atentos à mesma coisa, por mais claras e evidentes que tenham sido as razões que anteriormente nos persuadiram de alguma verdade, podemos, depois, ser desviados de

acreditar nela por falsas aparências, a menos que, por uma meditação longa e frequente, a tenhamos impresso de tal modo no nosso espírito que ela se tenha transformado num *hábito*. E, neste sentido, tem-se razão ao dizer, na Escola, *que as virtudes são hábitos*; porquanto, de facto, quase não se erra por não se ter, em teoria, o conhecimento do que se deve fazer, mas somente por não se ter na prática, isto é, por não se ter um *hábito firme* de crer nele.²⁸²

Da redação das *Regulae*, ao redor de 1620, até esta carta para Elisabeth, em 1645, se passaram 25 anos, aproximadamente. Não é pouco tempo. Obras como o *Discurso do método*, as *Meditações* e os *Princípios da filosofia* já eram bastante conhecidas, além do fato dele já ter trabalho no manuscrito do *Tratado do homem*, que é uma publicação póstuma. Descartes já possuía então um arcabouço categorial suficiente para circunscrever até que ponto podia concordar com a Escolástica, sem o perigo de ser mal interpretado, isto é, de ter a sua própria filosofia confundida com a de seus antecessores.

Por exemplo, Descartes já distinguia em 1645 o *humor* do *hábito*, como discutido no capítulo 2, a partir da carta a Elisabeth de 6 de outubro de 1645²⁸³. Dessa maneira, isso mostra que ele paulatinamente construiu uma leitura própria e específica sobre o tema, cuidadosa, e que aos poucos permitiu que ele pudesse assumir que sim, os *hábitos são também da alma no que se refere a julgar bem, ao modo como utilizamos nossa atenção*, como ele aponta a Elisabeth. Outrossim, se tornou viável ao filósofo sustentar, sem medo de equivocidade, que *tem razão a Escola, que as virtudes são hábitos da alma*. Isso tem grande peso para o presente trabalho.

Em todo caso, a questão dos *hábitos da alma* ainda retornará ao analisarmos a *generosidade*, no capítulo 6; bem como no capítulo 7, que articula o hábito, a generosidade e o desejo, e que é o último da presente dissertação. Pois este ponto, dos *hábitos da alma*, é de grande importância para a compreensão do hábito no *Tratado das paixões*, para debatermos se a leitura que o reduz aos mecanismos do corpo procede ou é parcial, ao focar apenas no corpo, em detrimento da alma e, ainda, da união da alma e do corpo. A seguir, em continuidade ao mapeamento da trajetória da categoria de *hábito* em Descartes, vamos analisar como este conceito surge no *Tratado das paixões*, o qual é uma obra, ao contrário das *Regulae*, escrita já em sua fase madura e publicada em 1649.

²⁸² DESCARTES, 2001, p. 89.

²⁸³ Cf. DESCARTES, 2001, p. 95; AT, IV, p. 311.

5 – O hábito no *Tratado das paixões*: uma técnica entre a natureza e o engenho

Descartes procura no *Tratado das Paixões* tanto responder a questões suscitadas por seus interlocutores quanto desenvolver novas propostas²⁸⁴. Tais tópicos concernem sobretudo a problemas relativos à noção de união da alma e do corpo. Afinal, se as paixões podem prejudicar as ações humanas, ao incliná-las a objetivos nocivos, então se impõe o problema de saber como lidar com elas²⁸⁵. Logo, entende-se o porquê da moral ser um dos principais temas do tratado, isto é, o motivo pelo qual Descartes parecer ter desenvolvido nesta obra um dos últimos ramos de seu sistema, conforme a figura da árvore do saber que consta no prefácio dos *Princípios da filosofia*²⁸⁶. Nesse sentido, a seguir será destacado como o *hábito* se desenha como uma *técnica* que permite ao ser humano *reorganizar suas próprias paixões*, adquirir e exercer a *virtude*, sem que isso ainda implique abdicar de seus prazeres, a fim de uma *vida boa*²⁸⁷. Uma de nossas hipóteses, derivada dessa leitura, é a de que o *hábito* se delineia enquanto uma *técnica*, talvez, *psicoterapêutica*, ou seja, uma *técnica* que poderia remeter à psicologia cartesiana e não apenas à sua moral ou medicina, como em geral é discutido pela fortuna crítica.

Como será percebido, o capítulo oscila entre dois polos: a *natureza*; e o *artifício do engenho humano*. Não é possível evitar essas idas e vindas na discussão do conceito de *hábito*, uma vez que seu estatuto no *Tratado das paixões* necessariamente se equilibra em um campo de tensão permanente e inexorável, no caso, aquele estabelecido pelos dilemas e dificuldades da *união da alma e do corpo*. Cumpre enfatizar que, sempre é preciso lembrar, este último é mecanicamente determinado e aquela é absolutamente livre, apesar dos dois se apresentarem na *experiência humana* compostos, não somente *justapostos*. Por conseguinte, o *hábito* não pode deixar de se dirigir a este embate, entre a liberdade e a necessidade no *ser humano*.

²⁸⁴ Como a de abordar as paixões não como orador ou moralista, mas *en physicien* (AT, XI, p. 326), ou seja, com ênfase em seus elementos *psicofísicos*. Não poderia ser diferente, pois se Descartes considera que o corpo é regido por leis mecânicas e as paixões apontam o impacto do corpo sobre a alma, então é preciso atenção às leis que regem o corpo e, assim, às paixões enquanto tomadas de um ponto de vista estritamente mecânico e corporal.

²⁸⁵ Como também destaca Denis Kambouchner (1995a, p. 20).

²⁸⁶ DESCARTES, 1997, p. 22.

²⁸⁷ Conforme discutido ao abordarmos a carta de Descartes a Elisabeth de 18 de agosto de 1645, o filósofo reelabora os conceitos da tradição quanto ao tema da melhor *ação moral* e consideramos, nesse sentido, que os desloca e circunscreve em seu próprio marco conceitual. Exemplo disso ocorre com a ideia do que seria uma *vida boa*, isto é, *como seria viável para o ser humano uma vida com contentamento*, questão já presente em seus antecessores e que é retomada com novas perspectivas, em articulação aos conceitos do sistema cartesiano.

Por fim, o capítulo 5 foca sobretudo no *hábito corporal* e o capítulo 6, o próximo, amplia o alcance do conceito de *hábito* no tratado ao discutir a possibilidade de existirem também *hábitos da alma* nesta obra, nos mesmos moldes daquilo que, apresentado no capítulo 4, se delineia nas *Regulæ*. Portanto, em linhas gerais, o solo conceitual mobilizado no presente capítulo refere-se sobretudo à *reconfiguração* do corpo. Permanece em aberto, assim, nos marcos do capítulo 5, se este mesmo processo ainda poderia ter uma contrapartida direta na substância pensante. Como veremos depois, no capítulo 6, a resposta será positiva, devido ao conceito de *generosidade*. Com grandes consequências. Porém, não saltemos a *ordem das razões*.

5.1 – O *hábito* e a reorganização das paixões da alma

Primeiramente, no artigo 41²⁸⁸ do *Tratado das paixões*, Descartes destaca que a alma intervém no corpo a partir da vontade que move a glândula, pineal, e dirige os espíritos animais. Assim, segundo o artigo 44, a alma pode mudar uma inclinação natural, dada pela natureza, pois “isso muda conforme a *natureza* ou o *hábito* tenham diversamente unido cada movimento da glândula a cada pensamento.”²⁸⁹. Um exemplo disso é a vontade de mexer a pupila poder ser efetuada apenas indiretamente, “já que a natureza não uniu o movimento da glândula que serve para impelir os espíritos ao nervo óptico da maneira necessária a dilatar ou a contrair a pupila com a vontade de dilatar ou contrair, mas antes com a de olhar objetos afastados ou próximos.”²⁹⁰. Como discute Franco Meschini, em *Les Passions de l’âme, un testo stratificato: l’influenza di Elisabetta*: “Aqui Descartes contrasta natureza e hábito (*habitus*) para demonstrar que o que foi instituído pela natureza pode ser mudado com o hábito (MESCHINI, 2020, p. 114). Vale observar ainda que em carta a Arnauld, em 29 de julho de 1648, Descartes propõe que a alma não nota todos os movimentos corporais nem pode engendr-los diretamente por meio do simples concurso da vontade²⁹¹. Dado que, como vimos no *Tratado do homem*²⁹², o corpo é descrito por Descartes tal qual uma máquina. Por

²⁸⁸ DESCARTES, 1973, p. 242 - 243.

²⁸⁹ Cf. Ibid., p. 243, itálico nosso.

²⁹⁰ Cf. Ibid., p. 243 - 244.

²⁹¹ AT, V, p. 222.

²⁹² DESCARTES, 2009, p. 297.

consequente, a influência da vontade livre da alma sobre os movimentos mecanicamente determinados do corpo deve ser indireta, a exemplo da alteração do movimento da pupila.

Para exemplificar de outra maneira: caso se queira diminuir a aceleração cardíaca é necessário mobilizar pensamentos calmos, reconfortantes; ou até modular o próprio movimento de inspiração e expiração, com o objetivo de alcançar um ritmo mais lento de respiração do que o vigente. No entanto, não é viável controlar direta e imediatamente o próprio miocárdio, seus batimentos. Se há algum controle, este é apenas indireto. E é este mesmo ponto o destacado pelo exemplo cartesiano da pupila. É justamente devido a essa realização indireta que o *hábito* emerge como um meio para que a vontade da alma se efetive perante as inclinações determinadas pela *natureza* para o movimento dos espíritos, pois pode ensejar uma nova configuração do corpo a partir dos planos do *eu pensante*.

Outro exemplo do papel do hábito pode ser ainda mais elucidativo de sua relevância para a argumentação cartesiana, não apenas no que se refere ao *Tratado das paixões*, mas inclusive para a coerência de toda a sua filosofia. Este exemplo pode ser encontrado no próprio exercício da expressão do pensamento por meio da linguagem falada, como assinala Magali Rigail, em *Dossier - Trois questions posées au texte*, comentário a uma edição que reúne trechos selecionados do *Tratado das paixões* cartesiano: “O exemplo da fala o mostra. O que eu quero dizer (com o pensamento) produz o movimento adequado da boca, das cordas vocais e dos pulmões (a palavra física), ao final de uma aprendizagem que se tornou um hábito” (RIGAILL, 2008, p. 139). Se não fosse assim, a alma seria incapaz de fazer o corpo emitir as sucessivas notas sonoras que veiculassem aquilo que foi por ela pensado, conforme estabelecido pelo *eu pensante*. Dessa forma, o *hábito* surge então como um conceito fundamental e incontornável para tornar factível que o pensamento originado na alma, cuja vontade é absolutamente livre, possa ser articulado ao corpo, mecanicamente determinado, com o qual a alma se encontra unida, a fim de ensejar a construção de uma *ação virtuosa* e que objetive o *contentamento*. Exceto se, por exemplo, for postulado alguma outra posição do século XVII, ou posterior, que não a cartesiana, tais como²⁹³:

²⁹³ A diferença entre a posição cartesiana e a de seus antecessores já foi analisada no capítulo 3, por essa razão agora abordamos, rapidamente, o cotejo da sua argumentação com a de seus pares imediatos, bem como posteriores. O nosso foco não é esgotar tal discussão, mas apenas tentar ao máximo circunscrever o lugar do *hábito* no sistema cartesiano. Isto é, a sua necessidade conceitual, o motivo pelo qual Descartes precisou exata e precisamente desta categoria e não de outra para a arquitetura de seu sistema.

1. Ou de alguma forma todo o pensamento é *simultâneo* ou *correlato* aos movimentos do corpo²⁹⁴;
2. Ou que todo o pensamento do ente *finito* não passa de uma sombra quando comparado ao pensamento do ente *perfeito, infinito*, cuja ausência ou afastamento após o *ato adâmico*, chamado de pecado original nas *Escrituras*, nos impede de desviarmos em definitivo das limitações dos sentidos, do corpo, por mais que procuremos este caminho ou almejemos a *graça*. Assim, resta a nós, humanos, tanto tentar nos mirar no exemplo do *redentor crístico* quanto aceitar a necessidade do *divertimento*, das distrações mundanas, que na vida prática nos desviam do tédio e da consciência de nossa pequenez enquanto pecadores vivos na Terra²⁹⁵;

²⁹⁴ Cumpre indicar que essa é a solução conferida, por exemplo, por Leibniz, em *Os princípios da filosofia ou a monadologia*: “A alma segue suas próprias leis, e os corpos também as suas, e eles se encontram em virtude da *harmonia preestabelecida* entre todas as substâncias, pois todas elas são representações de um mesmo universo.” (LEIBNIZ, 2004a, p. 146, §78). E é ainda possível aproximar tal argumentação daquela dada por Espinosa, por exemplo, na *Ética II*: “Com efeito, se o Corpo não fosse o objeto da Mente humana, as ideias das afecções do Corpo não seriam em Deus (*pelo Corol. da Prop. 9 desta parte*) enquanto constituísse a nossa Mente, mas enquanto constituísse a mente de uma outra coisa, isto é (*pelo Corol. da Prop. 11 desta parte*), as ideias das afecções do Corpo não seriam em nossa Mente. Ora (*pelo Axioma 4 desta parte*), temos as ideias das afecções do corpo; portanto, o objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, e este (*pela Prop. 11 desta parte*) é existente em ato. (...) Corolário - Daí segue que o homem consta de Mente e Corpo, e que o Corpo humano existe qual como o sentimos.” (ESPINOSA, 2015, p. 149, Prop. XIII, Parte II). Guardadas as devidas diferenças entre ambos, que não são pequenas, Leibniz e Espinosa tentam resolver o problema apresentado pelo dualismo da alma e do corpo, legado por Descartes, a partir da premissa de que os dois seriam simultâneos ou correlatos: quer via *harmonia preestabelecida*, no caso do primeiro; quer por serem *modos simultâneos* dos *atributos* conhecidos da *substância*, da *natureza*, de *Deus*, que não se apresentam separadamente como em Descartes, visto que a mente é a ideia de um corpo que *existe em ato*, no caso do segundo. Vale destacar, por fim, que Espinosa, no prefácio da *Ética V*, crítica de maneira, no mínimo, mordaz a ideia de hábito cartesiana, que não seria uma solução, com efeito, válida para os dilemas da *união da alma e do corpo*, (Cf. ESPINOSA, 2015, p. 521, Prefácio, Parte V).

²⁹⁵ Compete ressaltar que esta é, *grosso modo*, a interpretação de Pascal do problema do pensamento na vida cotidiana. Visto que a relação entre o corpo e a alma, após o pecado original de Adão, é atravessada pela questão da *graça* e do *divertimento* em sua filosofia, conforme o que ele apresenta nos *Pensamentos*: 1) “Se vos unem a Deus é em virtude da *graça*, não da *natureza*. Se vos *rebaixam*, é por penitência, não por *natureza*. Assim essa dupla capacidade [para o pecado e para buscar a *graça*] ... Não vos encontrais no estado de vossa criação. Como esses dois estados se acham abertos, é impossível que não os reconheçais. Segui vossos movimentos, observai-vos a vós mesmos, e vede se não encontrais aí os caracteres vivos dessas duas naturezas [anterior e posterior à *queda* desencadeada pelo ato adâmico]. Tantas *contradições* se achariam em assunto simples?” (PASCAL, 1961, p. 156 - 157, fr. 430/149, itálico nosso); 2) “A única coisa que nos consola das nossas misérias é o *divertimento*, e, contudo, é essa a maior das nossas *misérias*. Pois é isso que nos impede principalmente de pensar em nós mesmos, e o que nos faz perder insensivelmente. Sem isso, estaríamos *entediados*, e esse tédio nos faria buscar uma maneira mais sólida de sair dele. Mas o *divertimento* nos diverte e nos leva insensivelmente à *morte*.” (PASCAL, 1909, p. 407, fr 171/414, itálico nosso).

3. Ou mesmo que todo o pensamento é não apenas independente do corpo, mas ainda que todas as percepções e sensações que dele temos são *ocasionadas* diretamente pela *ação divina*, sem qualquer interação *real*, portanto, entre a alma e o corpo²⁹⁶;
4. Ou ainda, por fim, que inexoravelmente todo o pensamento mobiliza e configura o corpo, não sendo exequível conceber um pensamento que prescindia da ordem física. Posto que, em última análise, o corpo pensa tanto quanto a mente, afinal, toda e qualquer ideia seria rigorosamente um *pensamento encarnado* desde sua própria gênese ou possibilidade de vir a ser enquanto *gesto* humano carregado de *intencionalidade e significação*²⁹⁷.

Em todo caso, nenhuma destas quatro posições, cujo aprofundamento ultrapassa o escopo da presente dissertação e as quais sintetizam possíveis alternativas para o problema que o conceito de *hábito* em Descartes procura solucionar, é, como sabemos, a cartesiana. Uma vez que, cabe retomar, em seu sistema a *res cogitans* e a *res extensa* se referem a duas substâncias cujos atributos e ações tanto são completamente independentes entre si quanto também não são necessariamente coincidentes, quer no âmbito de uma *ação prática*, quer *em si mesmos*. Embora ambos, alma e corpo, formem um mesmo composto e devam ser investigados enquanto unidos. Não basta analisá-los apenas em separado nem somente em união, portanto. Pois a tensão conceitual entre os

²⁹⁶ Vale observar que este é o argumento, mais conhecido pela alcunha de *ocasionalismo*, por exemplo, de Malebranche, como em *A busca da verdade*: “Mas, quando interrogo minha razão, vejo evidentemente que os corpos, não podendo mover a si mesmos, e sendo sua *força motora apenas a vontade de Deus*, que os conserva sucessivamente em diferentes lugares, esses corpos não podem comunicar uma potência que não têm e que não poderiam sequer comunicar, mesmo se ela estivesse à sua disposição. Pois o espírito jamais conceberá que um corpo, substância puramente passiva, possa transmitir a outro a potência que o transporta, qualquer que esta possa ser.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 329, Esclarecimento XV, itálico nosso).

²⁹⁷ Devemos assinalar que esta seria, em linhas gerais, a posição de Merleau-Ponty, já no mundo contemporâneo, como dá mostra, por exemplo, o seguinte trecho da *Fenomenologia da percepção*: “A tradição cartesiana habituou-nos a desprender-nos do objeto: a atitude reflexiva purifica simultaneamente a noção comum do corpo e a da alma, definindo o corpo como uma soma de partes sem interior, e a alma como um ser inteiramente presente a si mesmo, sem distância. Essas definições correlativas estabelecem a clareza em nós e fora de nós: transparência de um objeto sem dobras, transparência de um sujeito que é apenas aquilo que pensa ser. O objeto é objeto do começo ao fim, e a consciência é consciência do começo ao fim. (...) Quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele. Portanto, *sou meu corpo*, exatamente na medida em que tenho um *saber adquirido* e, reciprocamente, *meu corpo* é como um *sujeito natural*, como um esboço provisório de meu *ser total*. Assim, a *experiência do corpo próprio* se opõe ao *movimento reflexivo* que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em ideia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade. Descartes o sabia muito bem, já que uma célebre carta a Elisabeth [a missiva de 28 de junho de 1643 - Cf DESCARTES, 2001, p. 37] distingue o corpo tal como ele é concebido pelo *uso da vida* do corpo tal como ele é *concebido pelo entendimento*.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 269, itálico nosso).

três registros resta constante, em que pese a famosa sugestão da *terceira noção primitiva*, que debatemos ao abordar a carta a Elisabeth de 21 de maio de 1643²⁹⁸.

Tampouco a solução cartesiana dos impasses do composto alma-corpo depende única e exclusivamente da *boa vontade divina*, ou de alguma espécie de *graça*, embora esta possa até existir, como algo que detém o poder de nos redimir e resolver uma tarefa ética que é, na verdade, *nossa* e que se desenha diante da constatação da união do corpo e da alma. Na medida em que somos um *eu pensante*, cabe a nós lidar com o impacto de um corpo mecânico a partir das possibilidades abertas pelo *hábito*, este exercício não é delegável a qualquer outra instância e, muito menos, é um *passatempo*, dado que pode sim nos levar ao contentamento no presente, no agora, como veremos.

Além disso, o *hábito* pode ser concernente a uma ação voluntária cujos desdobramentos precisam ser adequadamente considerados, não apenas no que se refere à causalidade divina, mas sobretudo em função da liberdade da vontade da alma diante do impacto do corpo. Visto que o composto alma-corpo foi instituído pela natureza, por Deus, mas sem que isso implique necessariamente em uma aceitação automática dos ditames das inclinações naturais. Estas, por outro lado, devem ser conhecidas e submetidas aos planos do *eu pensante*, e não, impreterivelmente, o oposto. Isto é, o *eu pensante* não tem que se submeter imperiosa e inescapavelmente a toda e qualquer inclinação natural fornecida pelas paixões, pelo impacto de seu corpo sobre ela, uma vez que este cenário simplesmente é algo que anularia a liberdade da alma, em último caso, bem como seria ainda frontalmente contrário às ideias cartesianas referentes ao domínio da natureza, como vimos, por exemplo, na posição de Descartes no *Discurso do método*²⁹⁹.

Em outras palavras, a categoria de *hábito* é filosoficamente necessária para que Descartes possa dar uma resposta ao problema da *ação recíproca* da alma e do corpo, posto que tal interação pode ou impedir ou construir uma *ação prática* a fim de uma vida boa, como detalharemos a seguir. Por conseguinte, as quatro alternativas anteriormente destacadas prescindem, de alguma maneira, não importa qual seja, das premissas do sistema de Descartes e, por esse motivo, não se referem mais à sua filosofia, rigorosa e propriamente dita, conquanto possam ainda assim serem tributárias dela até certo ponto. Logo, a categoria de *hábito* se desenha como central para a *reorganização das paixões da alma* e demonstra que a alma não perde sua liberdade em função de sua união com o

²⁹⁸ Cf. DESCARTES, 1973, p. 309 - 310.

²⁹⁹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 71.

corpo, pelo contrário, o *hábito* pode materializar o *poder* da alma de manejar o corpo com o qual ela se encontra unida. E isso é capital tanto na economia do texto do *Tratado das paixões* quanto para que o sistema cartesiano seja, com efeito, coerente.

Visto que, de acordo com Lívio Teixeira, em *Ensaio sobre a moral em Descartes*: “É essa possibilidade de ligar *artificialmente* certos movimentos da glândula a certas ideias ou atos de vontade que constitui a base do comportamento racional, o comportamento melhor que é possível, em relação às paixões da alma.” (TEIXEIRA, 1990, p. 176). Cabe observar que o termo *comportamento* não faz parte do léxico cartesiano, mas que essa plasticidade ou modificação no *curso* das impressões corporais instituídas pela *natureza*, bem como das *ordenações* ideativas envolvidas, das representações, apenas se viabiliza com base no conceito de *hábito*, que é o mote da presente dissertação. Pois, segundo também Alquié, em *A filosofia de Descartes*: “a ligação naturalmente estabelecida entre um movimento e um pensamento não é outra coisa senão uma ligação habitual e associativa. *A natureza é homogênea com o hábito. O hábito pode, portanto, substituir-se a ela.*” (ALQUIÉ, 1980, p. 131, itálico nosso). É a categoria de *hábito* que torna esse novo arranjo das paixões possível, dado que é tal conceito que torna exequível a *reorganização das inclinações instituídas pela natureza* tanto segundo as situações vividas concretamente por cada um de nós quanto com base no exercício do intelecto e da livre vontade da alma, a ponto desta nova ordenação configurar uma *segunda natureza*.

Posto que, como nos indica Alquié, se *a natureza é homogênea ao hábito*, então *o hábito pode se valer dela e reorganizar aquilo que por ela fora instituído*. Do contrário, precisaríamos afirmar que o ser humano deve *aceitar* a natureza como ela é, sem nela intervir, suposição que, no mínimo precisaria responder, então, qual seria o sentido da *ciência cartesiana*, em primeiro lugar, e da *liberdade humana* em sua *moral*, em segundo lugar. Pois nessas duas esferas, tanto na do claro e distinto quanto na do obscuro e confuso, ao invés de uma simples *conformação*, Descartes defende que nos tornemos *senhores da natureza*. Conforme Rodis-Lewis, em *Descartes - Initiation à sa philosophie*: “Esse *domínio* de nossa *própria natureza*, na medida em que ela é composta de uma alma e de um corpo, é o objetivo do *Tratado das Paixões*.” (RODIS-LEWIS, 1964a, p. 104, itálico nosso). Ora, isso é o exato oposto de *sermos vassallos dela*. Também nas palavras de Gueroult, em *Descartes segundo a ordem das razões*:

Para Descartes (...) o pertencimento a mim mesmo comporta sem dúvida a aceitação dos decretos imutáveis da vontade divina e a submissão à razão, mas ele não é de forma alguma uma cega submissão à ordem da natureza universal e indiferença aos fins exteriores. Ao contrário, ele é *submissão da natureza à minha vontade*, capaz, graças à ciência, de *modificá-la* e de me tornar *mestre e possuidor dela* (GUEROULT, 2016, p. 707, itálico nosso).

A leitura de Descartes revela um ser humano que *pode*, cumpre ainda questionar se *deve*, dominar a natureza, a si próprio, bem como tudo aquilo que pode intervir em sua liberdade. Como igualmente enfatiza Gouhier, em *Descartes et la vie morale*: “As aplicações práticas do cartesianismo são de três tipos: a *técnica*, que assegura o poder do homem sobre a natureza; a *medicina*, que lhe dá saúde e vida longa; a *moral*, pela qual ele aprende os meios de ser feliz.” (GOUHIER, 1937, p. 189, itálico nosso). Compete sublinhar também que a *técnica*, nos termos de Gouhier, não se restringe ao campo das ciências naturais, uma vez que:

A técnica moral tem o seu próprio objeto, o ser composto de corpo e alma, que funda a sua existência como disciplina irreductível; tem o seu próprio fim, o bem da alma, por meio de uma economia racional das relações que a unem ao corpo; e adapta para este fim as prescrições que asseguram o bom funcionamento da máquina animal. Se ela é uma medicina, é um *gênero especial* de medicina que não é de modo algum uma especialidade médica (GOUHIER, 1937, p. 192, itálico nosso).

Em primeiro lugar, essa *técnica moral*, a que faz alusão Gouhier, exige o manejo do hábito conceituado no *Tratado das paixões*, como procuramos apresentar neste capítulo, para que se torne tangível, não apenas um objetivo abstrato, a reorganização das paixões da alma. E, cabe ainda questionar, a respeito de tal técnica: se ela apresenta um *objeto próprio*, o composto alma-corpo; se ela tem um *fim específico*, o bem da alma, seu contentamento; se ela ainda congrega para seu exercício os conhecimentos de outras áreas, como a medicina e a física, mas sem nelas se esgotar; então ela ainda é apenas mais um ramo da moral? Ou poderíamos considerar que a técnica em pauta remete a um outro campo? Afinal, o mesmo argumento de Gouhier para a diferenciar da *medicina* e da *física* poderia se voltar para a *moral*.

Ora, a *técnica do hábito* articula os saberes da moral cartesiana, desde aquela do *Discurso do método*, como indicado na comparação da *moral provisória* com as indicações dirigidas a Elisabeth, nos termos da missiva de 4 de agosto de 1645³⁰⁰; mas

³⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. 318.

também ultrapassa tais limites para tentar ajudar, por exemplo, a curar o sofrimento humano, a começar por aquele descrito pela própria princesa, sua correspondente e amiga, como discutimos, por exemplo, ao abordarmos a carta de 13 de setembro de 1645³⁰¹. Segundo Mariafranca Spallanzani, em *Descartes - La règle de la raison*, ao comentar sobre os objetivos do *Tratado das paixões*: “É o conhecimento da natureza das paixões que torna possível elaborar os meios de as controlar, meios que oferecem à alma uma *técnica positiva* que autoriza o ser humano a regular os seus desejos por meio do uso de todos os seus afetos para o seu próprio bem.” (SPALLANZANI, 2015, p. 227, *itálico nosso*). Logo, se há uma *técnica moral* em Descartes, ela não se restringe a objetivos estritamente moralizantes, na medida em que busca ainda desenvolver um modo específico de intervenção que exige uma reflexão sobre a *experiência humana*, suas paixões, seu caráter histórico e pessoal, algo que excede o escopo de um simples *indicativo moral*.

A *técnica moral* que se converte na *técnica do hábito*, visto que este último é o meio pelo qual a primeira se concretiza, mobiliza sim elementos da medicina, da física e da moral cartesianas, mas seu foco é antes permitir ao *eu pensante* conhecer suas determinações e tentar construir novas atitudes a fim de chegar ao *contentamento*. Ou seja, se o alvo dessa *técnica*, da *moral* e do *hábito*, é a realização de um ideal ético, uma vida racional e boa, o caminho concebido para isso é de outra ordem, pois se fundamenta em uma atividade que é mais apropriadamente compreensível, atualmente, enquanto *psicoterápica*³⁰². E, ainda que um processo de *terapia pessoal* possa ser guiado por princípios éticos, morais, não se trata de uma atividade que seja totalmente coincidente e assimilável a uma moral.

Não obstante, esta é mais uma *hipótese* do que, propriamente, uma *conclusão* ou posicionamento último. No entanto, não se trata de uma interpretação arbitrária do texto cartesiano, ou meramente anacrônica. Posto que, cumpre questionar, o que seria exatamente uma *medicina dos afetos*? Senão um modo de, terapeuticamente, encontrar um *remédio* para os males passionais humanos? A fronteira entre a medicina, a física e a moral é mais tênue do que pode parecer à primeira vista no *Tratado das paixões*. E, se talvez pareça estranho afirmar que o *Tratado das paixões* é uma obra sobretudo de *psicologia*, não ocorre a mesma resistência quanto à leitura de que neste trabalho Descartes tenta conceituar um *meio*, prático, para *curar os excessos das paixões*, como é

³⁰¹ DESCARTES, 2001, p. 85.

³⁰² Essa é tão somente uma hipótese e que, provavelmente, deve ser desenvolvida no doutorado.

o propósito da *generosidade*, que logo mais discutiremos, para as *reorganizar*, como é o alvo do *hábito*.

Em todo caso, a *técnica moral* a que Gouhier faz referência não é outra do que a *técnica do hábito*. Ela vale-se do *hábito*, não só precisa dele, como é impraticável sem ele. Toda a argumentação de Descartes no tratado para permitir a reorganização das paixões da alma exige o *hábito*. Tal categoria, então, parece ser importante e incontornável. De outro modo, ainda é sustentável, conceitualmente, uma leitura que defenda que o *hábito* não é uma categoria relevante e até central no *Tratado das paixões*? Mesmo a *generosidade*, a ser apresentada a seguir, só pode ser adquirida, nos casos em que não é inata, por meio do *hábito*. E, quando já existente, tal *generosidade* é fortalecida, novamente, pelo *hábito*. Se a *generosidade* for mesmo a virtude central da moral cartesiana, posterior à do *Discurso do método*, ela não é de fato exequível sem o *hábito*, como veremos. Portanto, é, no mínimo, chamativa a pouca discussão sobre o *hábito* por parte da fortuna crítica de Descartes. Embora seja um conceito desenvolvido com alguma nitidez só tardiamente em seu sistema, como debatido no capítulo 4, sobre o *hábito* nas *Regulæ*.

Em resumo, ao lermos Descartes: tornar-se *mestre da natureza*, em uma acepção mais global, como afirma Gueroult; dominar a *nossa própria natureza*, de modo mais específico, como aponta Rodis-Lewis; a *técnica moral* que não é uma especialidade médica ou física e procura ajudar o ser humano a ser feliz, pensada por Gouhier; e a *técnica positiva* para lidar com as paixões na busca pelo contentamento, nos termos de Spallanzani, remetem à utilização do *hábito cartesiano*, sobretudo no que se refere à *nossa natureza*, no caso, ao fato de sermos um corpo unido a uma alma. Assim as inclinações instituídas por Deus, *naturais*, não devem ser acatadas como verdades puras e simples. Apesar disso, como veremos, essa ideia de *dominação* precisa ser também matizada, desdobrada, entretanto, ela está sim presente no texto de Descartes e indica um ponto cardeal: a determinação psicofisiológica não é nem poderia ser uma *prisão para a alma*. Uma vez que, se fosse assim, então a liberdade da substância pensante estaria gravemente ameaçada ou, na pior das hipóteses, desapareceria.

Como vimos, o *hábito* parece ser um conceito que procura se equilibrar entre estes dois polos: o da livre vontade da alma; e o de um corpo mecanicamente determinado. O que significa se tratar de uma tarefa difícil. Todavia, é essa a resposta prática, no campo da ação humana, para o problema da união da alma e do corpo, que Descartes começa a desenhar no *Tratado das paixões*, ao descrever este conceito no final da primeira parte da

obra. Não poderia ser diferente também, sob pena de seu sistema ser uma flagrante contradição, quer dizer, do composto alma-corpo revelar, como querem muitos de seus críticos, uma condição humana incompreensível, visto que algo determinado, o *corpo*, se mostra mesclado na prática a uma outra coisa que é exclusivamente pensante, absolutamente livre, a *alma*.

Esse problema específico que o hábito no *Tratado das paixões* tenta resolver, segundo Delphine Kolesnik-Antoine e Philippe Drieux, em edição comentada de *Les passions de l'âme, première partie*, requer refletir sobre a complexa relação entre a *natureza* e o *engenho humano*: “O artigo L [50], por sua vez, insiste na capacidade do hábito de se tornar uma *segunda natureza*, abrangendo a primeira a ponto de torná-la *esquecível*.” (KOLESNIK-ANTOINE; DRIEUX, 1998, p. 122, itálico nosso). Isso se justifica mais uma vez, como já apontamos nos parágrafos precedentes, pelo fato do *hábito* não ser diferente da *natureza*, na medida em que se vale das ligações instituídas por ela, isto é, por Deus, para se construir, para engendrar novos arranjos dos movimentos dos espíritos.

Este ponto é fundamental para a presente dissertação, por isso o ressaltamos de novo: em virtude dessa definição cartesiana, discutida no tratado, *o hábito é homogêneo à natureza*. Em outros termos, o *hábito* altera a conformação destas relações naturais, entre certos movimentos dos espíritos e determinadas ações, mas não por *criar* ou *gerar* novos movimentos dos espíritos ou ainda literalmente novas ações e sim por *coordenar, reorganizar, tais associações em novos arranjos*, relativos às experiências de cada ser humano ou aos planos do *eu pensante*, como destacaremos com maior detalhe logo mais. Algo tão forte que chega a nos fazer esquecer da *primeira natureza*, como Kolesnik-Antoine e Drieux comentam, ao partilhar a mesma avaliação de outros estudiosos de Descartes, como Alquié, Teixeira, Rodis-Lewis, Spallanzani, Rigaiil e Meschini, sobretudo, acerca dessa categoria, como vimos acima.

Afinal, todos estes comentadores, e como será demonstrado ainda outros mais, da obra cartesiana destacam o mesmo argumento: que o ser humano não se submete simplesmente ao que é *natural*, mas sim pode intervir nisso por meio do *pensamento*, quer com base no *hábito*, quer com base na *ciência*. Pois o *hábito* oculta o arranjo inicial do *movimento dos espíritos*, das *paixões*, conforme aquilo instituído por Deus, pela *natureza*, e nos leva a considerar como se fosse *natural* o modo na verdade *habitual* por meio do qual vivemos cotidianamente, a partir das nossas experiências e também escolhas.

Além disso, no artigo 45, Descartes salienta que embora as paixões não possam ser imediata e diretamente desencadeadas nem suprimidas pelo uso da nossa vontade, elas podem ser engendradas ou preteridas “indiretamente, pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar.”³⁰³. Esse procedimento não é muito diferente daquele do exemplo da pupila, no artigo 44, que discutimos no início deste capítulo. Com efeito, é mesmo a este correlato. Visto que é por meio da mobilização de representações daqueles estados da alma que são opostos às reações passionais que desejamos alterar ou suprimir que podemos levar a cabo uma reconfiguração das paixões da alma. Por vias indiretas, portanto. Como ainda exemplifica Descartes:

Assim, para excitarmos em nós a audácia e suprimirmos o medo, *não basta ter a vontade de fazê-lo*, mas é preciso aplicar-nos a considerar as *razões*, os *objetos* ou os *exemplos* que persuadem de que o perigo não é grande; de que há sempre mais segurança na defesa do que na fuga; de que teremos a glória e a alegria de haveremos vencido, ao passo que não podemos esperar da fuga senão o pesar e a vergonha de termos fugido, e coisas semelhantes.³⁰⁴

Ao nos voltarmos para as *razões*, os *objetos* ou ainda os *exemplos* daquilo que nos faz ter uma paixão distinta, mesmo diametralmente oposta, daquela que procuramos eliminar, podemos paulatinamente, como veremos a seguir com base na *técnica do hábito*, reconfigurar nossas paixões. Não se trata de um processo imediato, direto, mas sim que se vale da nossa astúcia, do nosso engenho, para chegar a um rearranjo das nossas paixões. Assim, esse *modus operandi* descrito nos artigos 44 e 45 é crucial para que a alma possa intervir no impacto do corpo sobre ela.

Se aquilo que se encontra objetivamente sob pleno poder do *eu pensante* é seu próprio pensamento, algo que a própria alma pode produzir, então é por essa via que podemos começar, concretamente, a preparar uma intervenção sobre a paixões. O exemplo cartesiano do *medo* mostra bem esse ponto, pois este é ao mesmo tempo um evento físico, relativo ao corpo, ao movimento dos espíritos animais, e um evento do pensamento, na medida em que a alma representa a fuga como algo bom. Não basta a alma deixar de querer sentir medo, se a causa deste sentimento for proveniente do corpo e não diretamente dela. Apesar disso, a alma pode começar a voltar seu pensamento para

³⁰³ DESCARTES, 1973, p. 244.

³⁰⁴ Cf. Ibid., p. 244, itálico nosso.

outros aspectos da situação aversiva, por exemplo, ao se esforçar para imaginar o ato de fugir como ruim e se defender como um bem.

Aos poucos, é possível com certa persistência, por meio do *hábito*, que este procedimento permita que os movimentos dos espíritos animais antes associados ao medo como bom, possam então passar a se juntar, por meio da *técnica do hábito*, à defesa enquanto boa. Vale frisar que na presença dos efeitos físicos do que causa o medo, durante o momento em que os movimentos do corpo ligados a esta paixão perdurarem, infelizmente, porém, pouco a alma poderá fazer para evitar sentir esta emoção. Como indica Rigaiill, nessas circunstâncias “não poderei deixar de ter medo e de me representar a fuga como um bem. O que pode a alma então? Ela pode agir dentro dos limites permitidos pela natureza e pelo hábito.” (RIGAILL, 2008, p. 139). Dessa maneira, o hábito não *abole* a natureza, ele a mobiliza para alterar a ligação já instituída em nome de outra, que possa ser voluntária e artificialmente estabelecida.

Conforme Descartes também argumenta no artigo 46, a alma não dispõe diretamente de suas paixões, logo, é necessário intervir sobre elas indiretamente. Dado que como todas são concatenadas a alguma *emoção*, “enquanto essa emoção não cessar, elas continuam presentes em nosso pensamento da mesma maneira que os objetos sensíveis aí permanecem presentes, enquanto agem contra os órgãos de nossos sentidos.”³⁰⁵. O motivo da ligação de uma paixão com um movimento corporal decorre de que cada uma delas é acompanhada de “alguma emoção que se produz no coração, e, por conseguinte, também em todo o sangue e nos espíritos”³⁰⁶. Como foi discutido nos capítulos 1 e 2, o corpo funciona como uma máquina e as paixões, primitivas ou derivadas, sempre se ligam a um determinado e específico *movimento dos espíritos*.

Dessa forma, se a alma pode “sobrepujar facilmente as paixões menores”³⁰⁷, ela não tem o mesmo poder sobre aquelas “mais violentas e as mais fortes, a não ser depois que se apaziguou a emoção do sangue e dos espíritos”³⁰⁸ que a engendrou. Em outros termos, no caso extremo das paixões mais intensas, o poder que a alma apresenta é o de interferir na associação entre certos pensamentos, paixões, e os movimentos do corpo, mas isso sempre é algo realizado indiretamente. Pois, do ponto de vista imediato, a ação física em curso, em função do movimento dos espíritos animais, é tão intensa que a alma não pode redirecioná-la *incontinenti*.

³⁰⁵ Cf. Ibid., p. 244.

³⁰⁶ Cf. Ibid., p. 244.

³⁰⁷ Cf. Ibid., p. 245.

³⁰⁸ Cf. Ibid., p. 245.

Não obstante, isso não significa que a alma, nessas circunstâncias, torne-se invariavelmente submetida ao corpo, pois mesmo nos casos mais extremos há ainda um derradeiro recurso: “O máximo que pode fazer a vontade, enquanto essa emoção [forte] está em vigor, é não consentir em seus efeitos e reter muitos dos movimentos aos quais ela dispõe o corpo.”³⁰⁹. Isto é, a alma pode, em última instância, suspender as respostas associadas a alguma paixão, por exemplo, “se a cólera faz levantar a mão para bater, a vontade pode comumente retê-la; se o medo incita as pessoas a fugir, a vontade pode detê-las, e assim por diante.”³¹⁰. Esta é a real última possibilidade da alma assegurar sua liberdade frente aos efeitos do corpo, a qual, embora viabilize algum controle sobre as paixões, permanece restrita ao bloqueio da ação a elas ligada. Portanto, sem que se produza efetivamente um novo arranjo passional ou a execução de outras ações condizentes com a livre vontade da alma. Trata-se de uma última resposta diante do impacto das determinações mecânicas do corpo com o qual a alma encontra-se unida. Um subterfúgio final, limitado em seu escopo, apesar de ainda assim garantir a liberdade da alma diante da determinação física das paixões.

No entanto, mesmo este último expediente pode falhar se a alma for fraca, conforme o artigo 48³¹¹. Ou seja, Descartes concebe uma diferença entre as almas, segundo a qual aquelas fortes podem “vencer as paixões e sustar os movimentos do corpo que os acompanham”³¹², enquanto as fracas “não podem comprovar a própria força porque nunca levam a combate a sua vontade juntamente com suas armas próprias, mas apenas com as que lhes fornecem algumas paixões para resistir a algumas outras.”³¹³.

Nessa direção, novamente o hábito se destaca, pois ele é o recurso de que a alma dispõe para reorganizar suas paixões, pois “embora cada movimento da glândula pareça ter sido unido pela natureza a cada um de nossos pensamentos desde o começo de nossa vida, é possível todavia juntá-los a outros por hábito.”³¹⁴. Assim, segundo o artigo 50³¹⁵, não há alma tão fraca que não possa obter o controle integral de suas paixões, visto que mesmo um animal qualquer pode ter ações alteradas pelo hábito³¹⁶. Consequentemente,

³⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 245.

³¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 245.

³¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 246.

³¹² Cf. *Ibid.*, p. 246.

³¹³ Cf. *Ibid.*, p. 246.

³¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 247.

³¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 247.

³¹⁶ Segundo Lisa Shapiro, em *Descartes' Passions of the soul and the union of mind and body*: “Esse tipo de formação de hábitos tem sido negligenciado há muito tempo pelos comentadores. Certamente, aqueles focados na percepção sensorial não perceberam as passagens relevantes, e mesmo os que consideram as paixões, como Gueroult (...), não as comentam.” (SHAPIRO, 2003a, p. 228). Compete assinalar que

Descartes propõe, no artigo 50, o *hábito* como uma categoria que descreve como a alma pode reorganizar as disposições corpóreas, as inclinações da *natureza*:

É útil também saber que, embora os movimentos, tanto da glândula como dos espíritos e do cérebro, que representam à alma certos objetos sejam *naturalmente* unidos aos que provocam nela certas paixões, podem, todavia, por *hábito*, ser separados destes e unidos a outros muito diferentes e, mesmo, que esse *hábito* pode ser adquirido por uma única ação e *não requer longa prática*. Assim, quando encontramos inopinadamente uma coisa muito suja num alimento que comemos com apetite, a surpresa do achado pode mudar de tal forma a disposição do cérebro que, em seguida, não possamos mais ver esse alimento exceto com horror, ao passo que até então o comíamos com prazer.³¹⁷

O hábito produz uma disposição a agir, por isso cabe a ele tornar factível à alma reordenar suas *paixões* a partir do exercício da sua livre vontade, ao invés de apenas reagir a elas. Do contrário, em última instância, restaria à alma apenas impedir a consecução das suas *paixões*, mas sem de fato as reorganizar em novos arranjos. Desse modo, a vontade pode *afetar* o corpo, na medida em que *ação* e *paixão* são conceitos reversíveis em Descartes, como já mencionado³¹⁸. Nas palavras ainda de Chauí, em *A nervura do Real II*:

Essa concepção da ação e da paixão como a mesma operação que se distingue apenas pelo ponto onde se inicia e aquele no qual incide é necessária numa filosofia da substancialidade do corpo e da alma, isto é, dos dois sujeitos que se unem formando *a nossa natureza*, pois se a substancialidade garante que corpo e alma não dependem um do outro para suas causalidades próprias, a união substancial exige que a ação de um seja paixão do outro (CHAUI, 2016, p. 529, itálico nosso).

A *ação* entre a alma e o corpo ser pensada de modo reversível permite, dessa forma, a Descartes responder como no composto alma-corpo dois elementos *realmente* distintos podem interagir de *fato*, na *experiência humana*, sem que se anulem neste movimento de *mútua afecção*. Já que ambos se preservam em suas especificidades e não são completamente subsumidos ou modificados um pelo outro.

Shapiro em seguida lembra que uma exceção entre os estudiosos é Alquié, que, como anteriormente citado, aborda o tema. Ademais, em que pese, em geral, se tratar de observações relativamente sumárias, existe hoje uma maior discussão sobre o conceito de *hábito* em Descartes, embora sem a mesma profundidade e atenção que é conferida, comparativamente, a outros conceitos de sua filosofia.

³¹⁷ DESCARTES, 1973, p. 247, itálico nosso.

³¹⁸ Cf. DESCARTES, 1973, p. 227.

Além disso, vale ressaltar que Descartes parece sinalizar ainda outro ponto na argumentação do artigo 50, a saber, que a própria alma pode *afetar-se* por meio da vontade, a qual, fazendo as vezes dos impulsos provenientes do corpo, as paixões da alma, converte-se praticamente, assim, em uma *paixão*. É para isso que Guenancia chama a nossa atenção, em *Lire Descartes*, ao assinalar que “a vontade aparece como paixão, uma paixão que seria também ativa” (GUENANCIA, 2000, p. 260). As consequências práticas de uma alma que pode autoafetar-se serão melhor desenvolvidas no próximo capítulo, sobre a *generosidade*. Por ora é preciso enfatizar que a base conceitual que permite esse processo de autoafecção está operante desde o começo do *Tratado das paixões* e ultrapassa o escopo do *hábito corporal*, posto que remete aos *hábitos da alma*, a como a alma pode por meio da vontade, ou de suas *emoções interiores*, se autoafetar.

Logo, o *hábito* não é um conceito que se esgota nas descrições *físicas* ou *psicofísicas* de Descartes, apesar de seu objetivo no tratado ser, expressamente no prefácio do texto, o de tratar as paixões *en physicien*³¹⁹. Em geral, as edições do tratado contam com quatro cartas-prefácio:

1. A de um interlocutor cuja identidade específica não é até hoje consensual, na edição de Charles Adam e Paul Tannery consta ser provavelmente o Abade Picot³²⁰, mas não se sabe, em 6 de novembro de 1648³²¹;
2. Uma resposta de Descartes a esta missiva, em 4 de dezembro de 1648³²²;
3. Mais uma carta deste correspondente, em 23 de julho de 1649³²³;
4. E, por fim, a última, em que Descartes o responde novamente, em 14 de agosto de 1649³²⁴.

É nesta derradeira carta que Descartes afirma que adota um ponto de partida *en physicien* no *Tratado das paixões*: “meu objetivo não foi explicar as Paixões como Orador, ou mesmo como Filósofo moral, mas apenas como Físico/Médico [é possível verter *en physicien* para os dois vocábulos neste caso]”³²⁵. Vale destacar que a tradução de *en physicien* é difícil em Descartes, uma vez que em sua medicina ele adota uma visão

³¹⁹ AT, XI, p. 326.

³²⁰ AT, XI, p. 301.

³²¹ AT, XI, p. 301 - 322.

³²² AT, XI, p. 323 - 324.

³²³ AT, XI, p. 324 - 325.

³²⁴ AT, XI, p. 325 - 326.

³²⁵ AT, XI, p. 326.

mecanicista do corpo humano, logo, tributária em grande medida da sua física. Por essa razão, ao longo do texto, optamos por manter o termo no original, *en physicien*, ou, alternativamente o traduzimos por *físico e médico*. Pois, ao fim e ao cabo, por mais discutível e complexa que seja esta tradução, o importante é que o ponto de partida anunciado por Descartes no tratado é a sua abordagem *psicofisiológica* das paixões, concernente ao seu sistema. Esse elemento é algo que o distancia decisivamente de seus contemporâneos e das demais publicações sobre o assunto na época, que eram muitas no século XVII, quer entendamos a sua perspectiva como mais próxima da sua *física*, quer a interpretemos como mais ligada à sua *medicina*.

Nessa direção, de acordo com Gilles Olivo, em *Parler des passions “en physicien”?*, essa abordagem cartesiana parece ser antes *metodológica* do que *programática*: “Compreendemos agora que falar das *Paixões* ‘somente *en physicien*’ não significa que Descartes antecipe um tipo determinado de conteúdo (seja fisiológico, psicológico ou médico). Isto significa que um modo de *fundação* por meio da física é implementado.” (OLIVO, 2020, p. 210, *italico* nosso). Em outros termos, Descartes se utiliza do conhecimento de outras áreas, sobretudo da física, mas também de sua medicina, quando inicia a sua investigação de como ocorre o impacto de um corpo regido mecanicamente sobre a alma. Apenas isso.

Não está em jogo aqui uma redução dos *estados da alma* aos *movimentos dos espíritos animais* nem uma tentativa de explicar uma substância pela outra, como se o corpo fosse o parâmetro para a compreensão do que a alma vivencia ou pensa. Tanto é assim que este *anúncio, en physicien*, é localizado no prefácio do tratado e não é retomado depois. Prova disso, por exemplo, é a própria concepção cartesiana de *emoções interiores da alma, intelectuais*, como debatido no capítulo 2, a exemplo da *alegria intelectual*³²⁶. Ora, se Descartes apenas tivesse escrito uma obra de física ou medicina ao propor o *Tratado das paixões*, algo que fosse fundamentado exclusivamente no funcionamento do corpo, faria pouco ou nenhum sentido ele falar também de operações exclusivamente do *eu pensante*, propriamente *intelectuais* e que não requerem, necessariamente, nenhuma participação do corpo, nem em seu estatuto epistêmico nem ontológico.

Resta como única explicação para tal que: 1) ou ele foi contraditório com seu próprio *programa, en physicien*; 2) ou ele tomou o seu saber *en physicien* como um *método* para abordar uma questão que, em muitas passagens, ultrapassou os limites deste

³²⁶ Cf. DESCARTES, 1973, p. 262.

mesmo método. Essa última leitura nos parece mais promissora. Na medida em que se coaduna com alguns fatos de difícil compreensão se admitida a primeira possibilidade que já discutimos no capítulo 2: o embaraço de Descartes na classificação das paixões da alma, posto serem todas fisicamente idênticas enquanto movimentos dos espíritos animais, na abertura da segunda parte do tratado, no artigo 51³²⁷ e 52³²⁸, e como debateremos com mais detalhes ainda neste tópico; bem como a admissão de que o *justo valor* dos objetos, nossa *relação* com eles, é basilar para que seus efeitos não acarretem paixões desmedidas, no artigo 138³²⁹, ponto que excede largamente um determinismo físico inexorável, estrito, e exige que a alma possa *tomar distância* dos efeitos imediatos do corpo sobre ela, ou seja, implica categorias que não se esgotam no meramente físico ou psicofisiológico, naquilo que é instituído pela *natureza*.

Afinal, tais tópicos articulam-se, inapelavelmente, às reflexões cartesianas acerca da *moral* e mesmo da *técnica do hábito*, como procuramos apresentar neste capítulo, ainda que a moral não seja o *método* indicado no prefácio da obra e apareça em função dos resultados, dos limites e possibilidades, do exame, *en physicien*, do qual Descartes se vale no *Tratado das paixões*. Não nos parece, contudo, que esse *método* assume o lugar de um verdadeiro *programa* e seja seu alvo central neste trabalho, mas sim que ele emerge apenas enquanto seu procedimento, operação, *método*. Ou, nas palavras de Olivo, esse modo de investigação cartesiano serve como uma *fundação*, lhe assegura uma base, da qual Descartes então pode partir para pensar o problema das *paixões da alma*, dos *estados da alma*, portanto. São as *paixões da alma* o seu real foco de investigação neste texto, seu objeto de estudo, e não os *estados do corpo*.

Por exemplo, verifiquemos o próprio título da obra: ela não se chama *Tratado das paixões do corpo*, ou, mais amplamente, *Tratado das paixões da alma e do corpo*. Tais nomes seriam logicamente possíveis, como indica Chauí, ao apontar que o problema principal do tratado é discutir a reversibilidade da ação recíproca entre a alma e o corpo. Como também vimos no capítulo 1, o conceito de *paixões da alma* se dá pela exclusão desta enquanto uma *ação da alma*, porém, em si mesmo, conforme explícito no artigo 1³³⁰ do *Tratado das paixões*, aquilo descrito por tal categoria não difere de uma *ação da alma*. Inclusive, é essa prerrogativa que explicará como a alma pode se autoafetar, por exemplo, por meio da *generosidade*, como veremos logo mais. De qualquer maneira,

³²⁷ Cf. DESCARTES, 1973, p. 251.

³²⁸ Cf. DESCARTES, 1973, p. 251.

³²⁹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 276

³³⁰ DESCARTES, 1973, p. 227.

enfim, o próprio título da obra já é revelador: Descartes procura estudar os *estados da alma*, ainda que seu método, sua fundação, seja *en physicien*.

Ademais, o corpo, as marcantes reações psicofisiológicas detalhadas no tratado, não são nenhuma novidade. Como apresentado, no capítulo 1, o *Tratado do homem* já as elencava³³¹, embora seja uma obra publicada postumamente. No *Tratado das paixões*, por seu turno, estas descrições físicas surgem tão somente para ensejar o levantamento de como a alma pode perceber o corpo, como ela pode pensá-lo e aquilo que também pode, de fato, fazer a respeito dele. Uma prova dessa leitura é o fato de que, se não fosse assim, seria difícil compreender como e por qual razão os próprios conceitos de *hábito* e de *generosidade*, que discutiremos logo mais, existem. Sem este plano de fundo, uma explicação do que é o corpo para que a alma possa conhecê-lo e nele intervir, tais categorias, de *hábito* e de *generosidade*, se tornariam arbitrárias ao longo dos argumentos do texto, ininteligíveis de dentro de sua própria arquitetura conceitual. Pois é justamente essa *fundação* física do que é o corpo aquilo que permite a Descartes pensar em seu *domínio*, por meio do *hábito*. Assim, conquanto esta base psicofisiológica seja importante, ela não resume os objetivos reais do *Tratado das paixões*, ela apenas serve para fornecer os elementos necessários para que a alma exerça sua liberdade, para que a alma possa obter um *domínio* de sua vida passional, no caso, por meio da *técnica do hábito*.

Enfim, nos parece que aquilo que interessa no *Tratado das paixões*, que são *da alma*, é menos o corpo e mais o composto alma-corpo e o modo pelo qual a alma pode agir diante dessa união. Na medida em que a ação do corpo é instituída pela natureza, está dada e determinada previamente, ela serve de ponto de partida para pensar como é exequível a ação, esta sim livre e não determinada *a priori*, do *eu pensante* que precisa lidar, concretamente, com o impacto do corpo como o qual está unido. O itinerário inverso, aliás, começar pela alma para só depois pensar o corpo, já havia sido realizado e publicado por Descartes nas *Meditações*, seus resultados constam na sexta meditação e não são muito diferentes, apesar dos caminhos percorridos serem opostos, do que é proposto no *Tratado das paixões*, visto que apontam para a necessidade de conhecer o corpo para, em suma, se buscar uma vida feliz. Nas palavras do filósofo:

E não devo de maneira alguma duvidar da verdade dessas coisas [relativas ao corpo, dada a união da alma e do corpo] se, depois de haver

³³¹ Cf. DESCARTES, 2009, p. 415.

convocado todos os meus *sentidos*, minha *memória* e meu *entendimento* para examiná-las, nada me for apresentado por algum deles que esteja em oposição com o que me for apresentado pelos outros. Pois, do fato de que Deus não é enganador segue-se necessariamente que nisso não sou enganado.³³²

Com fundamento no critério da veracidade divina, aquilo que os *sentidos*, a *memória* e o *entendimento* descobrem, desde que não se mostre contraditório ao ser comparado com outros conhecimentos relativos ao corpo, é um apontamento suficientemente válido e eficaz para orientar a melhor ação humana na vida prática. Todavia, embora seja essa a linha de argumentação adotada por Descartes nos últimos parágrafos das *Meditações*, ele precisou escrever o *Tratado das paixões*. Na medida em que a posição cartesiana na sexta meditação foi questionada profunda e duramente por seus contemporâneos, por exemplo, como acompanhamos ao longo do diálogo epistolar com Elisabeth, no capítulo 1, que interroga como um corpo *triste* não poderia arruinar o *contentamento* da alma, por mais que tal alma fosse virtuosa e forte.

Descartes, devido às perguntas sobre como seria possível a felicidade humana nos termos do seu sistema dualista, procura no *Tratado das paixões* explicitar por quais meios podemos *modificar* o nosso corpo e as nossas ideias para sermos felizes nesta vida. O hábito e a generosidade são, nesse sentido, conceitos-chave. E conhecer como intervir no corpo, então, é imprescindível ao propósito da obra. Daí a necessidade de retomar aquilo que sabemos sobre o corpo, suas reações psicofisiológicas, para, doravante, poder reorganizar suas paixões, por meio do *hábito*. A ação do *eu pensante* que se vê unido a um corpo físico depende disso. Somente por este expediente a alma pode *reorganizar suas paixões* por meio do *hábito*, pode ainda encontrar a virtude e o contentamento a partir da *generosidade*, como em breve abordaremos. O corpo não se desenha como um *ponto de partida* para Descartes à toa no *Tratado das paixões*, mas é crucial não perder de vista que ele não é o *ponto de chegada* do filósofo. Toda a sua argumentação procura, na verdade, municiar o *eu pensante* do composto alma-corpo a como proceder diante do que foi *instituído pela natureza*, para remodelar suas *inclinações naturais* e alcançar uma *vida boa*, a *beatitude*.

Em outros termos, é preciso considerar que o fio condutor dos argumentos no *Tratado das paixões* busca sempre responder aos impasses da união da alma e do corpo, por conseguinte, seus conceitos precisam pensar a alma e o corpo, a liberdade e a

³³² DESCARTES, 1973, p. 150, itálico nosso.

determinação. Dessa forma, por mais que exista, e seja relevante, a descrição psicofísica das paixões não esgota os temas do tratado.

Por exemplo, como já debatido, no começo da segunda parte do tratado, Descartes precisa de outros critérios para discriminar cada uma das paixões, no caso, ele as classifica a partir da sua *utilidade* e não com um apoio exclusivo em algum tipo de mapeamento *psicomotor*³³³. Se Deus nos criou, então as paixões atendem aos fins desse ato de criação. Elas não estão em nós, no composto alma-corpo em vão. Descartes precisa voltar-se no *Tratado das paixões*, portanto, para a *natureza* em amplo espectro, desde as suas determinações físicas, do corpo; até a compreensão do que Deus nos ofereceu por meio das *instituições naturais*. Nesse trajeto de análise, Descartes então precisa necessariamente observar a *experiência humana* concreta, com seus *sentidos*, *memória* e *entendimento* para auferir qual a função, a *utilidade*, das paixões.

Por isso, é apenas a partir da observação das ações humanas, a começar pelas suas próprias, que Descartes pode auferir algum critério que lhe permita distinguir as diferentes paixões. Trabalho que excede em muito o escopo estrito da descrição mecanicista do corpo e, em última instância, volta-se para os fins das ações de Deus. Afinal, a *instituição da natureza* que estabelece a função, a utilidade, das paixões, versa sobre uma *decisão livre*, divina, e não mecanicamente determinada. Não poderia ser diferente, sob pena de se pensar que as ações de Deus não são absoluta e decisivamente livres. E, como não é possível outro meio, resta a Descartes a observação atenta da *experiência humana* para tentar arriscar, posto que ele fala de uma posição *finita* acerca dos fins da ação de um *ser infinito*, uma diferenciação entre as diferentes paixões. A mais clara e distinta possível no âmbito obscuro e confuso da união da alma e do corpo. O objetivo último é municiar o *eu pensante* a construir a melhor ação possível por meio do uso da sua livre vontade e intelecto. Pois se a natureza obedece a uma ordenação estabelecida por um Deus livre e racional, nós, enquanto seres dotados de intelecto e liberdade, embora sejamos finitos, devemos entender o *mecanismo* envolvido na *natureza* para a dominarmos,

³³³ Se todas as paixões se caracterizam por serem *movimentos dos espíritos*, então é preciso algum outro critério para as distinguir, o qual será sua *utilidade* para o ser humano, em razão das inclinações instituídas pela *natureza*. Convém recordar explicitamente, conforme o artigo 52: “os objetos que movem os nossos sentidos *não provocam* em nós diversas paixões devido a todas as diversidades que existem neles, mas somente devido às *diversas formas* pelas quais *nos podem prejudicar ou beneficiar*, ou então, em geral, ser *importantes*.” (Cf. *Ibid.*, p. 251, itálico nosso).

manusearmos, transformarmos, da melhor forma possível a fim de uma vida feliz. O propósito ético do tratado é, assim, patente³³⁴.

É diante desse cenário que devemos tentar entender a posição cartesiana que sustenta que a vontade pode comandar um verdadeiro processo de reorganização das próprias paixões, ainda que elas tenham sido instituídas pela natureza e tenham todas uma certa utilidade, e *combater com suas próprias armas*, ao invés de somente valer-se de paixões em sentido contrário àquelas às quais se opõe ou de ter de se limitar a impedir o movimento desencadeado pelas paixões que decide evitar, retendo seu curso natural.

Nestes dois últimos casos, a vontade não chega a exercer toda a sua *engenhosidade* e mais reage do que legitimamente age diante da vida prática, dos dilemas da união da alma e do corpo e do curso natural das paixões. Guenancia ainda ressalta que “a vontade não pode obrigar nem ser obrigada [pelas paixões], por isso ela deve usar de habilidade e de engenho para chegar por meios indiretos ao domínio das paixões, (...) que não se dá sobre os corpos (...), mas sobre as paixões enquanto elas são representações.” (GUENANCIA, 2000, p. 250). O *poder absoluto* da vontade sobre as paixões, o chamado *domínio da própria natureza*, se desenrola, assim, em um *campo de tensão permanente*: uma vez que a sua influência sobre o corpo é indireta e a influência deste sobre ela não é determinante, haja vista a liberdade da alma. No próximo item discutiremos como se dá

³³⁴ Aqui podemos traçar uma decisiva *linha divisória* entre Descartes e alguns de seus pares do século XVII, como Espinosa e Leibniz. Por exemplo, em Espinosa, *Deus seria a própria natureza*, como destacado na proposição XIV da *Ética I*: “Como Deus é o ente absolutamente infinito do qual nenhum atributo que exprime a essência da substância pode ser negado (*pela Def.* 6), e existe necessariamente (*pela Prop.* 11), se alguma substância além de Deus fosse dada, deveria ser explicada por algum atributo de Deus, e assim duas substâncias de mesmo atributo existiriam, o que (*pela Prop.* 5) é absurdo. Por isso nenhuma substância fora de Deus pode ser dada e, conseqüentemente, nem tampouco ser concebida. Pois se pudesse ser concebida, deveria necessariamente ser concebida como existente, mas isto (*pela primeira parte desta Demonstração*) é absurdo. Logo, fora de Deus nenhuma substância pode ser dada, nem concebida.” (ESPINOSA, 2015, p. 67, Prop. XIV, Parte I). Por sua vez, Leibniz defende que haveria um *princípio de razão suficiente* subjacente a tudo aquilo que existe ou veio a ser criado por Deus, como o filósofo sustenta em *Princípios da natureza e da graça fundados na razão*, visto “que nada ocorre sem que seja possível àquele que conheça suficientemente as coisas dar uma razão que baste para determinar por que é assim e não de outro modo.” (LEIBNIZ, 2004b, p. 158, §7); e posto que, ainda, é preciso que tal princípio “se encontre em uma substância que *seja* sua causa, e que seja um Ser necessário, que tenha em si a Razão de sua existência, pois de outro modo não teríamos ainda uma razão suficiente na qual pudéssemos parar. E esta última razão das coisas se chama *Deus*.” (LEIBNIZ, 2004b, p. 158, §8). Embora, certamente, Descartes não discorde de que o intelecto divino é perfeito e racional, ele não chega à mesma posição de Leibniz. E, tampouco, em resumo, Descartes *equivale Deus à natureza*, algo que desfaz a ideia mesma de criação, como demonstra Espinosa na *Ética*. O conceito de *substância* do qual Leibniz e Espinosa se valem explica, em parte, a diferença de posições frente a Descartes. Mas aprofundar esta análise ultrapassa o escopo da presente dissertação. Porém, assinalar esse fato é *muito importante*, porque permite compreender a razão pela qual a *natureza cartesiana* pode ser alvo de uma *ação absolutamente livre e humana*, algo que é ou inconcebível ou bastante discutível em outros marcos conceituais, como dá mostra a filosofia espinosana e leibniziana que tentamos, brevemente, sumarizar como exemplos.

então essa divisão entre as *almas fracas*, que não conseguem intervir nas próprias paixões, naquilo que foi instituído pela *natureza do corpo*, e as *almas fortes*, que o fazem.

5.2 – As *almas fracas* e as *almas fortes*: Descartes e a tradição

Desse quadro emerge a pergunta de como essa *tensão permanente* se ajustaria à avaliação cartesiana de uma *alma fraca*, que se deixa levar pelas paixões e não as pode *combater* com suas próprias forças, como faz uma *alma forte*. Ainda em um sentido mais radical, esta *alma fraca* abdicaria de sua própria condição humana? Em outras palavras, se aproximaria do mecanicismo que caracteriza o corpo, em detrimento do pensamento, atributo da alma? Talvez, sim, dado que Descartes, no artigo 48, afirma que essa situação leva à alma a ser violenta e reiteradamente agitada por paixões diversas, cada qual com suas próprias exigências, que “põem a alma no estado mais deplorável possível.”³³⁵. E haveria por acaso algo mais lamentável para a alma humana do que perder-se em um estado de confusão que, ao fim e ao cabo, a anularia enquanto livre e racional? Pois o resultado último desse tormento é justamente a sua infelicidade e servidão³³⁶.

O cenário funesto do artigo 48 só acontece, entretanto, se a alma não se vale de suas *armas*, quer dizer, daquilo que a torna livre, isto é, seu pensamento, o bom uso da razão, como aponta Descartes: “O que denomino as armas próprias são juízos firmes e determinados sobre o conhecimento do bem e do mal, consoante os quais ela resolveu conduzir as ações de sua vida.”³³⁷. Chama a atenção o modo pelo qual o filósofo descreve essa relação entre a alma e o corpo, no mínimo há sempre um litígio ou um perigo rondando a alma, que pode até levá-la à *escravidão*. Mas poderia ser diferente? Posto que se trata de duas substâncias distintas e opostas, uma livre e outra mecanicamente determinada, dificilmente poderia ser outro o desfecho de sua união.

Cabe observar que Descartes promove uma importante mudança em relação à tradição, de acordo com a qual a alma é dividida em partes, conforme já mencionado. É possível traçar um paralelo entre, por exemplo, a divisão da alma platônica e o dualismo cartesiano, conforme Descartes procura fazer no artigo 47³³⁸, embora o aprofundamento

³³⁵ DESCARTES, 1973, p. 246.

³³⁶ Cf. Ibid., p. 246.

³³⁷ Cf. Ibid., p. 246.

³³⁸ Cf. Ibid., p. 245 - 246.

dessa comparação ultrapasse os objetivos do presente estudo. De qualquer maneira, o breve cotejo das duas posições pode ser elucidativo para o estatuto do conceito de hábito no *Tratado das paixões*. Na *República - Livro IV*, por exemplo, Platão argumenta que a alma se divide em três partes, a saber, a *racional*, a *apetitiva* e a *irascível*, as quais explicam o motivo de seus conflitos internos. Segundo ele, quando “um homem é arrastado pela força de seus desejos, a despeito de sua razão, não notamos que ele próprio se reprova, se irrita contra essa parte que o violentou e que, nesta espécie de querela entre dois princípios, a cólera se coloca como aliada ao lado da razão?” (PLATÃO, 2010, p.168 [440b]). O problema, como se nota, é antigo, remete à *acrasia*, a uma ação desregrada que contraria os próprios juízos de quem a pratica.

Entretanto, Descartes formula esta questão nos termos de sua filosofia e propõe a ela soluções que o afastam de seus antecessores. Visto que, segundo ele, no artigo 47, o erro dos que pensaram sobre o tema parte “de não se haver distinguido bem suas funções [da alma] das do corpo, ao qual unicamente se deve atribuir tudo quanto pode ser advertido em nós que repugne a nossa razão.”³³⁹. É do fato da pequena glândula pineal³⁴⁰, que fica no meio do cérebro, ponto de contato entre a alma e o corpo, ser ora impulsionada pela alma para um lado, ora pelo corpo para outro, que aconteça “às vezes que esses dois impulsos sejam contrários e que o mais forte impeça o efeito do outro.”³⁴¹. É esse jogo de forças que pode levar a um resultado desfavorável à alma, transformando-a em mera *vassala das paixões*, em uma *alma fraca*. Além disso, das duas forças do corpo sobre a glândula, só uma efetua realmente uma *pressão* sobre a vontade, pois o outro ímpeto corporal refere-se à sensação e remete àqueles “*objetos que movem os sentidos*”³⁴², logo, não configurando uma *paixão da alma*. É à medida que o corpo atua tanto para encetar os movimentos implicados nas paixões quanto para mobilizar a vontade da alma para consentir nessa direção que pode surgir o embate entre ambos.

Nesse cenário, “o que faz principalmente surgir esse combate é que, não tendo a vontade o poder de *excitar diretamente* as paixões, como já foi dito, é obrigada a usar de *engenho* e aplicar-se a *considerar sucessivamente diversas coisas*.”³⁴³. Esta passagem é de importância capital para a presente dissertação, uma vez que sintetiza aspectos cruciais para a categoria de hábito, que é proposta como saída para o conflito em pauta no artigo

³³⁹ Cf. Ibid., p. 245.

³⁴⁰ Cf. Ibid., p. 238 - 239.

³⁴¹ Cf. Ibid., p. 245.

³⁴² Cf. Ibid., p. 245, itálico nosso.

³⁴³ Cf. Ibid., p. 245, itálico nosso.

50. Se a alma não pode exercer um poder *imediato* sobre as paixões, resta a ela duas alternativas. Em primeiro lugar, contrapor à *ideia das paixões*, enquanto representação proporcionada à alma pelo corpo, a outra *ideia* ou *cadeia ideativa*, como que em um choque de representações contrárias, para que uma anule a outra. Em segundo lugar, a alma pode valer-se da *indústria*, do *engenho*, que é o caminho do hábito. A alternativa inicial nem sempre é totalmente bem-sucedida, visto que se uma representação conseguir ter “a força de modificar por um momento o curso dos espíritos, pode acontecer que a seguinte não a tenha e que os espíritos retomem o curso logo depois (...), o que leva a alma a sentir-se impelida quase ao mesmo tempo a desejar e a não desejar uma mesma coisa.”³⁴⁴. Dessa maneira, muitas vezes o desfecho desse processo é a infelicidade, a mesma que levou vários filósofos a “imaginar nela [na alma] duas potências que se combatem.”³⁴⁵.

Por sua vez, a novidade cartesiana na análise da *acrasia* reside, em grande parte, em sua abordagem psicofisiológica, tributária do dualismo de seu sistema. A começar pelo fato de que se a alma para Descartes é una, seu tormento não pode ter sido causado por ela mesma, exceto sob a forma de arrependimento, como será comentado logo mais. Todo o problema então se volta para o corpo cujo impacto sobre a alma deve ser *regrado*, *regido* pela vontade da alma no melhor uso de seu intelecto. Não obstante, como mencionado na discussão da correspondência de Descartes com Elisabeth, na carta de 18 de agosto de 1645³⁴⁶, o filósofo não recai em um ascetismo de tipo estoico, nem na posição hedonista de viés epicurista, tampouco em uma formulação geral das virtudes, como o fez Aristóteles. Consideramos que Descartes procura uma posição que sintetize as da tradição, conciliando uma *vida feliz* com uma *vida virtuosa*, em outros termos, conciliando o corpo e a alma, posto que ambos perfazem uma *natureza humana* que é indissociável da união da alma e do corpo, a qual é na vida prática um elemento que pauta a experiência de cada ser humano.

³⁴⁴ Cf. Ibid., p. 245 - 246.

³⁴⁵ Cf. Ibid., p. 246.

³⁴⁶ Cf. DESCARTES, 1973, p. 323.

5.3 – O hábito como técnica

Cabe à alma racional cartesiana o papel de mediação entre o polo determinado e mecânico; e o polo livre da alma. Incumbência que reposiciona o conceito de *hábito*, de longa tradição na história da filosofia. Pois em Descartes o hábito, ao menos aquele corporal³⁴⁷, é concebido como enraizado em um corpo que pode ser transformado por meio de uma *técnica*. Assim, o hábito deixa de ser somente um *processo de qualificação dos entes*, como era concebido até então, conforme discutimos ao debater a visão aristotélico-escolástica³⁴⁸, para se tornar uma verdadeira técnica a serviço da razão, da vontade da alma.

Não que a temporalidade esteja ausente das considerações cartesianas sobre o hábito. Pelo contrário, como o filósofo enfatiza, no artigo 136, o elo entre a alma e o corpo é de tal monta “que, quando se uniu uma vez qualquer ação corporal com algum pensamento, nenhum dos dois torna a apresentar-se a nós sem que o outro também esteja presente, e que não são sempre as mesmas ações que unimos aos mesmos pensamentos.”³⁴⁹. A força dessa associação é tanta que mesmo ligações desse tipo por parte do feto no ventre de quem o gesta podem se manter no futuro estáveis, aliás, é justamente por esse meio que Descartes explica reações que podem causar estranhamento ou serem tidas como disparatadas e idiossincráticas entre as pessoas³⁵⁰. Ainda de acordo com Descartes, em carta a Chanut de 1º de fevereiro de 1647:

(...) uma vez que nossa alma é de tal natureza que pode estar unida a um corpo, ela também possui a propriedade de que cada um de seus pensamentos pode se associar a certos movimentos ou a outras disposições deste corpo, de modo que, quando as mesmas disposições se encontram novamente nele, elas induzem a alma ao mesmo pensamento; e, reciprocamente, quando o mesmo pensamento retorna, este prepara o corpo para receber a mesma disposição. Assim, quando aprendemos uma língua, juntamos as letras ou a pronúncia de certas palavras, que são coisas materiais, com suas significações, que são pensamentos; de tal forma que, quando ouvimos as mesmas palavras outra vez, concebemos as mesmas coisas; e quando concebemos as mesmas coisas, lembramos das mesmas palavras.³⁵¹

³⁴⁷ Como apresentado no capítulo 4, o hábito também pode ser da *alma*. Ponto que é de difícil interpretação na letra cartesiana, mas que é de fundamental importância para a análise do conceito de generosidade, como veremos nos capítulos 6 e 7.

³⁴⁸ Este ponto já foi trabalhado anteriormente, no capítulo 3, por isso sua rápida menção agora.

³⁴⁹ DESCARTES, 1973, p. 275.

³⁵⁰ Cf. DESCARTES, 1973, p. 275.

³⁵¹ AT, IV, p. 604.

Compreende-se, assim, aquilo que Descartes sustenta no artigo 94³⁵², debatido no capítulo 2, ou seja, que existam sensações, como as ocasionadas pelo tempo ameno ou pela dor, que vem a se tornar correlatas a determinadas paixões, como a de alegria e a de tristeza. Ademais, o próprio exemplo de Rigaiil (Cf. RIGAILL, 2008, p. 139), que discutimos neste mesmo capítulo, no tópico passado, sobre o aprendizado da linguagem via hábito, torna-se mais claro agora. Ao longo da história de vida de cada pessoa, diversas associações entre certos pensamentos e específicos movimentos dos espíritos animais passam a ser experienciadas como um simples *dado da natureza*, embora sejam, com efeito, o resultado de uma vinculação *habitual*, devido à força desse encadeamento e de seu fortalecimento gradativo em cada um de nós. Nem sempre as mesmas ações são unidas aos mesmos pensamentos e o hábito versa sobre este tema, quer dizer, é justamente o conceito que procura dar inteligibilidade para aquelas ligações que são singulares ou relativas a processos muito específicos, em contraponto aos modos de operação naturais. Dessa forma, Descartes não rompe radicalmente com a tradição, mas antes desloca os conceitos desta última de acordo com os seus próprios.

No caso do hábito, este surge com um outro estatuto: mais *técnico*, com maior ênfase nas decisões pessoais, livres, individuais, do sujeito, do *eu pensante* que se depara com sua união com o corpo; do que destacadamente *social* e *educacional*, a partir de um processo de aquisição gradual que é engendrado por valores e determinações extrínsecas ao sujeito, a quem as sofre ou recebe, e as quais podem até mesmo ser-lhe totalmente alheias, de acordo com o que vimos da visão aristotélico-escolástica, no capítulo 3. Em outros termos, em Descartes o hábito é colocado a serviço de uma vontade que é livre.

O hábito surge então como um *recurso técnico* que permite a modulação das paixões ou a sua reorganização, conforme os interesses tanto mais próximos quanto estabelecidos a longo prazo com base no melhor uso possível da razão. Apesar desse caráter *formador* da categoria de hábito estar presente tanto em Descartes quanto na tradição aristotélico-escolástica, nesta última não se encontra o hábito enquanto um *instrumento técnico*, baseado no conhecimento psicofisiológico do corpo e no melhor uso possível do *engenho humano*, que serve sobretudo aos desígnios de um *eu pensante* cuja vontade é livre e pode, não sabemos se deve, *dominar a natureza*, inclusive, a sua *própria natureza corpórea* unida a uma alma.

³⁵² Cf. DESCARTES, 1973, p. 263.

No entanto, consoante Guenancia: “trata-se sempre de *regrar* de alguma forma a relação entre a alma e o corpo no sentido de um *equilíbrio*, muito mais do que no de uma *hierarquia* ou de uma *dominação* da alma sobre o corpo.” (GUENANCIA, 2000, p. 212, itálico nosso). Novamente, a possibilidade de um *domínio* da alma sobre o corpo ocorre sempre em um campo de tensão, aspecto que precisa ser devidamente considerado, como descreve Guenancia. Daí a sugestão do comentador de que neste problema há a necessidade preponderante de uma *regra*, ao invés de uma *hierarquia* de um polo sobre o outro no composto alma-corpo.

Esse caminho, de mais *equilíbrio* e menos *confronto* ou *dominação*, vislumbrado por Guenancia, não é uma solução banal para a tensão entre a alma e o corpo, uma vez que Descartes escreve o *Tratado das paixões* justamente com o objetivo de estabelecer os meios mais precisos possíveis, a partir do conhecimento psicofisiológico do corpo, para que o *eu pensante*, que se vê ligado a um corpo, possa reorganizar suas paixões a fim de uma vida boa. Isto é, o propósito de Descartes neste texto não é cunhar uma técnica que *artificialmente* descole o ser humano da vida prática, do real, da *experiência* comum do composto alma-corpo, mas sim o oposto, que tal vivência possa vir a ser *alegre e não triste*, como relatado por Elisabeth e razão pela qual ele se volta para o tema das paixões, como vimos no capítulo 1.

Nesse sentido, como podemos entender o hábito enquanto essa técnica que permite à alma *viver melhor* com o corpo? Segundo Lisa Shapiro, em *Descartes' Passions of the Soul and the union of mind and body*: “A esse respeito, Descartes também sustenta que a *regulação das paixões* ocorre por meio de uma reforma daquelas associações existentes entre um estado fisiológico e uma percepção ou paixão.” (SHAPIRO, 2003a, p. 227 - 228, itálico nosso). Ou ainda conforme Rodis-Lewis, em *La morale de Descartes*, para quem esse argumento é essencial, compreender o mecanicismo envolvido nas ações do homem é o que permite a ele ser livre, pois “o homem, graças à compreensão do mecanismo, não é mais escravizado.” (RODIS-LEWIS, 1998, p. 72). Ademais, Rodis-Lewis ainda ressalta que Descartes indica que por vezes acontece da “tomada de consciência do princípio de associação [entre a alma e o corpo] contribuir aqui para a dissociação do complexo [isto é, da ligação entre o efeito passional e um objeto].” (RODIS-LEWIS, 1998, p. 73).

O exemplo que Rodis-Lewis adota para justificar essa *dissolução associativa* é o narrado por Descartes na carta a Chanut de 6 de junho de 1647³⁵³, em que ele conta ter se afeiçoado a uma menina vesga em sua infância e que este específico traço continua a atraí-lo ulteriormente, mas do qual afirma ter deixado de gostar ao tomar consciência desse processo, da associação entre tal aspecto e a paixão amorosa que sentia. A posição aqui é a mesma envolvida no artigo 136³⁵⁴, que mencionava a força dessas ligações desde a mais tenra idade, da vida intrauterina.

Por conseguinte, em Descartes o *mecanicismo* e a *historicidade* não implicam um completo determinismo. Pelo contrário, é a reflexão sobre estas associações que permite que escolhamos manter ou transformar aquilo que paulatinamente construímos na nossa relação com os objetos, com as pessoas, com o mundo. Como mais uma vez enfatiza Rodis-Lewis: “conhecer os detalhes do mecanismo nos permite enganá-lo, revertendo-o a nosso favor.” (RODIS-LEWIS, 1998, p. 73). E o hábito, dessa forma, se desenha como uma *faca de dois gumes* (Cf. RODIS-LEWIS, 1998, p. 73 - 74), na medida em que: por um lado, pode fortalecer preconceitos, enquanto todo um sistema de movimentos psicofisiológicos que é mecanicamente determinado; mas, por outro lado, também permite à alma tanto, com base no bom uso de seu entendimento, conhecer e refletir sobre suas próprias paixões, quanto as alterar, de acordo com o melhor emprego de sua livre vontade. Não poderia ser diferente, uma vez que o hábito remete tanto a um corpo regido mecanicamente quanto a uma alma que é livre e racional, ou seja, é um conceito que se refere à união dos dois.

Contudo, nem só do hábito como técnica depende a força que a alma apresenta frente às paixões e ao determinismo físico. Ela igualmente precisa de *juízos sólidos*, como aponta o artigo 49, pois, no caso de seguir *falsas opiniões* pode advir o arrependimento no futuro, quando se descobrir o mal feito, o equívoco³⁵⁵. Compreende-se então por que Descartes cita a *engenhosidade* (que pode ser assimilada à *técnica do hábito*) ao lado da *premeditação* (que se refere aos juízos bem fundados, refletidos) no artigo 211, da terceira parte do *Tratado das paixões*:

Mas, como incluí entre esses remédios [contra o excesso das paixões] a *premeditação* e a *indústria* pela qual se podem corrigir os *defeitos naturais*, exercitando-nos em separar em nós os *movimentos do sangue e dos espíritos* dos *pensamentos* aos quais costumam estar unidos,

³⁵³ AT, V, p. 57.

³⁵⁴ Cf. DESCARTES, 1973, p. 275.

³⁵⁵ Cf. DESCARTES, 1973, p. 247.

confesso que há poucas pessoas que se tenham suficientemente preparado dessa maneira contra todas as espécies de encontros.³⁵⁶

A tarefa não é fácil. Com efeito, a advertência no penúltimo artigo do tratado não é vã. Descartes sabe que suas indicações são de difícil execução. Afinal, antes mesmo do tratado ser escrito, Elisabeth já o havia feito reconhecer a dimensão do problema. Chama a atenção ainda que o filósofo admita existirem *defeitos naturais*. Ora, a *natureza* não é perfeita? Posto que esculpida por um *ser perfeitíssimo*? Sim, sem dúvida, é essa a posição cartesiana. Mas, na prática, é preciso atenção a como lidamos com essa mesma *natureza*. Toda a argumentação do *Tratado das paixões* foca na *experiência humana* concreta e não abstraída de sua efetivação no mundo vivido. Pretender analisar as paixões *em si mesmas* não é o alvo primordial do texto, como dá prova, entre outras passagens, a posição cartesiana que explanaremos no capítulo 7, quando será discutido mais detalhadamente como opera o *desejo*.

De toda sorte, convém neste ponto indicar, por exemplo, que na carta a Chanut de 1º de fevereiro de 1647, anterior à publicação do tratado em 1649, Descartes já assinala que o amor por um objeto *insignificante* pode causar mais danos do que o ódio por algo de *grande vulto*, pois “o mal que vem do ódio se estende apenas ao objeto odiado, enquanto o amor desregrado não poupa nada, exceto seu objeto.”³⁵⁷. Logo, o *amor injusto* se comparado ao *ódio justo* é mais nocivo. Conclusão que pode parecer contraintuitiva em um primeiro olhar. Em outros termos, não podemos considerar nenhuma paixão somente *em si mesma*, em detrimento da maneira concreta como ela é vivida. Seu estatuto *natural*, portanto, é insuficiente para determinar sua *utilidade* ou *defeito*. O senso comum precisa ser aliado ao raciocínio crítico, reflexivo, para que formemos nossas *opiniões*.

É a isso que Descartes faz alusão ao discutir os *defeitos naturais*, visto que estes são concernentes a como as paixões são *efetivamente experienciadas*. Elemento que, apesar da *bondade divina* que os institui na *natureza*, gera repercussões que podem sim ser *negativas* para o *ser humano*. Questão sobre a qual Descartes já havia comentado no passado, nos termos da *Meditação VI*.

Antes de seguirmos, cumpre lembrar que Deus garante um mínimo de realidade objetiva, de veracidade, às ideias obscuras e confusas. Do contrário, Ele teria nos criado intrinsecamente falhos, na medida em que, dado o composto alma-corpo, pautaríamos

³⁵⁶ DESCARTES, 1973, p. 303, itálico nosso.

³⁵⁷ AT, IV, p. 616.

nossos juízos e ações fora do campo do claro e distinto, o qual, conforme a *Meditação IV*, seria o meio pelo que é possível evitar o *erro do juízo*³⁵⁸.

Não obstante, Descartes apresenta dois exemplos de *erros naturais* na *Meditação VI*, provenientes da nossa *natureza*, da união da alma e do corpo, para discutir o problema do que ele mesmo denomina serem *defeitos da natureza*. O primeiro é o do sabor agradável de uma comida *envenenada*, a qual *eu posso* vir a escolher ingerir em função de seu sabor prazeroso, logo, em nome de um bem e não de um mal. Em outras palavras, posso sem saber vir a comer este alimento tóxico por desconhecer, no momento desta ação, que nele existe um veneno, apesar de sua boa aparência que me provoca o apetite³⁵⁹. Assim, não há nisso qualquer *erro* da criação divina, visto que todo ser humano em virtude de sua *natureza finita* não pode ter um conhecimento *ilimitado*.

No entanto, o segundo *erro*, do exemplo seguinte, é de refutação mais tortuosa dentro da filosofia cartesiana, no caso, o do *hidrópico* para o qual beber faz mal³⁶⁰. A resposta de Descartes para este problema passa pela caracterização mais precisa da *nossa natureza*, a começar pelo fato de existir uma grande diferença entre a alma e o corpo, pelo fato de ser “o corpo, por sua *própria natureza*, sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível”³⁶¹. Afinal, embora unidos, alma e corpo permanecem distintos *por natureza*. Ainda assim, o filósofo apresenta em seguida que não é indiscriminadamente de todo o corpo que a alma recebe *impressões*:

Noto também que o espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, mas somente do cérebro, ou talvez mesmo de uma de suas *menores partes*, a saber, aquela onde se exerce a faculdade que chamam o senso comum, a qual, todas as vezes que está disposta da mesma maneira, faz o espírito sentir a mesma coisa, embora as outras partes do corpo possam estar diversamente dispostas, como o testemunha uma infinidade de experiências, que aqui não é necessário relatar.³⁶²

A alma e o corpo, embora unidos e misturados, interagem a partir deste único ponto, como será apontado no *Tratado das paixões*, trata-se da *glândula pineal*, em que pese não ser dado este nome no âmbito das *Meditações*. Assim, algo *indivisível*, a alma, pode interagir com algo *divisível*, o corpo. Na sequência, Descartes ainda descreve como

³⁵⁸ Cf. DESCARTES, 1973, p. 125 - 128.

³⁵⁹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 146.

³⁶⁰ Cf. DESCARTES, 1973, p. 146 - 147.

³⁶¹ DESCARTES, 1973, p. 147.

³⁶² Cf. *Ibid.*, p. 147-148, itálico nosso.

é na prática esta *interação* entre o corpo e a alma. Respectivamente, quanto ao primeiro, “nenhuma de suas partes pode ser movida por outra parte um pouco distanciada, que não possa sê-lo também da mesma forma por cada uma das partes que estão entre as duas, ainda que esta parte mais distante não aja de modo algum.”³⁶³. O exemplo disso oferecido na *Meditação VI* é o da dor no pé cujo caminho até o cérebro passa por nervos dispersos os quais “excitam certo movimento que a *natureza instituiu* para fazer sentir dor ao espírito, como se essa dor estivesse no pé.”³⁶⁴. Algo análogo ocorre com as demais percepções dos sentidos, ou seja, é em consequência da *constituição física* estabelecer o compartilhamento de um mesmo *feixe de nervos* por diferentes partes do corpo que um ferimento no pé desencadeia no cérebro uma dor também no pescoço, por exemplo. Segundo Descartes, nossa *constituição corporal limitada*, visto que somos *seres finitos*, é, novamente, a responsável por isso e sentencia:

Enfim, noto que, como todos os movimentos que se verificam na parte do cérebro do qual o espírito recebe imediatamente a impressão, cada um causa apenas um certo sentimento [sensação], nada se pode desejar nem imaginar nisso de melhor, senão que esse movimento faça o espírito sentir, entre todos os sentimentos que é capaz de causar, aquele que é *mais próprio e mais ordinariamente útil* à conservação do corpo humano quando goza de plena saúde.³⁶⁵

Descartes frisa que Deus nos munuiu de diversas faculdades capazes de evitar tais *erros*, desde os próprios sentidos, à memória até o entendimento, por exemplo. Portanto, a falha em questão, da natureza, é meramente *residual*. Posto que o composto alma-corpo é uma *instituição da natureza* cuja conservação depende da correção das sensações, das paixões, logo, todas elas são *em si mesmas boas*. Alquíé comenta da seguinte maneira o encaminhamento dessa questão:

A resposta de Descartes a esta dificuldade será a de que basta, para justificar Deus, mostrar que a *natureza humana só excepcionalmente é enganadora* e, por outro lado, que o *erro*, quando se verifica, resulta do facto de a alma estar unida a um corpo cujas *leis não são as suas*. No domínio do afetivo, não se pode, por conseguinte, buscar uma certeza comparável à que é capaz de atingir o entendimento puro (ALQUIÉ, 1987, p. 44).

³⁶³ Cf. Ibid., p. 148.

³⁶⁴ Cf. Ibid., p. 148, itálico nosso.

³⁶⁵ Cf. Ibid., p. 148, itálico nosso.

De fato, parece ser mesmo esta a posição cartesiana. E, convém recordar, segundo Descartes, os desígnios e motivos de Deus são misteriosos: não sabemos por que Ele uniu o corpo e a alma, distintos entre si, apenas verificamos o fato dessa união, a qual podemos descrever e tentar descobrir seu funcionamento.

Vale ainda destacar que Descartes não apresenta uma resposta simplesmente *mecanicista* para o problema do erro intrínseco, *natural*, do ser humano devido à união do corpo e da alma. Visto que a resultante desta *mescla* é uma mistura a qual exige na *prática* que o corpo seja compreendido não somente em termos mecânicos. Como o mostra o exemplo do relógio, na *Meditação VI*, pois apesar do nosso corpo operar por meio de reações mecanicamente estabelecidas, em virtude de sua natureza extensa, isso é insuficiente para o seu adequado entendimento, dado que é preciso considerar também as consequências da *união da alma e corpo*. Nas palavras de Descartes:

E, ainda que, no concernente ao uso ao qual o relógio foi destinado por seu artífice, eu possa dizer que ele se desvia de sua natureza quando não marca bem as horas; e que, do mesmo modo, considerando a máquina do corpo humano como formada por Deus para ter em si todos os movimentos que costumeiramente estão aí, eu tenha motivo de pensar que ela não segue a ordem de sua natureza quando a garganta está seca e que beber prejudica-lhe a conservação; reconheço, todavia, que *este último modo de explicar a natureza* é muito diferente *do outro*. Pois esta não é outra coisa senão uma simples denominação, a qual depende inteiramente do meu pensamento, que compara um homem doente e um relógio mal feito com a ideia que tenho de um homem são e de um relógio bem feito, e a qual não significa nada que se encontre na coisa da qual ela é dita; ao passo que, *pela outra maneira de explicar a natureza*, entendo algo que se encontra verdadeiramente nas coisas e, portanto, não deixa de ter alguma verdade.³⁶⁶

A *nossa natureza*, como apresentado na *Meditação VI*, não pode ser reduzida à materialidade do corpo. Embora, enquanto substância extensa, o corpo seja fisicamente existente e determinado. Porém, no que tange à *natureza humana*, somos uma *união de alma e de corpo*. Não podemos, correlativamente também, reduzir toda a *natureza humana* ao pensamento. Conquanto, com efeito, a substância pensante seja definida por este atributo, principal. O ponto aqui é, mais uma vez, as implicações da *natureza composta* do ser humano, o que leva Descartes a propor, em carta a Elisabeth de 21 de maio de 1643³⁶⁷, a ideia de *terceira noção primitiva* como uma explicação da maneira

³⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 146 -147.

³⁶⁷ Cf. DESCARTES, 1973, p. 309 - 310.

pela qual podemos conceber o composto alma-corpo, conforme já discutimos no capítulo 1. De acordo com Gueroult, a união do corpo e da alma faz com que o primeiro seja investido de uma finalidade por esta última: “Sem dúvida, a relação de *finalidade* oferece essa vantagem de introduzir entre os dois termos uma homogeneidade tal que permite a cada um deles conservar sua heterogeneidade na mistura.” (GUEROULT, 2016, p. 658, *itálico nosso*). Isto é, a alma confere ao corpo, com o qual encontra-se unida, um *télos*, um destino, uma aplicação, um uso, uma função, enfim.

Logo, o composto alma-corpo, humano, não é puramente uma máquina cujo *erro* poderia ser considerado como que desprovido de uma lógica própria, a exemplo de um relógio enguiçado o qual apenas pode ser nomeado como falho se considerada a intenção de quem o produziu e não em relação ao seu funcionamento estritamente físico, uma vez que o relógio continua submetido e regido pelas mesmas leis mecânicas tanto antes quanto depois de ser considerado quebrado. De outra forma, um relógio danificado continua sendo coerente com as leis físicas que o regem, quem o nomeia enquanto *útil* ou *inútil* é aquele que o produziu ou o utiliza. Em si mesmo, um relógio nunca erra, ele somente obedece às regras mecânicas que o engendram. De acordo ainda com Thibaut Gress, em *Leçons sur les Méditations métaphysiques de Descartes - Baroque et art d'écrire*:

Um corpo só é disfuncional em relação a uma funcionalidade que não é material e que, portanto, não se refere à extensão como tal. A esse respeito, se um relógio não marca a hora esperada, é porque ele decepciona uma expectativa situada fora do corpo, mas *do ponto de vista de sua configuração atual*, ele funciona perfeitamente, no sentido de que a hora que ele indica é o produto lógico de sua extensão. O mesmo se dá com o corpo humano que, quando parece estar doente, está doente apenas sob o ponto de vista de uma funcionalidade ideal que não corresponde à configuração atual do corpo (GRESS, 2013a, p. 250).

Por outro lado, a união da alma e do corpo problematiza esta mesma *dissociação*, entre o funcionamento mecânico de algo e sua utilidade ou inutilidade relativas ao ponto de vista de quem o julga, mas permanece *exterior ao objeto*, como no caso do relógio danificado. Visto que a funcionalidade ou disfuncionalidade do composto alma-corpo lhe é intrínseca, enquanto algo que podemos considerar que *se encontra verdadeiramente aí*, logo, enquanto uma coisa que não se reduz a um mero julgamento externo concernente à perspectiva adotada pelo observador. Em outras palavras, não podemos apenas explicar a enfermidade do hidrópico com base nas reações mecânicas do corpo físico humano, *en physicien*, ainda que o estudo médico completo de sua doença exija de nós esse

procedimento também. O limite da medicina cartesiana para a compreensão dos *estados da alma do eu pensante* que se vê unido a um corpo são aqui evidentes.

Posto que se há um erro no corpo, então Deus nos teria produzido intrinsecamente *falhos*. Invariável e verdadeiramente *errados*. Esse julgamento, por conseguinte, difere em *essência* daquele do relógio que parou de funcionar. Pois surge a dúvida se haveria algo *verdadeiramente* presente no composto alma-corpo que pode ter sido engendrado, por *princípio*, como fadado ao sofrimento e à perdição. E isso é, como facilmente se reconhece, um grande problema teológico, metafísico, concernente ao papel da *causalidade divina*. Afinal, é com base na intenção criadora do Deus cartesiano que fomos criados. Logo, seus *fins* não podem ser *falhos*. Deus não erra. Por essa razão é preciso ir além de uma mera distinção operacional ou nominal, como no caso do relógio cujo estatuto falho ou útil não exige maiores discussões, simplesmente diz respeito a ele cumprir ou não uma função para a qual fora projetado em primeiro lugar, sem contradição com o seu funcionamento físico continuar a acontecer de modo coerente, embora possa estar momentânea ou definitivamente inutilizado para marcar o compasso do tempo. No caso do ser humano, não é bem assim. Novamente, consoante Gress:

Todavia, no caso do corpo humano, o corpo não pode ser reduzido à sua mera materialidade, nem pode ser reduzido à sua mera extensão ou configuração atual. O corpo humano está efetivamente unido à alma, de modo que pode realmente ser disfuncional no sentido de que o corpo não corresponde mais ao que a alma espera dele. Em outros termos, Descartes compreende que existe um verdadeiro abismo de sentido entre os corpos materiais em geral e o corpo humano em particular. Os corpos em geral podem ser reduzidos à extensão e à sua configuração material; o corpo humano possui uma equivocidade que lhe permite ser considerado tanto como um corpo em geral quanto como um corpo humano, ou seja, ser visto tanto como uma configuração material quanto como o elemento de um composto (GRESS, 2013a, p. 250).

Nesse sentido, mais uma vez o comentário sobre o piloto em seu navio é fértil: a alma não testemunha algo do corpo externamente e sim sente isso simultaneamente, há uma ligação *íntima*³⁶⁸. *O corpo não quebra tal qual um relógio sem alma. Os erros físicos do corpo devem ser analisados a partir das causalidades mecânica e final implicadas tanto em sua criação, por Deus, quanto nas escolhas da alma cartesiana, livre e racional, que atravessam a própria existência, a efetivação concreta, de tais faltas. É por esse motivo que Descartes é levado a escrever o Tratado das paixões. Daí o esforço cartesiano em*

³⁶⁸ Cf. DESCARTES, 1973, p. 144.

mostrar que, em que pesem os possíveis *erros de nossa natureza*, a *natureza humana* só *excepcionalmente é enganadora*, como afirma Alquié. Pois entre a *causalidade final* e a *causalidade mecânica*, nos termos de Gueroult, é necessária uma avaliação sobre os *erros naturais* que considere a própria *condição finita*, necessariamente *limitada*, da união do corpo e da alma.

Como discutimos neste capítulo, Descartes precisa responder como uma alma, que é por definição livre, pode lidar com o impacto de um corpo, que é regido por leis mecânicas, e com o qual ela encontra-se em união, inexoravelmente, apesar de todas as diferenças entre os dois. Vale ainda lembrar que as *paixões da alma*, que aprofundam a compreensão da união do corpo e da alma, não equivalem às *sensações*, como já debatido no capítulo 1. As paixões remetem, de acordo com o artigo 25 do tratado, diretamente à um *estado da alma*, posto que são definidas enquanto percepções “cujos efeitos se sentem como na alma mesma e de que não se conhece comumente nenhuma causa próxima à qual possamos relacioná-las.”³⁶⁹. A alma não é meramente informada, como um *piloto em seu navio*, do que se passa em seu corpo. Ela é impactada. Às vezes intensa e duramente, a ponto de poder ter sua liberdade ameaçada, como mostra o artigo 48³⁷⁰. Não é possível, no campo obscuro e confuso do composto alma-corpo, uma avaliação extrínseca à própria *experiência humana*, que, tal qual podemos fazer com um relógio avariado, simplesmente procure corrigir, de fora, os desajustes passionais. Isso, em termos cartesianos, não se sustenta.

Pois a *natureza* ensina, conforme a *Meditação VI*, que somos um composto de alma e de corpo³⁷¹. E se fomos criados por Deus, como destaca a *Meditação III*³⁷², então quem nos fez dessa exata forma foi o Próprio, embora corpo e alma permaneçam distintos. Nesse quadro conceitual, cabe enfatizar expressamente: mesmo que se concorde com Gueroult, segundo o qual a *intencionalidade* da alma frente ao corpo torna harmonizável a composição de ambos em um só todo, sob a égide de uma vontade livre e racional, portanto, com a proeminência da alma nessa mescla; é igualmente necessário pensar sobre o estatuto real dessa *natureza humana*, de um corpo unido a uma alma, que a *Meditação VI* apresenta.

Em outros termos, ainda que tal *natureza humana* não anule a racionalidade enquanto uma característica eminente do ser humano, qual é a condição prática com a

³⁶⁹ DESCARTES, 1973, p. 236.

³⁷⁰ Cf. DESCARTES, 1973, p. 246.

³⁷¹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 144.

³⁷² Cf. DESCARTES, 1973, p. 120.

qual o pensamento se depara? Podemos falar em paixões *em si mesmas*³⁷³? É sustentável defender um exercício da vontade e do intelecto nos mesmos moldes da *Meditação IV*, que busca responder ao problema do erro formal do juízo³⁷⁴? Não estamos intrinsecamente imersos na obscuridade e na confusão, no que se refere à esfera do composto alma-corpo? Assim, o que fazer? Pergunta de Elisabeth a Descartes, como já apresentado, por exemplo.

Uma resposta para este enorme desafio é o *hábito*. Não é a única. Longe disso. Mas certamente ele é um conceito importante para a construção de uma saída cartesiana para estas questões. Visto que o manejo do hábito aliado ao melhor uso da razão proporciona o remédio contra o excesso das paixões, as quais são todas boas, dado que estabelecidas pela *natureza*, por Deus, como aponta o artigo 211³⁷⁵. Afinal, o hábito surge no tratado como uma *técnica que permite a reorganização das paixões*.

Na medida em que, recapitulemos brevemente aquilo debatido até agora, consoante o artigo 41³⁷⁶, a alma pode alterar as posições do corpo por meio do uso da vontade que move a glândula, pineal, e interfere no trajeto dos espíritos animais. Um exemplo disso é o da mudança dos movimentos da pupila, como descrito no artigo 44³⁷⁷, segundo o qual a alma pode, ainda que indiretamente, modular o curso dos espíritos animais que executam estas ações mecanicamente. Isso requer, por sua vez, como assinalado no artigo 45, que a alma pondere sobre aquelas *representações que costumam* aparecer em sua percepção unidas a estes movimentos que ela *deseja*³⁷⁸ transformar³⁷⁹.

Em virtude dessa *ação indireta*, de acordo com o artigo 46, a alma precisa observar atentamente qual o efeito deste movimento dos espíritos sobre ela, sobretudo no caso das *paixões*, visto que todas são concatenadas a alguma *emoção* e “enquanto essa emoção não cessar, elas continuam presentes em nosso pensamento da mesma maneira que os objetos sensíveis aí permanecem presentes, enquanto agem contra os órgãos de nossos sentidos.”³⁸⁰. Dessa maneira, a alma pode evitar o estado deplorável desenhado por Descartes no artigo 48³⁸¹, em que ela se vê impotente perante o impacto do corpo.

³⁷³ Já vimos que não, mas o encadeamento das perguntas se faz necessário.

³⁷⁴ Cf. DESCARTES, 1973, p. 125 - 128.

³⁷⁵ Cf. DESCARTES, 1973, p. 303.

³⁷⁶ Cf. DESCARTES, 1973, p. 242 - 243.

³⁷⁷ Cf. DESCARTES, 1973, p. 243 - 244.

³⁷⁸ A palavra *desejo* é na verdade uma categoria fundamental nesse processo, ela já foi introduzida no capítulo 2 e será retomada, bem como aprofundada, no capítulo 7, para que sejam debatidas as suas consequências e imbricações com o *hábito* e a *generosidade*.

³⁷⁹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 244.

³⁸⁰ DESCARTES, 1973, p. 244.

³⁸¹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 246.

Além disso, posto que *falsas opiniões* podem conduzir a um mau uso da vontade na intervenção sobre os movimentos psicofisiológicos do corpo, que ensejam as paixões, Descartes também defende, no artigo 49³⁸², a importância de serem seguidos os *juízos mais adequados possíveis*, no campo do obscuro e confuso da experiência da união da alma e do corpo³⁸³.

Nesse cenário, no artigo 50³⁸⁴, o hábito se delinea como, precisamente, o melhor modo de pôr em prática tais *bons juízos* acerca do que deve ser realizado pelo *eu pensante*. Ele é o meio pelo qual a alma pode *reorganizar as suas paixões*, pois “embora cada movimento da glândula pareça ter sido unido pela *natureza* a cada um de nossos pensamentos desde o começo de nossa vida, é possível todavia juntá-los a outros por *hábito*.”³⁸⁵. E isso não é pouco. Uma vez que mesmo as almas consideradas *fracas* podem vir a desenvolver um total *domínio* sobre suas paixões ao se valerem do *hábito*, como dá prova o fato de que até os animais podem ser ensinados por este expediente.

Desse modo, no próprio artigo 50, Descartes argumenta que mesmo que determinados objetos estejam “*naturalmente* unidos aos que provocam nela [na alma] certas paixões, podem, todavia, por *hábito*, ser separados destes e unidos a outros muito diferentes e, mesmo, que esse *hábito* pode ser adquirido por uma única ação e *não requer longa prática*.”³⁸⁶. Um exemplo disso ocorre quando subitamente nos deparamos com algo imundo presente em nossa comida. O *susto* desta surpresa pode engendrar então uma alteração célere e dramática na disposição do nosso cérebro, tal que depois “não possamos mais ver esse alimento exceto com horror, ao passo que até então o comíamos com prazer.”³⁸⁷. Em outras palavras, o alimento sujo, que antes estava associado a representações de alegria, passa velozmente a se associar às representações de tristeza e mesmo espanto. Uma transformação, uma *reorganização das paixões da alma* que é encetada involuntariamente, mas que se fundamenta e se explica nos mesmos termos do que Descartes propõe com a categoria de hábito.

Em suma, concluímos que o hábito emerge no *Tratado das paixões* como uma *técnica* que permite, por meio da *promoção voluntária de novos arranjos* entre as

³⁸² Cf. DESCARTES, 1973, p. 246 - 247.

³⁸³ Como será apresentado, nos capítulos 6 e 7, esta posição remete ao conceito de *generosidade*. Não basta saber como modificar o curso dos espíritos animais que movem o corpo, é necessário também que este *saber*, que configura uma *técnica*, esteja articulado ao melhor uso possível da vontade e do intelecto.

³⁸⁴ Cf. DESCARTES, 1973, p. 247.

³⁸⁵ DESCARTES, 1973, p. 247, itálico nosso.

³⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 247, itálico nosso.

³⁸⁷ Cf. DESCARTES, 1973, p. 247.

representações da alma e os *movimentos* do corpo, o controle das paixões a fim da conquista de uma *vida boa*, da felicidade humana³⁸⁸. É possível, e o fizemos neste capítulo, debater qual o sentido desta *técnica*, se ela é predominantemente: moral ou psicológica; médica ou física; etc. De qualquer modo, ao que nos parece, trata-se de uma técnica aproximada àquela da *psicoterapia* nos dias correntes³⁸⁹. Dado que tal técnica não se esgota nas discussões psicofisiológicas do tratado, mesmo que este texto tenha sido fundado e escrito a partir de uma visão *en physicien* do tema das paixões (Cf. OLIVO, 2020, p. 210). Nem poderia. Ou estaríamos como que *diante de um maquinista que tenta consertar o corpo que pilota pelos caminhos de sua vida*. Nada mais distante da argumentação cartesiana, como reiteradamente vimos.

Pois é de dentro da *experiência humana*, do composto alma-corpo, descrito no *Tratado das paixões*, que se torna factível a *técnica do hábito*, com respeito às regras do movimento dos espíritos, mas também com a possibilidade da sua alteração, de acordo com os planos do *eu pensante*. *O hábito emerge na fronteira entre a natureza e o engenho humano*, entretanto, ele não é subsumível a nenhum dos dois. Em outros termos, é necessário o entrecruzamento da *natureza* e da *liberdade* humanas para compreendermos a categoria de *hábito*. Logo, para entendermos os argumentos cartesianos neste texto é preciso reconhecer: tanto que a alma não vem a ser necessariamente *vassala* do corpo, de suas reações mecânicas; quanto que ela não ignora este mesmo corpo com o qual se encontra unida, porque é exatamente do conhecimento da psicofisiologia do composto alma-corpo que ela extrai a chance de modificar os movimentos dele.

Nessa perspectiva, o hábito pode reorganizar as paixões não por ser uma criação *inédita* do ser humano, rigorosamente distinta e oposta às *inclinações naturais*. Pelo contrário, e isso é crucial, o hábito apenas pode ser uma técnica de remodelação das paixões pelo preciso fato dele ser *homogêneo à natureza*. O hábito articula novas ligações, outros arranjos, entre as representações e os movimentos dos espíritos. Ele redireciona as associações, mas não as cria *do zero*, do *nada*. Na medida em que só há uma *natureza humana* em Descartes, aquela instituída por Deus. Nós não produzimos uma *segunda natureza humana* em sentido forte, mas sim, talvez, apenas em um sentido mais geral e

³⁸⁸ Cf. MESCHINI, 2020, p. 114; RIGAILL, 2008, p. 139; TEIXEIRA, 1990, p. 176; ALQUIÉ, 1980, p. 131; GUEROUULT, 2016, p. 707; GOUHIER, 1937, p. 189 - 192; SPALLANZANI, 2015, p. 227; KOLESNIK-ANTOINE, DRIEUX, 1998, p. 122; GUENANCIA, 2000, p. 250; SHAPIRO, 2003a, p. 227 - 228; RODIS-LEWIS, 1998, p. 73 - 74; GRESS, 2013a, p. 250.

³⁸⁹ Importante reforçar: está é uma hipótese a ser explorada no doutorado, não se trata de uma conclusão definitiva.

figurado. Na verdade, de maneira rigorosa, nós nos apropriamos por meio do *hábito*, de modo mais *singular e individual*, da nossa *própria natureza*, que foi criada por Deus.

Outrossim, a *técnica do hábito* envolve desdobrarmos as possibilidades implícitas na *nossa própria natureza*, em nós mesmos. Ponto que abre um número de possibilidades que é, por princípio, *indefinível*, para não afirmar que é mesmo *infinito*, para as escolhas livres do *eu pensante* que se debruça sobre *si próprio*, ao tentar compreender a sua experiência na união da alma e do corpo. Esse elemento ficará mais claro no capítulo 7, mas vale adiantar que ele implica consequências que devem ser adequadamente analisadas.

Não obstante, é perfeitamente viável discutir, e procuramos fazer esta investigação neste capítulo, se a *natureza humana* é preponderantemente determinada pelo corpo ou pela alma ou compreensível somente por meio da união dos dois, da *terceira noção primitiva*. Não é simples chegar a uma resposta sobre isso e não pretendemos esgotar esta discussão. Todavia, pensamos que, enquanto *criação* de um Deus, a *natureza humana* pode ser lida como dividida entre as citadas *três noções primitivas* que Descartes apresenta em carta a Elisabeth de 21 de maio de 1643³⁹⁰.

Ora, se são *primitivas*, originárias, tais noções são *irredutíveis* umas às outras. Talvez, para os fins do *Tratado das paixões*, o alvo seja principalmente a *natureza humana da união da alma e do corpo*, como surge na *Meditação VI*. Porém, esta mesma união só se justifica por ser formada por dois elementos em tudo distintos. O problema, como vimos, não se resolve rapidamente e não podemos dar uma interpretação conclusiva sobre o assunto nesta dissertação. Enfim, a pergunta sobre qual é o estatuto da *natureza humana* cartesiana persiste e merece uma investigação própria que excede, em muitos aspectos, os limites do presente trabalho³⁹¹.

Em todo caso, no que se refere ao *Tratado das paixões*, como procuramos demonstrar, importa entender a *natureza humana* enquanto um composto de alma e de corpo. É este o propósito da obra e é com base nisso que temos de ler a argumentação de Descartes em tal texto. Cumpre enfatizar ainda que nos próximos capítulos esta chave de leitura é aquela que será adotada nas análises e discussões.

Tais conclusões e hipóteses, no entanto, não encerram a presente dissertação. Algumas das perguntas que pontuamos neste capítulo requerem a mobilização e o aprofundamento de outros conceitos, como os de *generosidade* e de *desejo*. Porque se,

³⁹⁰ Cf. DESCARTES, 1973, p. 309 - 310.

³⁹¹ No doutorado pretendemos realizar esta pesquisa com base na ideia de *negativo*, de *finitude humana*.

por um lado, o *hábito* pode ser tomado como uma *técnica* por parte do *eu pensante* que se reconhece unido a um corpo, por outro lado, torna-se preciso descrever como esse processo pode ser posto em prática e efetivado. Por isso, nos próximos capítulos discutiremos justamente estes aspectos: como, afinal, o *hábito se concretiza* no *Tratado das paixões*? E, se por meio dele, do *hábito*, Descartes realmente apresenta uma possível solução para os impasses de seu sistema, para os dilemas do composto alma-corpo; ou se não, se a união da alma e do corpo emerge como um mistério ainda maior, se não vier a ser mesmo uma flagrante contradição, como muitos afirmam.

6 – O que é a paixão da *generosidade*?

Da terceira parte do tratado destacamos, no capítulo 6, a apresentação do conceito de *generosidade*, enquanto um *hábito corporal* e da *alma*. Em primeiro lugar, para delimitá-lo, é preciso contrapor a *generosidade* às outras paixões que lhe são próximas, a saber, a *estima* e, seu contrário, o *desprezo*, dado que todas elas têm uma raiz partilhada enquanto subtipos da paixão da *admiração*. Assim, a seguir faremos o debate e a apresentação da *generosidade* em relação às demais paixões derivadas da *admiração*. Nosso objetivo, dessa maneira, é delimitar o conceito de *generosidade* e mostrar como ele remete aos últimos desenvolvimentos da filosofia cartesiana.

Cabe enfatizar que Descartes retoma elementos anteriores de sua filosofia em um novo marco conceitual no *Tratado das paixões*, para responder às questões do composto alma-corpo. Exemplos disso podem ser encontrados tanto no cotejo do tratado com aquilo descrito na *moral provisória* quanto em antigas considerações sobre o *hábito da alma*, como as que constam nas *Regulae* ou na correspondência com Elisabeth. Em todos estes casos, aliás, as antigas posições cartesianas parecem servir de base para a categoria de *generosidade*. Por exemplo, o fato desta ser um *hábito da alma* é de difícil interpretação em Descartes, mas procuramos pensar tal questão, sobretudo, por meio daquilo que investigamos tanto no capítulo 4 quanto no 5, bem como na correspondência com Elisabeth. Dessa forma, podemos sustentar que o conceito de *hábito* emerge a partir da *generosidade* em duplo aspecto: *extenso* e *pensante*.

Isso não deveria ser surpreendente. Na medida em que o objetivo do *Tratado das paixões* é responder às questões da união da alma e do corpo e que o conceito de *hábito* busca justamente mostrar como ambos podem na prática interagir sem que uma substância anule a outra. Assim, o fato de Descartes conceber uma categoria, como a de *generosidade*, que remeta aos dois polos do seu sistema dualista é perfeitamente coerente com a linha de trabalho adotada nessa obra. Cabe então verificarmos como a construção desses argumentos e conceitos é realizada por ele e se suas posições atendem à complexidade do desafio em jogo, responder aos dilemas do composto alma-corpo. Ademais, a relação da *generosidade* com as demais paixões originárias igualmente será desenvolvida no final do primeiro item e as principais linhas de leitura da fortuna crítica serão analisadas no segundo tópico deste capítulo.

Cumpra também indicar expressamente que apenas no capítulo 7, no último, tentaremos mostrar como os conceitos apresentados ao longo da presente dissertação podem funcionar em conjunto, se seu encadeamento é coerente ou disfuncional, bem como algumas conclusões possíveis diante do quadro conceitual do *Tratado das paixões*. Ou seja, o capítulo 6 não tem a pretensão de revelar como o *hábito corporal* e da *alma*, que estão implicados na *generosidade*, podem coexistir na *experiência prática* do *eu pensante* que se vê unido a um corpo. Esta importante discussão, com efeito, exige antes estabelecermos com a maior precisão possível o que se refere exatamente à possibilidade de uma paixão que é ao mesmo tempo uma virtude, como é o caso da *generosidade*.

Não obstante, é preciso ressaltar neste ponto um desdobramento de grande alcance relativo a esta duplicidade da *generosidade*, um *hábito do corpo e da alma*. Pois isso, por sua vez, torna necessário que o conceito de *hábito* no *Tratado das paixões* seja pensado como uma *técnica* de reconfiguração não somente do *corpo*, mas que também pode remeter à própria *alma*, em outros termos, pode contribuir para a singularização desta última. Isto é, a ideia de *generosidade* amplia o escopo da de *hábito*. Tais consequências, como veremos no capítulo 7, fazem com que o *hábito* seja um conceito chave para a coerência e execução dos objetivos de Descartes no tratado. Por fim, o capítulo 7 ainda abordará a categoria de *desejo*, discutida no capítulo 2, visto que ela é incontornável para a construção de uma boa vida no *Tratado das paixões* e se articula às de *hábito* e de *generosidade*.

6.1 – A paixão e a virtude da *generosidade*: *hábito do corpo e da alma*

No artigo 149, que abre a terceira parte do *Tratado das paixões*, Descartes começa a discussão das *paixões secundárias*, as quais emergem como desdobramentos das *seis paixões originárias* apontadas na segunda parte da obra. O filósofo segue a ordem precedente das paixões até então debatidas, uma vez que inicia a sua argumentação por meio da definição das paixões originadas da admiração, que é, paralelamente, a primeira paixão por ele debatida na segunda parte do trabalho, no artigo 53³⁹². Passo a passo, Descartes sustenta que:

³⁹² Cf. DESCARTES, 1973, p. 252.

As duas primeiras [paixões] são a *estima* e o *desprezo*; pois, embora esses nomes signifiquem ordinariamente apenas as opiniões desapassionadas que se têm do valor de cada coisa, todavia, dado que dessas opiniões nascem às vezes paixões às quais não foram atribuídos nomes particulares, parece-me que esses possam ser-lhes atribuídos. E a *estima*, na medida em que é uma paixão, é uma inclinação da alma para representar a si o valor da coisa estimada, inclinação causada por movimento particular dos espíritos de tal modo conduzidos ao cérebro que fortalecem as impressões que servem para este efeito; como, ao contrário, a paixão do *desprezo* é uma inclinação da alma para considerar a baixaza ou a pequenez daquilo que despreza, causada pelo movimento dos espíritos que fortalecem a ideia desta pequenez.³⁹³

No *desprezo* e na *estima* está em questão, respectivamente, considerar o objeto como: pequeno, abjeto, logo, que deve ser *desprezado*; ou avaliá-lo enquanto digno, louvável, grandioso, portanto, que merece ser *estimado*. Ambas são espécies de *admiração*, na medida em que esta última se caracteriza, no artigo 70, por ser “uma súbita surpresa da alma, que a leva a considerar com atenção os objetos que lhe parecem raros e extraordinários.”³⁹⁴. Desse modo, a *admiração* comporta um aspecto cognitivo importante, como já mencionado, ao abordarmos o artigo 75, é ela que nos lança em direção ao novo, desperta a curiosidade, e nos leva a investigar o que desconhecíamos³⁹⁵. No entanto, consoante o artigo 78, pode ocorrer que seja excessiva e converta-se em um mau hábito, visto que pode levar a pessoa a *admirar* tudo, mesmo aquilo que não é digno de tamanha atenção³⁹⁶.

De qualquer maneira, a *admiração* enseja tanto a *estima* quanto o *desprezo*, cujos desdobramentos são as três paixões próximas da *generosidade*. A começar pela *humildade virtuosa*, discutida no artigo 155, a qual se baseia em uma avaliação de nossas falhas que gera um *desprezo* e uma *estima* que levam a *não nos preferirmos a ninguém* e a reconhecermos que os outros podem usar bem seu livre arbítrio³⁹⁷. Embora seja uma paixão que foca nos nossos defeitos, ela não é contrária à *generosidade*, pois ambas são virtudes e dizem respeito a uma avaliação, a um *desprezo* e a uma *estima*, de nós mesmos que apresenta uma base *condizente e justa*. Não é esse o caso, porém, do *orgulho* e da *humildade viciosa*. No primeiro, conforme o artigo 157³⁹⁸, apresentamos uma boa opinião, *estima*, exagerada sobre nós, quase sempre *hiperbólica*, que não corresponde aos

³⁹³ DESCARTES, 1973, p. 285, itálico nosso.

³⁹⁴ Cf. Ibid., p. 255.

³⁹⁵ Cf. DESCARTES, 1973, p. 256.

³⁹⁶ Cf. DESCARTES, 1973, p. 257.

³⁹⁷ Cf. DESCARTES, 1973, p. 287.

³⁹⁸ Cf. DESCARTES, 1973, p. 287 - 288.

fatos; ao passo que na segunda, de acordo com o artigo 159³⁹⁹, nos vemos como *fracos e submissos* à fortuna e, assim, deixamos de assumir nossa força e *desprezamos* nossa própria liberdade e razão, novamente, com uma opinião distorcida do real.

Por outro lado, em primeiro lugar, de acordo com o artigo 153, a generosidade em cada pessoa se fundamenta, “em parte, no fato de conhecer que nada há que verdadeiramente lhe pertença, exceto essa livre disposição de suas vontades, nem por que deva ser louvado ou censurado senão pelo seu bom ou mau uso.”⁴⁰⁰. Assim, este ponto da definição de generosidade já menciona um aspecto crucial: a concepção cartesiana de *liberdade da vontade*, basilar para que se pense em que termos a alma pode, por meio da autorreflexão da generosidade, se determinar, como logo veremos.

Em segundo lugar, a definição de generosidade, no artigo 153, aponta que cada ser humano a reconhece “no fato de ele sentir em si próprio uma firme e constante resolução de bem usá-la, isto é, de nunca carecer de vontade para empreender e executar todas as coisas que julgue serem as melhores; o que é seguir perfeitamente a virtude.”⁴⁰¹. Por conseguinte, o generoso é alguém que age virtuosamente, ou seja, cuja ação decorre de seu melhor juízo no uso de sua livre vontade.

Esta última formulação reapresenta um elemento já presente desde a moral provisória do *Discurso do método*⁴⁰² e que surge também na correspondência de Descartes com a princesa Elisabeth, como na carta de 18 de agosto de 1645, em que igualmente a virtude é definida enquanto “uma vontade firme e constante de fazer tudo o que julgarmos ser o melhor e de aplicar toda a força do nosso entendimento para julgar bem a seu respeito.”⁴⁰³. Dessa forma, Descartes não indica ser preciso sempre acertar, o premente é agir da melhor maneira possível.

Ademais, no artigo 152, anterior, Descartes já indicara este mesmo ponto, acerca do *melhor* exercício possível de nossa vontade, enquanto fundamental para que seja alcançada a *sabedoria*. Pois este *bom uso* da vontade é, segundo o filósofo, a única justa razão pela qual poderíamos realmente nos estimar⁴⁰⁴. Este tema também não é inédito em sua trajetória, como mostra, por exemplo, a discussão presente no prefácio dos *Princípios da filosofia*, conforme a qual: “Verdadeiramente *sábio* é aquele que tem a vontade firme

³⁹⁹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 288.

⁴⁰⁰ DESCARTES, 1973, p. 286.

⁴⁰¹ Cf. Ibid., p. 286.

⁴⁰² Cf. DESCARTES, 2018, p. 84 - 88.

⁴⁰³ DESCARTES, 2001, p. 78.

⁴⁰⁴ DESCARTES, 1973, p. 286, itálico nosso.

e confiante de usar sempre a razão o melhor possível e praticar nas suas ações o que julga ser o melhor, tanto quanto a sua natureza o permite.”⁴⁰⁵. A *sabedoria* em questão no artigo 152 do *Tratado das paixões* igualmente requer que nossas ações sigam o melhor uso possível da vontade, posto que apenas assim “podemos com razão ser louvados ou censurados e ele [este *bom uso* do livre arbítrio] nos faz de alguma maneira semelhantes a Deus, tornando-nos senhores de nós próprios, contanto que não percamos, por covardia, os direitos que ele nos concede.”⁴⁰⁶.

Dado que, cabe recordar, Deus nos concedeu essa *livre vontade* ao ter nos criado, como discutido na segunda prova *a posteriori* da existência de Deus na *Meditação III*⁴⁰⁷. E, vale sublinhar, o *bom uso* de nosso livre arbítrio também exige que a vontade sempre siga o mais adequadamente possível aquilo que é conhecido pelo intelecto, pela luz natural da razão, nos termos da *Meditação IV*⁴⁰⁸. Com base então nessa linha de raciocínio, e a partir de critérios também semelhantes aos debatidos ao analisarmos o papel do *valor* dos objetos para as paixões, como no artigo 52 do *Tratado das paixões*⁴⁰⁹, em carta à rainha Cristina da Suécia, em 20 de novembro de 1647, Descartes ainda defende que:

Eu também noto que a grandeza de um bem, para nós, não deve ser medida apenas pelo *valor da coisa* em que ele consiste [ou seja, pelo que a coisa é *em si mesma*], mas também, principalmente, pelo modo pelo qual ele se *relaciona* conosco; e, além de o livre-arbítrio *ser em si a coisa* mais nobre que possa estar em nós, de modo que ele nos torne de alguma maneira semelhantes a Deus e de modo que pareça nos isentar de lhe sermos sujeitos, e que, portanto, seu *bom uso* é o maior de todos os nossos bens, ele é também aquele que é o mais *propriamente nosso* e mais *nos importa*, disso resultando que é somente dele que nossos maiores *contentamentos* podem proceder.⁴¹⁰

Emerge, portanto, dessa argumentação, a qual se ancora em elementos desenvolvidos ao longo de todo percurso cartesiano e que é mobilizada no *Tratado das paixões*, que *o bom uso da nossa vontade é aquilo pelo qual devemos ser verdadeiramente estimados, tanto por nós mesmos quanto pelos outros*. Na medida em que isso é algo que nos aproxima do Deus cartesiano e também nos caracteriza como seres pensantes e livres.

⁴⁰⁵ DESCARTES, 1997, p. 12, itálico nosso.

⁴⁰⁶ DESCARTES, 1973, p. 286.

⁴⁰⁷ Cf. Ibid, p. 119 - 120.

⁴⁰⁸ Cf. DESCARTES, 1973, p. 125 - 128.

⁴⁰⁹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 251.

⁴¹⁰ DESCARTES, 2017, p. 233.

Consoante Teixeira: “Em suma, a primeira parte dessa definição [do artigo 153], bem como o artigo anterior [o 152], apresentam a generosidade como uma forma da *sagesse* [da sabedoria]” (TEIXEIRA, 1990, p. 214). Nesse sentido, tal *sabedoria* se encontra no âmbito da *última moral* de Descartes, posterior àquela apresentada no *Discurso do método*, que já discutimos. Como também salienta Érico Andrade, em *Sobre a generosidade: certeza, ação e paixão na ética cartesiana*:

O problema das paixões, cuja existência pressupõe a interação entre a mente e o corpo, deve ser desviado da metafísica, que é incapaz de oferecer uma resposta a ele, para habitar um novo domínio, a saber: a moral, que é um âmbito prático (circunscrito à ação humana), por envolver diretamente a ação humana no sentido da procura pela vida boa (ANDRADE, 2017a, p. 66 - 67).

Em outras palavras, após a descoberta da união da alma e do corpo na *Meditação VI*⁴¹¹, Descartes precisa voltar-se novamente, mas em outros termos, para a questão de qual a *ação humana* mais apropriada para que possamos alcançar o *contentamento*. Nessa direção, por exemplo, tanto a carta há pouco citada à rainha Cristina da Suécia quanto à princesa Elisabeth, bem como os artigos 152 e 153, convergem em uma prescrição que é aos poucos construída por Descartes: *a nossa felicidade depende do melhor uso do nosso livre arbítrio, isto é, do emprego mais justo possível da nossa vontade ao julgar o valor dos objetos para nós enquanto somos um composto alma-corpo*. Esse encontro das descrições psicofísicas do *Tratado das paixões* com as dos meios para a conquista de uma *boa vida* pode revelar igualmente a junção de dois campos do saber cartesiano, suas concepções sobre a *medicina* e a *moral*, como já apontamos no capítulo anterior por meio do comentário de Gouhier (Cf. GOUIER, 1937, p. 192). Vejamos o que Gueroult pensa sobre isso:

Espantar-nos-emos ao ver situadas sobre o mesmo plano duas disciplinas habitualmente tão distantes uma da outra como a *moral* e a *medicina*. Elas podem comportar, sem dúvida, todas as duas, uma *técnica* destinada a realizar um certo fim, implicar, por consequência, uma *ciência teórica* da qual essa *técnica é uma aplicação*. Mas a medicina define-se, fundamentalmente, por essa *técnica*: a terapêutica, que deve ser uma perfeita adaptação do meio ao fim - curar o doente, conservar a saúde. Ela não tem que justificar esse fim, que para ela está fora de discussão, e que, pelo contrário, a justifica. Parece ocorrer o contrário na moral, que se preocupa menos em procurar realizar certo fim do que determinar o que ele deve ser, e até mesmo investigar se

⁴¹¹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 144.

devemos, nesse caso específico, agir sob a ideia de um fim (GUEROULT, 2016, p. 692, *itálico nosso*).

Gueroult parece ter razão ao afirmar que surgem no *Tratado das paixões* indicações *técnicas* baseadas: seja nas descrições psicofisiológicas, atinentes à medicina cartesiana; seja nas reflexões morais de qual é a melhor ação possível na esfera da vida prática, da união da alma e do corpo. A questão que emerge é a de que a medicina não parece ter que se preocupar em justificar a sua própria finalidade, por exemplo a cura do paciente enfermo; ao passo que a moral sim, ela precisa fundamentar adequadamente seu próprio objeto, no caso, a busca de uma vida feliz, do contentamento da alma.

De qualquer maneira, se Gueroult estiver correto, bem como Gouhier, Descartes pensa o problema da *melhor ação possível* não só em relação a um corpo físico cujo impacto *psicofisiológico* precisa ser considerado, mas igualmente por meio da observação dos específicos *estados da alma* associados à repercussão dos *movimentos corpóreos*. Nem a medicina nem a moral esgotam, portanto, aquilo debatido no *Tratado das paixões*. Nossa hipótese é a de que é preciso apelar para uma outra esfera a qual é também irreduzível às outras duas, ainda que esteja a elas ligada, conforme já mencionado no capítulo anterior, nos parece ser necessário entrar no campo da *psicologia*.

O próprio Gueroult corrobora essa avaliação ao enfatizar que existe uma investigação especificamente psicológica nos últimos desenvolvimentos da filosofia cartesiana, como ocorre no *Tratado das paixões*, mais precisamente uma psicologia do composto alma-corpo, “ou psicologia das paixões, a qual, tendo por objeto o sentimento e não a ideia clara, é, na esfera da ciência propriamente dita, a mais difícil das disciplinas, sendo a última na ordem das razões e a mais desconcertante para o entendimento.” (GUEROULT, 2016, p. 148). Pois, como indicado nos *Princípios da filosofia*, a moral seria um dos últimos ramos da *árvore do saber* cujas raízes são a metafísica e o tronco é a física⁴¹². Logo, a *psicologia cartesiana* da união da alma e do corpo seria um ramo ainda mais tardio desta mesma *árvore*, ulterior ao da moral. Como se nota, esta hipótese, acerca do estatuto desta *psicologia* em Descartes, aparece em diversos momentos da nossa análise do *Tratado das paixões*.

Além disso, em terceiro lugar, no artigo 156, a generosidade também se mostra como um *remédio* para o excesso das paixões⁴¹³. Visto ser por seu intermédio que a ação

⁴¹² DESCARTES, 1997, p. 22.

⁴¹³ Cf. DESCARTES, 1973, p. 287.

humana pode fazer valer a vontade da alma sobre suas próprias paixões. Algo que, novamente, abre um horizonte de *autoafecção*, *autodeterminação*, não só da *coisa pensante*, mas igualmente do próprio *corpo* ao qual ela se encontra unida, conforme discutiremos logo mais. Como afirma Descartes:

E com isso [os generosos] são inteiramente senhores de suas paixões, particularmente dos desejos, do ciúme e da inveja, porque não há coisa cuja aquisição não dependa deles que julguem valer bastante para ser muito desejada; e do ódio para com o homens, porque os estimam a todos; e do medo, porque a confiança que depositam na sua própria virtude os tranquiliza; e enfim da cólera, porque, apreciando muito pouco todas as coisas dependentes de outrem, nunca concedem tanta vantagem a seus inimigos a ponto de reconhecer que são por eles ofendidos.⁴¹⁴

Não poderia ser diferente, visto que no artigo 153 o *generoso* é aquele que se estima apenas pelo exercício e utilização da “livre disposição de suas vontades”⁴¹⁵, não existindo qualquer outro motivo pelo qual “deva ser louvado ou censurado senão pelo seu bom ou mau uso.”⁴¹⁶. Dessa forma, Descartes tanto aprofunda a sua própria definição de *generosidade* quanto deriva uma consequência importante dela: o *generoso* não teria razão para se deixar abalar fortemente pelas demais paixões. Afinal, ele entende que nenhuma delas importa tanto quanto manter sempre o melhor uso possível da própria vontade em consonância com o intelecto, isto é, “de nunca carecer de vontade para empreender e executar todas as coisas que julgue serem as melhores; o que é seguir perfeitamente a virtude.”⁴¹⁷, o qual é o segundo ponto da definição do conceito de *generosidade* e que igualmente contribui para fundamentar o terceiro.

Além disso, em quarto lugar, e com grande destaque para a presente investigação, o artigo 161 indica que é viável a aquisição da generosidade por meio do *hábito*: “É mister notar que o que chamamos comumente virtudes são *hábitos da alma* que a dispõem a certos pensamentos, de modo que são diferentes destes pensamentos, mas podem produzi-los e reciprocamente serem por eles produzidas.”⁴¹⁸. Por conseguinte, o hábito ainda pode ser uma *virtude* ou um *hábito da alma*, ou seja, um meio pelo qual a alma pode controlar suas paixões e agir virtuosamente. Desse modo, mesmo quem não é *naturalmente*

⁴¹⁴ DESCARTES, 1973, p. 287.

⁴¹⁵ Cf. Ibid., p. 286.

⁴¹⁶ Cf. Ibid., p. 286.

⁴¹⁷ Cf. Ibid., p. 286.

⁴¹⁸ Cf. Ibid., p. 289, itálico nosso.

generoso, a partir daquelas inclinações instituídas pela natureza, por Deus, pode vir a se tornar *generoso* por meio da aquisição da *generosidade* via *hábito*. Pois, vale lembrar, nos termos do artigo 50, até aquela alma mais fraca pode vir a se tornar forte com base no *hábito* enquanto uma *técnica de reorganização passional*⁴¹⁹.

Cabe frisar ainda que a generosidade se desenha como um remédio ao sustentar a melhor *ação* possível a ser construída pela razão no uso de nossa vontade, a partir da *firme e constante resolução* de melhor utilizar a nossa vontade diante da experiência prática, da vida cotidiana, do impacto do corpo sobre a alma. Por esse motivo a *generosidade* é aquilo pelo qual podemos verdadeiramente nos *estimar* e, com efeito, aos outros também, aos nossos semelhantes. Dado que ela descreve como cada um de nós, universalmente, para além de diversas diferenças circunstanciais, pode se valer do pensamento, atributo fundamental da alma cartesiana, mesmo que seu uso ocorra no âmbito obscuro e confuso do composto alma-corpo. E, nesse quadro, é imprescindível assinalar que Descartes entende que a *generosidade* é, não só, mas também, um *hábito da alma*.

Inicialmente a generosidade é uma *paixão secundária*, do grupo daquelas ligadas à *admiração*. Envolve, sobretudo, a *estima*, conquanto isso não a impeça de se associar a outras paixões, com destaque para algumas *primárias*, como veremos ainda neste tópico. Em seguida a *generosidade* surge como um conceito que remete diretamente à alma, à virtude, que é concernente ao melhor exercício possível da vontade e do intelecto. Revela-se também um *remédio* para as demais paixões. E, depois, ela é ainda abordada enquanto uma *condição estável, habitual da alma*, e que pode vir a ser adquirida com base no *hábito corporal*, que discutimos no capítulo passado.

O ponto aqui é o mesmo do capítulo 5: por meio do *hábito* é viável reorganizar o movimento do corpo de modo a engendrar novas conexões entre os fluxos corporais e as representações. Assim, podemos aos poucos construir o *hábito* de sermos *generosos*, uma espécie de consolidação voluntária da tendência *natural humana*, do *eu pensante*, a bem julgar sempre que possível, ao invés de agir sem pensar ou de deixar que as paixões nos tomem de assalto. Ora, se a *generosidade* é uma *paixão* e uma *virtude* da alma, então a sua contraparte corporal, relativa ao âmbito passional, pode contribuir para a conquista e exercício da virtude, que é da *alma*. Essa é, em síntese, a interpretação hegemônica e mais comum destas passagens, conforme aprofundaremos no próximo item deste capítulo.

⁴¹⁹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 289.

Todavia, Descartes é bastante explícito: a *generosidade é também um hábito da alma*, pois é necessário observar que aquilo “que chamamos comumente virtudes são hábitos da alma.”⁴²⁰. Ora, ou se entende que ele faz essa observação de modo metafórico, ou mesmo alegórico; ou, de fato, precisamos admitir que há hábitos na e da alma que talvez sejam exclusivamente dela.

Por essa razão fizemos toda a digressão do capítulo 4, em que debatemos as dificuldades envolvidas no uso do termo *habitus* no original em latim das *Regulæ*. O objetivo foi então compreender a categoria cartesiana de hábito em uma acepção mais ampla, não só restrita ao *Tratado das paixões*: ela é do corpo; da alma; ou de ambos? Não é o caso de recobrar a argumentação integral do capítulo 4, mas nos parece possível defender que não é incoerente, no sistema de Descartes, a possibilidade de um hábito que seja tão somente do *eu pensante*, logo, não relativo à dimensão física. Subscrevemos a interpretação de Laporte (1988, p. 34), nesse sentido.

E não o fizemos sem antes problematizá-la também, verificar seus pontos de fuga, criticamente. Tais como a quase total ausência, silenciosa, mas chamativa, do vocábulo latino *habitus* no texto original das *Regulæ*. Apesar disso, do ponto de vista da significação, é perfeitamente viável, se não for mesmo recomendável, verter certos termos adotados por Descartes em latim nas *Regulæ* para a palavra *hábito*, em português, ou ainda *habitude*, em francês. O sentido dessas palavras correspondentes ao *hábito* nas *Regulæ* mostra, por sua vez, que Descartes pode ter retomado no *Tratado das paixões* algumas reflexões sobre o conceito de *hábito* que já estariam presentes em sua filosofia desde a redação das *Regras para a direção do espírito*, texto considerado de sua fase mais jovem. Se tal hipótese for mesmo correta, anos depois de escrever as *Regulæ*, Descartes pode ter retomado o uso do conceito de *hábito* na sua última obra publicada em vida. Mas será que ele o fez no *Tratado das paixões* no mesmo sentido de seus trabalhos precedentes? Ou o filósofo promoveu importantes descolamentos na categoria de *hábito*?

Vale enfatizar que um procedimento como esse, de revisão, refinamento e integração de conceitos anteriormente citados em textos pregressos ou de juventude não seria algo inédito ou surpreendente na filosofia cartesiana. Verificamos que Descartes faz isso, por exemplo, ao se apropriar de todo um solo conceitual, gradualmente erigido ao longo de seu percurso filosófico, sobre o tema da *ação moral*, cujas aparições, em linhas gerais: começam, pelo menos, desde o *Discurso do método*; são ampliadas nas

⁴²⁰ DESCARTES, 1973, p. 289.

Meditações, sobretudo na última; são retomadas nos *Princípios da filosofia*; passam pela sua correspondência, como a travada com a princesa Elisabeth e a rainha Cristina; para, finalmente, desaguardem no *Tratado das paixões* e serem então reunidas sob o conceito de *generosidade*. Consideramos ainda que um processo similar pode ter ocorrido com o conceito de *paixões da alma*, como procuramos mapear ao longo de todo o capítulo 1.

Nesse cenário, é coerente a hipótese de que algo análogo pode ter se dado com o próprio conceito de *hábito* até ele receber a sua definição mais madura no *Tratado das paixões*. Um exemplo disso é a sua diferenciação de outra categoria, a de *humor*, como também indicado no capítulo 1, ao discutirmos a carta endereçada a Elisabeth de 6 de outubro de 1645⁴²¹. Dessa forma, constatamos que o *hábito* já havia aparecido na filosofia cartesiana, mas com menor relevo ou distinção, sem um papel tão específico ou visível.

Cumpra assinalar ainda que enquanto categoria o *hábito*, como vimos no capítulo 3, é um termo carregado dos significados do passado, do mundo aristotélico-escolástico. Portanto, a sua entrada *oficial* no léxico cartesiano não podia prescindir de uma profunda reflexão acerca das consequências dessa mesma inclusão. Apesar desse estatuto inicialmente apenas *implícito*, nos parecem notáveis os momentos em que Descartes se remete ao *hábito*, seja nas *Regulæ*, seja em sua correspondência, como dá exemplo, mais uma vez, aquilo que apresentamos no capítulo 1, especialmente na carta a Elisabeth de 15 de setembro de 1645. Convém retomar:

De resto, disse mais acima que, para estar sempre disposto a julgar bem, *além do conhecimento* da verdade, se requer também o *hábito*. Pois, visto que não podemos estar *continuamente atentos* à mesma coisa, por mais claras e evidentes que tenham sido as razões que anteriormente nos persuadiram de alguma verdade, podemos, *depois*, ser desviados de acreditar nela por *falsas aparências*, a menos que, por uma meditação longa e frequente, *a tenhamos impresso* de tal modo no nosso espírito que ela se tenha transformado num *hábito*. E, neste sentido, tem-se razão ao dizer, na Escola, *que as virtudes são hábitos*; porquanto, de facto, quase não se erra por não se ter, em teoria, o *conhecimento* do que se deve fazer, mas somente por não se ter na *prática*, isto é, por não se ter um *hábito firme* de *crer nele*.⁴²²

A *atenção divaga* e a nossa certeza esvanece. Ela dribla o melhor uso do intelecto. Esse problema que ressurgue na correspondência não é novo, o final da *Meditação VI*⁴²³ igualmente aponta a importância da *memória* na experiência do composto alma-corpo.

⁴²¹ Cf. DESCARTES, 2001, p. 95.

⁴²² DESCARTES, 2001, p. 89, itálico nosso.

⁴²³ DESCARTES, 1973, p. 150, itálico nosso.

Outrossim, um trabalho ainda mais antigo já havia pensado abertamente sobre o tema, como já mencionamos, as *Regulæ*. E talvez as suas indicações possam nos ajudar a compreender o que significam estes *hábitos de atenção* aconselhados à princesa e o seu impacto para o conceito de *generosidade* no *Tratado das paixões*.

Cabe rapidamente rever alguns pontos-chave. Como apresentado no capítulo 4, Descartes define, na *Regra IX*, o que é a *perspicácia*: uma utilização da intuição intelectual, *mentis intuitu*, que nos conduz a ver com distinção cada objeto em particular, com a sua respectiva singularidade e simplicidade⁴²⁴. Já na *Regra X*, ele comenta a *sagacidade*, que é apresentada ainda na regra anterior, enquanto a arte de se deduzir uma coisa de outra⁴²⁵. Como analisa Laporte, ambas parecem emergir como *hábitos*, mas não de um tipo qualquer, e sim como *hábitos de atenção* (Cf. LAPORTE, 1988, p. 34). Ou, nas palavras de Rezende, surgem enquanto “*hábitos de pensamento*, numa aproximação entre lógica e ética.” (REZENDE, 2022, p. 42).

Nesse contexto, pensamos que o conceito de *generosidade* remete diretamente ao de *hábito*, tanto ao de *hábito corporal* quanto ao de *hábito da alma*. E que Descartes apresenta considerações, como nas *Regulæ*, que parecem corroborar uma interpretação mais ampla do conceito de hábito cartesiano, que não se restringiria ao funcionamento do corpo, como dá mostra os *hábitos de atenção* nas *Regras para a direção do espírito*. Assim, é coerente que Descartes estipule que a *generosidade* possa vir a ser adquirida por meio do *hábito*, inclusive *corporal*, dado que as “*virtudes* são *hábitos da alma*” também⁴²⁶. A *generosidade* no *Tratado das paixões* reúne, portanto, os dois polos do composto alma-corpo: a *paixão* que implica o impacto do corpo sobre a alma; e a *virtude* que exige o melhor exercício possível do pensamento.

Por esse motivo para entendermos a *generosidade* é preciso considerá-la em *duplo aspecto*: como ligada ao corpo, mais precisamente aos movimentos dos espíritos animais que causam a *admiração*, como comentado no capítulo 2 ao abordarmos o artigo 70⁴²⁷, e da qual a *generosidade* é derivada; e como remetida à alma, sobretudo ao cuidado para que ela não divague e se extravie na esfera do obscuro e confuso, ou ainda, para que a *vontade* consiga sempre dar *atenção* àquilo que é fornecido pelo *entendimento*. Ora, este elemento é em tudo análogo aos *hábitos da alma*, aos *hábitos de atenção*, descritos nas *Regulæ*. A não ser que se defenda que tal similaridade seja uma mera coincidência, é

⁴²⁴ Cf. DESCARTES, 2002, p. 53 - 54; AT, X, p. 400 - 401.

⁴²⁵ Cf. DESCARTES, 2002, p. 53.

⁴²⁶ Cf. DESCARTES, 1973, p. 289.

⁴²⁷ Cf. DESCARTES, 1973, p. 255.

preciso admitir que Descartes retoma, novamente no *Tratado das paixões*, conceitos que já trabalhara no passado, que ele os reconfigura, desloca e integra aos propósitos de sua última filosofia. Desse modo, é minimizada a dificuldade que, por exemplo, Giuliano Gaspari assinala em *Générosité et habitude dans le cartésianisme*:

Conceber um hábito na alma não representa problema, se se admite uma duração nesta alma, ou a possibilidade de conceber uma sucessão de modificações que ocorrem na mesma substância espiritual individual. No entanto, dada a distinção radical entre alma e corpo em Descartes, e a caracterização da alma como substância simples, a forma como este hábito funciona não pode ser explicada por qualquer comparação com coisas materiais (GASPARRI, 2020, p. 382).

Certamente o *hábito da alma* não tem as mesmas fundações psicofisiológicas do *hábito do corpo*, embora ambos até possam coincidir, como mostra a *generosidade*, aspecto que logo mais detalharemos. Isto é, se essa convergência pode ser até possível, ela não é, no entanto, rigorosamente, necessária. Em outros termos, *o hábito da alma não se explica pelo hábito do corpo*. O primeiro é regido por leis atinentes à substância pensante, ao passo que o segundo remete à substância extensa. Daí ser extremamente relevante reconhecer que em Descartes, como o capítulo 4 procurou mostrar, também existe a possibilidade do *hábito ser propriamente da alma* e não se restringir, por conseguinte, àquilo que é estabelecido pela ordem corporal. A confusão que pode existir nesse ponto da argumentação cartesiana apenas se justifica caso não admitamos existirem os *hábitos de atenção* que Descartes discute, por exemplo, ao descrever a *perspicácia* e a *sagacidade* nas *Regulae*. Afinal, quem presta *atenção* é a alma que dirige o seu pensamento para uma representação ou recebe as impressões dos sentidos do corpo quanto a um determinado alvo físico.

O *hábito da alma* remete justamente a tal possibilidade, de desenvolvermos a nossa *atenção* de modo mais preciso e adequado. A própria razão de ser das *Regulae* o atesta, ou sequer faria sentido serem propostas *regras para a direção do espírito*. As obras publicadas em vida por Descartes fazem o mesmo, como dá prova tanto a importância da *ordem das razões* nas *Meditações* quanto o estabelecimento de *regras experimentais*, até hoje válidas para o *modus operandi* científico, no *Discurso do método*. Apesar destes últimos textos não adotarem tão marcadamente a ideia de *hábito* tal qual ela surge no *Tratado das paixões*, o fato é que em todos eles está em jogo o mesmo argumento: como

a nossa *atenção* pode ser exercida da melhor forma possível para nos valermos da luz natural da razão.

Talvez, essa é a nossa hipótese, para tentar solucionar os impasses da união da alma e do corpo, Descartes tenha sido levado a retomar as suas formulações anteriores do conceito de *hábito*, como as das *Regulae*. Pois os *hábitos da alma*, a que se refere na carta a Elisabeth, em 15 de setembro de 1645⁴²⁸, remetem a uma argumentação análoga àquela realizada nas *Regulae*, mas, a despeito do esforço cartesiano nas cartas, suas posições não parecem suficientes para resolver, na prática, o sofrimento de sua correspondente e amiga. A ideia desses *hábitos de atenção*, entretanto, que reaparece na correspondência com Elisabeth, não se perde completamente e é incluída na *generosidade*. Uma vez que esta congrega tanto um lado passional quanto virtuoso, se refere tanto à alma quanto ao corpo.

Por este expediente, então, Descartes pode conceber um *remédio* para as paixões, posto que a *generosidade* também remete à *admiração*, a qual, como discutimos no capítulo 2, nas palavras de Alquié, pode ser entendida como uma *paixão intelectual* (Cf. ALQUIÉ, 2000, p. 39). Pois a *admiração* é descrita como uma paixão que nos impacta antes de “sabermos de algum modo se esse objeto nos é conveniente ou não (...); e ela não tem contrário, porquanto, se o objeto que se apresenta nada tem em si que nos surpreenda, não somos de maneira nenhuma afetados por ele e nós o consideramos sem paixão.”⁴²⁹. E isso é central na *generosidade*, porque esta surge como uma paixão que, ao ser tributária da *admiração*, herda desta última a possibilidade de que uma avaliação das outras paixões se torne exequível. Porque, como comenta Renault, a *admiração* surge como um parâmetro que permite colocar em retrospecto e analisar aquilo que é objeto das demais paixões, pois se “nem todas se referem ao *bem* ou ao *mal*, mas uma delas se refere ao *excepcional*, é princípio de medida dos bens e dos males que as outras apreendem.” (RENAULT, 2003, p. 261, itálico nosso).

Contudo, é preciso sublinhar um ponto: a *generosidade* não é a *admiração*. Dado que a primeira também se articula à *estima*. Vejamos como é o início da *estima*. Ela nos é apresentada no artigo 149 como algo também ligado às “opiniões desapaixonadas que se têm do valor de cada coisa”.⁴³⁰. Ao menos inicialmente *desapaixonadas*. À proporção que nos posicionamos diante do que é descoberto pela *admiração* tais *opiniões* se convertem em *estima* e *desprezo*, em *juízos* sobre a dignidade ou baixaza do objeto

⁴²⁸ Cf. DESCARTES, 2001, p. 89.

⁴²⁹ DESCARTES, 1973, p. 252.

⁴³⁰ Cf. Ibid., p. 285.

avaliado. Em seguida, desse modo, “nascem às vezes paixões às quais não foram atribuídos nomes particulares”⁴³¹. O objetivo de Descartes na sequência é precisamente chegar a tais *nomes particulares*, entre os quais se encontra o da *generosidade*. Logo, de uma paixão *cognitiva*, a *admiração*, chegamos à construção de uma posição mais *específica* frente ao objeto, digno de *estima* ou *desprezo*, com base na *generosidade* ou no *orgulho*, na *humildade virtuosa* ou *viciosa*.

Dessa forma, a *generosidade* retém parte daquilo que caracteriza a atividade cognoscente da *admiração*, por ser desta derivada. Mas já o apresenta de maneira mais singular e condizente com as condições *concretas* com as quais se depara o *eu pensante* que se vê unido a um corpo. A *generosidade*, assim, converte-se em uma paixão que pode nos auxiliar a *estimar* aquilo que é verdadeiramente virtuoso, o melhor uso da vontade ao julgar, que é característico da alma. E, não obstante, apresenta também o caráter próprio de uma *paixão*: quer como se dá pelo impacto do movimento dos espíritos durante a *admiração*; quer, algo que será em breve discutido, por ainda mobilizar outras paixões.

Por isso a *generosidade* pode vir a ser adquirida por meio do *hábito corporal*. Dado que parte dela é intrinsecamente *passional*. Em que pese ela ser simultaneamente relativa a uma *paixão intelectual*, no caso, a *admiração*, como aponta Alquié e Renault. Por conseguinte, o conceito de *generosidade* congrega o *hábito corporal* e igualmente absorve aquilo que Descartes propõe por meio da ideia de *hábito da alma*, a exemplo do que ele apresenta: seja como saída a Elisabeth quando faz alusão aos *hábitos da alma*, “visto que não podemos estar continuamente atentos à mesma coisa”⁴³², e, convém sublinhar, ainda em uma acepção que não difere daquela da posição aristotélico-escolástica; seja quanto aos *hábitos de atenção* nas *Regulæ*, como a *perspicácia* e a *sagacidade*, cujo exercício diz respeito a estratégias *engenhosas* para superar a labilidade da atenção. Pois todos estes casos de *hábitos da alma* em Descartes são relativos a um mesmo exercício intelectual, de *atenção*, que também está presente na paixão da *admiração*. Na medida em que esta volta-se ao curioso e extraordinário⁴³³. Logo, a *admiração* e suas paixões derivadas, a *estima* e a *generosidade*, emergem como critérios *passionais* e *cognitivos*, marcadamente intelectuais, para avaliar o *bem* e o *mal* dos objetos alvo das demais paixões.

⁴³¹ Cf. Ibid., p. 285.

⁴³² DESCARTES, 2001, p. 89, itálico nosso.

⁴³³ Cf. DESCARTES, 1973, p. 255.

Daí a generosidade ser o *remédio* para as outras paixões do tratado. Porque ela realiza esse potencial excepcional da posição da *admiração*, conforme assinala Renault. Ela permite que se avalie o que as outras buscam, se o seu objeto é *bom* ou *mau*. Digno de ser *estimado*. Nos permite formar o melhor juízo possível quanto ao que as outras paixões envolvem com base na utilização mais adequada da nossa vontade. Nessa direção, a *generosidade* é um conceito que mobiliza o de *hábito* em duplo sentido: tanto por ser uma *paixão*, a ponto de poder vir a ser adquirida por ele, via *hábito corporal*, uma vez que este permite que até as almas mais fracas tornem-se fortes, ao ser uma *técnica de reorganização passional*; quanto por ela, *generosidade*, ter o poder de nos ajudar a exercer da melhor maneira a *atenção* por ser um bom *hábito da alma*, tal qual Descartes sugere como algo importante, se não for necessário, quer a Elisabeth, quer nas *Regulæ*, para nos ajudar por meio da luz natural da razão.

Portanto, com base nesta leitura, doravante, nesta dissertação, adotamos o seguinte *termo composto* enquanto nomenclatura padrão para nos referir à conjunção, à convergência, à sobreposição, enfim, das categorias de *hábito*, no que se refere àquele que é especificamente da alma, que é um *hábito da alma*, e de *generosidade: hábito da generosidade*.

Isso se justifica pelo fato, como discutimos, da *generosidade* implicar, indelevelmente, o conceito de *hábito da alma*. Como veremos com calma no capítulo 7, o *hábito da generosidade*, conforme debatido neste capítulo 6, combina-se à *técnica do hábito*, de acordo com o discutido no capítulo 5, na busca por uma vida boa, algo com grandes consequências.

Após esta discussão preliminar do conceito de *generosidade* é ainda necessário indicar as diferenças ou semelhanças psicofisiológicas concernentes à *generosidade* e ao *orgulho*, à *humildade virtuosa* e *viciosa*. Desse ponto de vista, segundo o artigo 160, o *orgulho* e a *generosidade* se caracterizam pelo mesmo movimento dos espíritos, uma vez que, como assinala Descartes: “não vejo razão que impeça que o mesmo movimento dos espíritos que serve para fortalecer um pensamento, quando tem um fundamento que é

mau, não o possa fortalecer também, quando o seu fundamento é justo”⁴³⁴. Desse modo, o filósofo sustenta que ambos se referem a uma mesma paixão, dado que os dois:

(...) consistem apenas na *boa opinião* que temos de *nós próprios*, e só diferem em que esta opinião é *injusta* num e *justa* na outra, parece-me que podemos relacioná-los a uma *mesma paixão*, que é excitada por um movimento composto pelos da *admiração*, da *alegria* e do *amor*, tanto do que temos por nós próprios como do que temos pela coisa que leva alguém a se estimar.⁴³⁵

É digno de nota que os movimentos dos espíritos da *alegria* e do *amor* contribuam para estas paixões derivadas da admiração, embora o *orgulho* e a *generosidade* constituam, sobretudo, espécies desta última, por serem desdobramentos da *estima*. O determinante ou a causa principal do *orgulho* e da *generosidade* consiste na *boa opinião*, nesse quesito, tanto faz se *justa* ou *injusta*, que apresentamos sobre nós mesmos. Na medida em que esta *avaliação* é positiva, *boa*, é que ela se combina também com as outras paixões, da *alegria* e do *amor*. Vale ressaltar, porém, que no caso de ser uma opinião *justa*, estamos no campo da *generosidade*; e ao se tratar de uma opinião *injusta*, estamos no âmbito do *orgulho*. O critério que distingue as duas paixões, portanto, exige a ponderação sobre o seu respectivo *objeto*, acerca do seu *justo valor*, pois, como informa o artigo 138, “devemos servir-nos da *experiência* e da *razão* para distinguir o bem do mal e conhecer seu *justo valor*, a fim de não tomarmos um pelo outro e não nos entregarmos a nada com excesso.”⁴³⁶. Tal aspecto é muito importante para o presente trabalho, como já discutido no capítulo 2.

No concernente às reações psicofisiológicas, conforme o artigo 160, tanto a *humildade virtuosa* quanto a *viciosa* se caracterizam, em resumo, pelo mesmo movimento dos espíritos, em função dos mesmos motivos alegados por Descartes ao descrever o *orgulho* e a *generosidade*. Nesse quadro, “o movimento que excita a humildade, quer virtuosa, quer viciosa, é composto dos [movimentos] da *admiração*, da *tristeza* e do *amor* que se sente por si próprio, misturado com o *ódio* que se nutre pelos próprios defeitos, que fazem com que a gente se despreze.”⁴³⁷. Novamente, os movimentos dos espíritos da *tristeza*, do *ódio* e do *amor* contribuem para estas duas paixões, conquanto sejam propriamente derivadas da *admiração*, posto que são *avaliações*, *opiniões*, que somente

⁴³⁴ DESCARTES, 1973, p. 289.

⁴³⁵ Cf. Ibid., p. 289, itálico nosso.

⁴³⁶ Cf. Ibid., p. 276, itálico nosso.

⁴³⁷ Cf. Ibid., p. 289, itálico nosso.

após surgirem podem vir a se combinar às outras paixões. Mais precisamente, ambas são engendradas pela mescla de outras duas paixões secundárias, a *estima* e o *desprezo*. Na medida em que: tanto formamos uma opinião sobre nós a qual nos leva principalmente a *desprezarmos* a nós mesmos; quanto também apresentamos, correlativamente, uma *estima* injusta (na *humildade viciosa*) ou justa (na *humildade virtuosa*) a nosso próprio respeito.

A possibilidade da combinação entre as paixões, que se torna ainda mais marcante na terceira parte do tratado, é o que também explica por que Descartes faz alusão à *generosidade* ao discutir a *amizade*, na segunda parte da obra, no artigo 83⁴³⁸. Porquanto é pela generosidade que exercemos aquilo pelo que podemos verdadeiramente nos estimar e, ao nos compararmos àquilo que amamos, igualmente estimar quem também é generoso. Desse modo, a *amizade* é engendrada a partir de uma *relação amorosa* estabelecida entre iguais, não em tudo idênticos, mas semelhantes no que se refere a uma firme resolução da livre vontade da alma em se valer do melhor emprego possível da razão. Esse exercício de uma vontade livre com base no entendimento nos iguala enquanto humanos e abre o caminho, em termos cartesianos, para relações de estima recíproca, de amizade, enfim, para encontrarmos uma experiência amorosa fundada na generosidade.

Não à toa, Descartes também argumenta no artigo 154 que a generosidade impede que desprezemos os outros⁴³⁹. Compete não esquecermos que o *desprezo*, consoante o artigo 149, é uma paixão também derivada da admiração e que se caracteriza por tomar o objeto como menor, ignóbil, por conseguinte, algo que deve ser menosprezado⁴⁴⁰. Nesse quadro, em direção oposta à do desprezo, segundo o artigo 154, aqueles “que têm esse conhecimento e sentimento de si próprios [da generosidade] persuadem-se facilmente de que cada um dos outros homens também os pode ter de si, porque nisso nada há que dependa de outrem”⁴⁴¹. Ora, se na amizade está em jogo *estimar o objeto de amor como a nós mesmos* e se não há nada mais *elevado pelo qual estimar-se* do que aquilo descrito pela generosidade, então não podemos maltratar os outros se formos generosos, uma vez que todas as outras qualidades humanas possíveis, boas ou más, são de menor importância face à ação que uma vontade livre realiza a partir do intelecto. Pois “todas essas coisas [beleza, honras, por exemplo] lhes parecem [aos generosos] muito pouco consideráveis

⁴³⁸ Cf. DESCARTES, 1973, p. 259.

⁴³⁹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 286.

⁴⁴⁰ Cf. DESCARTES, 1973, p. 285.

⁴⁴¹ DESCARTES, 1973, p. 286.

em comparação com a boa vontade, pela qual tão-somente eles se apreciam, e que supõem também existir, ou ao menos poder existir, em cada um dos outros homens.”⁴⁴².

Isto é, o exercício da livre vontade com base naquilo apontado racionalmente está ao alcance de todos os seres humanos, os torna semelhantes, ainda que permaneça somente como um horizonte possível, não concretizado. E um dos efeitos dessa situação é que mesmo quando não temos *amizade* por alguém, se formos generosos, pelo menos *não o desprezaremos*, devido à possibilidade dessa pessoa poder vir a ser também como nós. Nas palavras de Kambouchner, em *La subjectivité morale*: “À pergunta: 'Qual é o objeto de interesse do generoso?', a resposta deve ser que *é o bem*, seja como o melhor uso do livre arbítrio, seja como o bem geral de todos os homens (e ambos são inseparáveis).” (KAMBOUCHNER, 1999, p. 129). Além disso, como ainda aponta Guenancia:

O amor pelo objeto (e não por sua posse) revela a alma verdadeiramente generosa. Inversamente, a generosidade pode ser definida como esta disposição da *vontade* de amar *a priori* os outros homens: a ter amizade por alguns (...), e estima por todos, pelo menos na medida em que nós os julgemos ainda capazes de fazer bom uso do seu livre arbítrio (GUENANCIA, 1998, p. 288).

A *benevolência*, como mencionado ao debatermos o artigo 81⁴⁴³, está ligada à *amizade*, a qual, por sua vez, remete à *generosidade*, como comenta Guenancia. Como será discutido nos próximos tópicos, há importantes consequências desse posicionamento cartesiano, da articulação entre a *generosidade* e as demais paixões. Isso se dá tanto pela generosidade ser um *remédio* para todas as demais paixões, quanto pelos desdobramentos dessa categoria, sobretudo éticos e relativos ao que parece se referir à esfera da psicologia cartesiana, como veremos a seguir.

Com base nessa primeira apresentação sistemática da generosidade, a discussão dela enquanto um hábito nos mostra que Descartes: tanto se aproxima de seus antecessores aristotélico-escolásticos, ao conceber o hábito como uma virtude alicerçada sobre o exercício da razão, um *hábito da alma*; quanto também deles se diferencia, visto

⁴⁴² Cf. *Ibid.*, p. 287.

⁴⁴³ Cf. DESCARTES, 1973, p. 258 - 259.

que confere ao hábito um caráter físico, baseado no funcionamento mecânico do corpo, e capaz de fazer com que a virtude seja adquirida. Mais uma vez, então, o hábito cartesiano surge como uma categoria que implica tanto o corpo quanto a alma. Cabe assinalar que tais pontos são consideravelmente pouco debatidos entre os intérpretes de Descartes.

Em todo caso, como veremos, se os primeiros pontos a caracterizar a generosidade desenham seu caráter moral, relativo ao *bom uso* da vontade, os próximos expandem o escopo deste conceito: quer pela generosidade surgir como um *remédio* para as demais paixões, ou seja, por ela ser uma resposta da alma às reações psicofisiológicas implicadas na união da alma e do corpo; quer por ser viável adquirir ou fortalecer a generosidade por meio do *hábito*. Nos dois casos será preciso que na prática da generosidade, exercida pelo *eu pensante* que se vê unido a um corpo, voltemos a nossa atenção para os nossos próprios *sentimentos*, isto é, para os estados da alma experienciados pelo composto alma-corpo. E essa reflexão acerca da própria experiência vivida ainda precisa ser articulada a uma *técnica* propriamente psicológica para gerar efeitos concretos, uma técnica voltada para a alteração das paixões, das emoções com as quais o *eu* lida ao procurar agir diante dos seus próprios *estados de alma*.

Consideramos, como já destacado, que a presença dessas *indicações* acerca de como proceder diante das paixões da alma perfazem aquilo que contemporaneamente seria chamado de *técnica psicoterápica*. E é isso o que justifica sugerir que no *Tratado das paixões* se delineia mais do que uma discussão no campo da medicina ou da moral, mas também uma proposta na esfera da psicologia, como sugerido por Gueroult (2016, p. 148) mesmo que derivada ou alicerçada no conhecimento de outras áreas e limitada à implementação de uma *técnica* que efetive a reorganização das paixões. Por fim, cabe ressaltar que, como já discutido, esta última se refere ao *hábito* tomado como uma *técnica*, ponto cardeal para a presente dissertação, conforme debatido nos capítulos anteriores. Por fim, a seguir aprofundaremos o estudo da *generosidade* com foco no que a fortuna crítica pensou sobre este conceito.

6.2 – A autoafecção da *generosidade*

Primeiramente, compete evidenciar a força e o alcance da *generosidade* cartesiana, que é, segundo Marion, em *Questions cartésiennes*, “caracterizada antes de tudo por uma perfeita autoafecção da alma.” (MARION, 1991, p. 179). A própria alma pode, dessa forma, inclinar-se à generosidade. Conforme Josiane de Oliveira, em *Um estudo crítico das relações entre emoções e ações: Descartes e Ryle*, a generosidade “é descrita como uma espécie de autorreflexão do indivíduo, de si mesmo e de seus atos.” (OLIVEIRA, 2017, p. 61). Esse processo de *autorreflexão* é um ponto crucial do conceito de generosidade, bem como para o presente trabalho, dado que é por meio desse exercício que se torna viável, segundo comentadores como Laurence Renault, em *Generosidade e substancialidade da alma segundo Descartes*, que o ser humano se determine:

Em um mesmo movimento, ela [a generosidade] evita o escolho do solipsismo e preenche a *deficiência da metafísica* a respeito da distinção entre as diferentes substâncias pensantes: é no horizonte de uma comunidade de sujeitos livres, distinguidos igualmente como sedes de autodeterminação, que a alma afirma sua diferença em relação ao corpo e aos outros espíritos (RENAULT, 2011, p. 75, itálico nosso).

A *deficiência metafísica* em pauta se deve a Descartes aparentemente não apontar como cada pessoa pode individualizar seu próprio pensamento, em função de se tratar de um atributo que universalmente caracteriza a *substância pensante*, em que pesem possíveis determinações de natureza ou inatas. O dualismo substancial cartesiano estipula que o pensar, em seus variados modos, é aquilo que especifica o que é a *coisa pensante*. Mas isso em si mesmo não concerne a como cada pessoa exerce o próprio pensamento. E, de maneira ainda mais questionável, resta sem indicação como uma razão cuja certeza é indubitável, *universalmente* verdadeira, no campo da ciência, possa variar na alma de cada ser humano *singular*, no âmbito da moral. *Ou teríamos que concluir que somos todos inadvertidamente idênticos no exercício da razão no interior do domínio da ação prática*⁴⁴⁴? Consideramos que esta *particularização*, inerente à experiência humana individual, não diz respeito ao *universal*, à ciência, e é preciso que seja evocada outra

⁴⁴⁴ Se sim, isso aproximaria Descartes do *imperativo categórico* kantiano? Nos termos de Kant, em *Crítica da razão prática*: “Aja de modo que a máxima de sua *vontade* possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma *legislação universal*.” (KANT, 2016a, §7, p. 49 [A55], itálico nosso). Apesar do anacronismo dessa pergunta, é impossível não a formular, mas façamos um esforço de leitura que não parta desse tipo de viés.

esfera, a da moral, para que se possa chegar a alguma resposta. Por este motivo, vale retomar o debate da *generosidade*:

Somente é generoso aquele que exerce efetivamente esse poder de dispor livremente das suas vontades, que reconhece como constituindo o seu verdadeiro eu. A generosidade se caracteriza, assim, por uma reflexão que *não é simples consciência de si mesmo*, mas reveste o sentido de *agir sobre si*, de *retornar sobre si*, no qual o mesmo é, ao mesmo tempo, *ativo e passivo* (RENAULT, 2011, p. 76, itálico nosso).

O *eu generoso* pode, desse modo, *agir sobre si mesmo*, ultrapassando a mera *consciência de si*, na medida em que nesse exercício de autorreflexão transforma e modifica o próprio conjunto de seus *estados de alma* ou mentais (Cf. RENAULT, 2011, p. 76). Dessa forma, está em jogo algo próximo de uma *dobra da própria razão sobre si mesma*, da *coisa pensante*. Nesse cenário, concordamos com a posição de Renault, pois ela propõe que tal processo de autodeterminação do *eu pensante*, por meio da *generosidade*, é um recurso que independe de um processo de *individuação* desse mesmo *eu pensante*, isto é, trata-se de algo que é *universal e acessível* a todos os seres humanos:

Resulta disso que o eu do generoso, não mais do que o ego da metafísica, não se caracteriza pela sua singularidade. A concepção cartesiana da generosidade conduz, com efeito, a excluir do autêntico eu aquilo que singulariza os indivíduos humanos uns em relação aos outros. Primeiramente, a livre disposição de nossas vontades, por estar absolutamente em poder de cada um, pode ser exercida por qualquer indivíduo humano, pois “os outros, tendo o seu livre arbítrio tanto quanto nós, também podem bem usá-lo”. Ela nada tem, portanto, de singularizante (RENAULT, 2011, p. 67).

Entretanto, é importante realizarmos uma distinção *factual* entre o exercício da generosidade, no que se refere ao *intelecto* e aos *estados mentais*, as *emoções interiores* ou as *paixões da alma*, desse mesmo *eu* que opera a generosidade. Se a generosidade está ao alcance de todas as pessoas, por outro lado, os *estados mentais* que ela maneja enquanto um *remédio para as paixões*, ou mesmo as *emoções interiores* operantes em seu exercício, são caracterizados pela *experiência* de cada um. Em outros termos, como Renault também reconhece, a autorreflexão da generosidade engendra modificações dos *estados da alma* que excedem o escopo de uma mera *razão universal*. Portanto, precisamos lembrar que o resultado da autorreflexão do generoso *não é um simples reconhecimento de si*, mas acarreta consequências, dentre as quais encontra-se como o *eu*

age, sente, e efetivamente busca realizar aquilo que pensa. Isto é, a generosidade não é um mero correlato do *cogito*⁴⁴⁵, não se resume à possibilidade universal da humanidade ter certeza de que pode pensar, de que cada um existe enquanto exerce o próprio *pensamento*.

Em outras palavras: se por um lado a generosidade é um recurso geral e idêntico em todos os seres humanos, *universal*; por outro lado a generosidade igualmente remete a um campo prático, *particular*, da união da alma e do corpo, ou seja, implica o modo pelo qual a existência humana se efetiva. E, no que se refere ao escopo dessas experiências, verificamos que as pessoas não se apresentam da mesma maneira, pelos mesmos costumes, etc. Disso emerge a questão de até que ponto o texto cartesiano, por meio do conceito de *hábito* e, mais precisamente ainda, do *hábito* articulado à *generosidade*, não poderia oferecer uma compreensão consistente da *experiência humana*, ou seja, de sermos uma *alma* unida a um *corpo*. Em suma, concordamos em linhas gerais com Renault, mas ressaltamos que também é imprescindível observar os *aspectos práticos* da generosidade, não só o quanto ela emerge como um *recurso universal* da humanidade. Sem este esforço de interpretação, a generosidade perde sua própria razão de ser no *Tratado das paixões*, como aprofundaremos a seguir. Como então entender que uma *virtude*, a *generosidade*, possa caracterizar uma alma racional e livre, porém, ao mesmo tempo, apresentar uma contraparte corpórea, *habitual*, que é determinada mecanicamente? Uma vez que a alma se encontra unida ao corpo?

Talvez um princípio de resposta possa advir da importância da *imaginação* para as ações da *alma generosa*, visto que a imaginação se vale das impressões corpóreas, mas também é uma atividade do pensamento⁴⁴⁶. Segundo Guenancia, em *L'intelligence du sensible*: “A paixão não nos priva do nosso livre arbítrio, somente Deus poderia fazê-lo; ela o contorna, deve ser dito, para atingir a imaginação.” (GUENANCIA, 1998, p. 267). A imaginação depende de algo externo para sua formação, logo, a apresentação imaginativa dos fluxos sensíveis é distinta de sua ponderação racional pelo entendimento, mas nos informa tanto sobre o mundo exterior quanto internamente sobre o nosso próprio corpo e nossas *emoções interiores*. Assim, o processamento do sensorialmente recebido por meio da imaginação não é contrário à vontade, na medida em que a informa ou instrui. E, dessa forma, pode contribuir para que a alma, como em seu pensamento autorreflexivo

⁴⁴⁵ Cf. DESCARTES, 1973, p. 102.

⁴⁴⁶ Segundo a sua distinção relativamente ao intelecto na *Meditação VI* (Cf. DESCARTES, 1973, p. 138 - 139) ou o exemplo do pedaço de cera na *Meditação II* (Cf. DESCARTES, 1973, p. 104 - 106).

na *generosidade*, se individualize. Ainda de acordo com Guenancia, em *La critique de la critique de l'imagination chez Descartes*:

A imaginação cartesiana tem uma função de representação pela qual se diferencia do entendimento que visa conhecer. Não se limita a reproduzir objetos percebidos pela primeira vez ou a fabricar ficções com pedaços da realidade. Seria antes uma forma de presença de objetos na mente graças a um processo de figuração que permite que esses objetos sejam considerados não como objetos reais, mas como objetos de laboratório ou objetos da experiência mental (...). O termo cartesiano *ingenium* designaria melhor, comparado ao de imaginação, esse poder da mente de transformar o real em possível e de dá-lo a si mesmo no modo de representação (GUENANCIA, 2006, p. 75).

A *engenhosidade* envolvida no hábito, conforme citamos anteriormente, parece condizente com a descrição do emprego da *imaginação* cartesiana. Pois para a reorganização das paixões da alma, no processo de reflexão implicado na generosidade enquanto remédio para todas as paixões, é preciso valer-se de certa *inventividade prática*, como cita Kambouchner (1999, p. 121), em *La subjectivité morale*, e isso é algo que não se reduz apenas ao que se refere à clareza e distinção. Por isso, tudo indica, Descartes adota a palavra *industrie*, traduzida para o português ora por engenho, ora por indústria, para dizer como deve se dar a aplicação ideal da *técnica do hábito*. Por mais que a *ação generosa* adote juízos firmes e constantes, em consonância com as posições cartesianas defendidas de longa data, como vimos ao comentar a segunda máxima da moral provisória do *Discurso do método*⁴⁴⁷, parece pouco provável que exista nisso uma contradição com uma ação que seja ao mesmo tempo *engenhosa* e *imaginativa*, para acompanhar a leitura de Guenancia, ou *inventiva*, para citar a interpretação de Kambouchner.

Por outro lado, Marion, em *Questions cartésiennes*, também se aproxima dessa mesma linha de avaliação ao sustentar que o generoso voltaria sua atenção para a *relação* que se constrói entre ele e as coisas, quer dizer, para a *intenção* discretamente operante nessas trocas:

O objeto desaparece atrás da modalidade de sua presença; em outras palavras, o objeto de admiração já não é um objeto, mas uma modalidade (necessariamente irreal) de objetividade. As primeiras paixões derivadas da admiração, a saber, a estima e o desprezo, contribuem novamente para esse distanciamento do objeto: também

⁴⁴⁷ Cf. DESCARTES, 2018, p. 84 - 88.

aqui o que está em questão não é o objeto, mas ‘a grandeza de um objeto ou sua pequenez’ (§ 54); grandeza e pequenez não constituem objetos, mas apenas qualidades de objetos e, portanto, a objetividade do objeto tende a desaparecer (MARION, 1991, p. 180).

Antes de mais nada, convém recordar que a generosidade é uma espécie de admiração, ou seja, o que Marion discute sobre a admiração também se refere, de algum modo, à generosidade, visto que ela é uma espécie daquela. Em todo caso, embora dificilmente Descartes pudesse aceitar que os *objetos* do mundo pudessem desaparecer e se tornar inacessíveis, exceto por meio da perda da razão, na loucura ou na doença, é plausível considerar que na admiração está em pauta o modo como o *objeto* nos atinge, nos *afeta*, conforme, inclusive, foi debatido anteriormente, no capítulo 2. Marion, dessa maneira, explora o potencial da admiração enquanto “a primeira de todas as paixões”⁴⁴⁸, na medida em que ela é o que nos leva a investigar se o seu “objeto nos é conveniente ou não”⁴⁴⁹. Este aspecto é de suma importância para o estudo das paixões, visto que a *utilidade* delas para o composto alma-corpo constitui o critério adotado por Descartes para sua classificação no tratado, como apresentado no artigo 52⁴⁵⁰.

A primeira paixão, a admiração, é decisiva para todas as demais ao ser responsável pela descoberta, constatação e tomada de consciência acerca do *objeto* que é *conveniente* para o composto alma-corpo. De um lado, há um *objeto* a se constituir enquanto *causa* da paixão, de outro, há um *ser humano*, união de alma e de corpo, para quem tal *coisa* pode vir a ser *conveniente*. Cabe à paixão da admiração, desdobrada em suas espécies depois, como a *estima* e o *desprezo*, destringir sobre do que se trata tal objeto. Somente assim torna-se viável o estabelecimento das melhores estratégias, táticas, artimanhas, para o usufruto, utilidade, do objeto que impacta o composto alma-corpo.

A repercussão do objeto sobre *nós* apresenta então um duplo aspecto, em primeiro lugar, são disparadas respostas físicas no corpo, que impactam a alma, mas tais reações estritamente mecânicas não esgotam a compreensão das paixões, apenas iniciam o processo. Já em segundo lugar, a alma é instigada, por meio da *admiração*, a investigar aquele objeto que chamou a sua atenção, para descobrir suas características, se é mesmo útil, digno de *estima* ou *desprezo*. Assim, este segundo ponto não diz respeito somente ao impacto mecânico do *objeto* sobre o *corpo*, pois se refere a *como* a *alma* é impactada pelo *objeto*, ou seja, é concernente a *como* o influxo passional do corpo atinge a alma e ao

⁴⁴⁸ DESCARTES, 1973, p. 252.

⁴⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 252.

⁴⁵⁰ Cf. DESCARTES, 1973, p. 251.

posicionamento assumido por ela diante do que é apresentado pelas paixões. Daí o motivo pelo qual Descartes precisou cunhar um novo conceito de paixões, no caso, o de *paixões da alma*, como já discutimos no capítulo 1. Em suma, a contrapartida da percepção física é a alma voltar a sua atenção, o seu pensamento, para *entender* qual é a melhor ação possível ao lidar com suas paixões, ao encaminhar do melhor modo ao seu alcance o impacto do corpo.

A conexão entre um corpo mecanicamente determinado e uma alma pensante e livre requer, nesse sentido, que a posição a ser tomada pelo *eu pensante* diante do corpo seja pautada por um certo *juízo*, isto é, não se trata de uma determinação direta e imediata do corpo sobre a alma, pois isso anularia a sua própria liberdade. É necessário então que a alma pondere sobre a conveniência ou inconveniência do objeto disparador da paixão, ou seja, sobre o seu *justo valor*, como já discutimos.

Compreende-se, finalmente, aquilo que Marion enfatiza acerca de uma *modalidade necessariamente irreal de objetividade*. Não é o objeto *em si mesmo* que é conhecido pela alma aqui, não estamos no campo da ciência, pois o foco da investigação do *eu pensante* é engendrado passionalmente pela admiração e seu objetivo é descobrir a *utilidade* ou *inutilidade* do objeto da paixão. Importa ao *eu da experiência humana*, composto de alma e de corpo, se guiar na vida prática, motivo pelo qual as paixões existem enquanto tais, desde sua *instituição pela natureza*, para informar à alma sobre aquilo que é bom para a sua união com o corpo. Logo, *o objeto desaparece atrás da modalidade de sua presença* porque o que interessa ao *eu* do composto alma-corpo é justamente se posicionar diante dessa *aparência*, indicada pela admiração: ela é boa ou ruim para *mim*, enquanto *sou* um composto de alma e de corpo?

É para tentar responder a isso que a primeira de todas as paixões, a *admiração*, se volta. O campo em que nos movemos aqui é, inapelavelmente, ordenado por exigências distintas daquelas operantes na ciência e acarreta consequências irreduzíveis ao campo do claro e distinto. Entre estas, o âmbito do obscuro e confuso leva o ser humano a precisar de um *processo de autorreflexão* cujas características são necessariamente muito diferentes daquelas que condicionam o exercício da razão na ciência.

Isso decorre do fato de que tal *processo de autorreflexão*, por exemplo, é marcado: quer pelo modo pelo qual o *eu pensante* pode vir a *agir sobre si mesmo*, como discute Renault; quer por uma *inventividade* ou *engenhosidade*, como sugerem Kambouchner e Guenancia; quer por uma *reflexão sobre o justo valor* dos objetos, acerca do seu *aparecimento* para nós, como pensa Marion ao desdobrar a paixão da *admiração* e revelar

que esse processo reflexivo não é subsumível a uma causalidade mecanicamente estabelecida pelos sentidos do corpo. De qualquer modo, seja ao refletir sobre si mesmo e avaliar o *justo valor* dos objetos, seja na *engenhosidade* no manejo das paixões, como ao lidar com a imaginação, está em jogo o *hábito*, mais precisamente o *hábito da generosidade*.

Cumpra então debater como se dá, concretamente, este *processo de autorreflexão*, que faz o *eu pensante* voltar-se sobre *si mesmo*, bem como para o *justo valor dos objetos* para nós e que ainda é marcado pela *engenhosidade*, pela *inventividade prática*, no manejo das paixões. Como tudo isso pode efetivamente ocorrer no *Tratado das paixões*? É para esta questão que nos voltamos no próximo, e último, capítulo da presente dissertação.

Para este fim, nossa estratégia será a de nos voltarmos para as categorias propostas por Descartes ao longo do tratado, sobretudo a de *hábito da generosidade*, que apresentamos no capítulo 6, e de *técnica do hábito*, conforme aquilo mencionado no capítulo 5. Mas também será necessário mobilizar mais um conceito, o de *desejo*, nos termos que abordamos no capítulo 2. Pois *toda* a construção de uma ação na vida prática, na esfera da moral, passa necessariamente pela regulação do *desejo*⁴⁵¹. Logo, esta categoria emerge como central para a nossa investigação, ela é incontornável se quisermos compreender como a *experiência humana* se concretiza.

Diante disso, nossa pergunta diretriz torna-se a seguinte: o *hábito da generosidade* pode regular o *desejo* humano? Como o *hábito*, a *generosidade* e o *desejo* combinam-se na construção de uma *boa vida*? Esta linha de trabalho tenta circunscrever, dessa forma, um dos pontos principais do *Tratado das paixões* e, talvez, uma das questões mais difíceis da filosofia cartesiana, como dá prova a correspondência com Elisabeth que estudamos no primeiro capítulo, a qual problematiza como o corpo impacta a alma e lhe tira completamente a paz de espírito. Em outras palavras, como a tristeza, o sofrimento humano, podem perturbar mesmo aquelas almas, aparentemente, mais inteligentes e virtuosas, mesmo quando elas procuram seguir e fazer aquilo prescrito por Descartes.

⁴⁵¹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 278 - 279.

Em resumo, por meio do marco conceitual descrito no *Tratado das paixões*, Descartes consegue, realmente, resolver os impasses do dualismo do seu sistema? Defendemos que, pelo menos, o filósofo constrói uma resposta para tais problemas, quer a consideremos suficiente, quer a julgemos falha. E, ponto cardeal do presente trabalho, sustentamos também que a sua posição confere um lugar de destaque para o conceito de *hábito*.

7 – O *hábito* e a experiência humana

Neste último capítulo, pretendemos explicitar as nossas principais conclusões acerca da categoria de *hábito* no *Tratado das paixões*. Trata-se de um capítulo que também apresenta um caráter especulativo em comparação aos anteriores. Em função disso será preciso retomar pontualmente argumentos e conceitos previamente apresentados. Estas repetições, embora possam parecer desnecessárias, tornam-se importantes para situar a nossa leitura e evitar que as conclusões e hipóteses a seguir pareçam arbitrárias. Por essa razão, pedimos ao leitor e à leitora que tenha um pouco de paciência ao longo dos próximos parágrafos. O plano do capítulo 7 será, enfim, realizado em três etapas:

1. Com base na discussão e desdobramento dos argumentos anteriormente indicados sobre o *hábito* tentaremos delimitar como se desenha a relação entre a *natureza* e a *liberdade* no *Tratado das paixões*, algo que excede o escopo do capítulo 5, momento em que esta temática foi originalmente alvo de análise. Nessa direção, vale observar que a proposta cartesiana de uma *reorganização das paixões* a partir do conceito de *hábito corporal* emerge como condição para que aquilo instituído pela natureza não anule a liberdade humana. Ademais, sustentamos também a hipótese, desenvolvida no capítulo 6, de que existem *hábitos da alma* que se definem pelo *melhor exercício possível da atenção* por parte do *eu pensante*, aspecto que pode ainda contribuir para a melhor caracterização do bom uso da *vontade* que marca a definição mesma de *generosidade*. Por este caminho tentamos, em síntese, articular e desenvolver o que encontramos tanto no capítulo 5 quanto no capítulo 6;
2. Por meio do estudo de como o *desejo*, paixão primária, pode combinar-se às *outras paixões*, aspecto que é fundamental para a presente dissertação, tentaremos analisar como algumas possíveis e difíceis críticas dirigidas a Descartes, engendradas por leituras parciais ou reducionistas de sua obra, surgem como improcedentes e podem ser refutadas, ou pelo menos contestadas, no quadro conceitual do *Tratado das paixões*;
3. O aprofundamento de como a *reorganização das paixões da alma* pode se dar efetivamente implica a combinação de três conceitos: o de *hábito*, o de *desejo* e o

de *generosidade*. Do contrário, as paixões não podem ser concretamente *remodeladas*, dado que permaneceriam circunscritas a uma enunciação abstrata de suas causas e efeitos. Isso, como vimos, não é condizente com a argumentação cartesiana, a qual exige uma compreensão das paixões não apenas *em si mesmas*, mas também com *atenção* a como se desenrolam na *experiência humana* de cada um de nós. Cumpre ressaltar que uma discussão como essa torna imprescindível voltar, mesmo que rapidamente, àquilo que foi debatido inicialmente nos capítulos precedentes, sobretudo no 5 e 6. Não se trata, com efeito, de uma mera e simples repetição, mas do esforço para situar os argumentos e explicitar como chegamos às nossas conclusões, posto que a falta deste referencial pode tornar sem sentido ou arbitrário aquilo que concluímos.

Assim, nosso objetivo é apontar que se desenha no *Tratado das paixões*, pelo menos, um conceito de hábito como uma *técnica de reorganização das paixões*. Além disso, temos a hipótese interpretativa de que existe um conceito de hábito que é específico da alma e que se delinea como um *recurso* para o *exercício da atenção* enquanto algo que seria importante tanto para o *bom uso* da vontade quanto poderia também estar ligado a outros modos de pensamento, a exemplo da imaginação. Destacamos mais a presença deste *hábito da alma* como concernente à *atenção* e à *vontade* devido ao papel que estas duas têm na definição do conceito de *generosidade*. Posto que este último é muito relevante tanto para a argumentação cartesiana do *Tratado das paixões*, em geral, quanto para a compreensão precisa do *hábito* nesta obra.

Essas conclusões e hipóteses mostram o quanto o dualismo cartesiano envolvido na união da alma e do corpo está longe de depender somente do apelo ao argumento do *infinito positivo* do grande racionalismo⁴⁵² para se mostrar válido em suas asserções. Uma vez que a posição de Descartes, seja na *Meditação VI*, seja no *Tratado das paixões*, remete a reflexões sobre a *experiência humana*, para além daquilo delimitado pelo funcionamento mecânico do corpo e pelo exercício de uma liberdade da vontade abstrata ou apartada da realidade vivida.

Consideramos ainda importante frisar uma última hipótese a qual chegamos ao longo da pesquisa, a saber, a derradeira obra publicada em vida por Descartes parece tratar sobretudo do tema da psicologia, embora se apoie nos achados da moral, da

⁴⁵² Nos termos, anteriormente mencionados, de Merleau-Ponty (1991, p.163).

medicina, da física e mesmo da metafísica. Pois a ideia de uma *técnica* que viabilize uma intervenção em como a *experiência humana* é concretamente vivida por cada pessoa não se reduz às prescrições de uma moral e muito menos às descrições psicofisiológicas da medicina cartesiana, tampouco às determinações da física ou da causalidade divina. Logo, emerge em Descartes uma técnica, a do *hábito*, que versa sobre um outro saber, relativo a uma específica atividade, que contemporaneamente denominaríamos de *técnica psicoterápica*.

7.1 – O *hábito*: entre a natureza e a liberdade

Antes de prosseguirmos, faremos uma breve sinopse do que foi discutido até o momento para situar a nossa leitura. Em primeiro lugar, é preciso circunscrever a complexidade do campo obscuro e confuso da *experiência humana*. A começar pelo fato de que Descartes é impelido a sugerir uma *terceira noção primitiva*, como na carta a Elisabeth, em 21 de maio de 1643⁴⁵³, para tentar dirimir as eventuais dúvidas de como pode ser concebível a *união da alma e do corpo*. Nos termos de Gueroult: “Descartes nunca pretendeu reduzir toda a realidade a ideias claras e distintas. Essa redução só é possível para uma parte do real. Ele somente quis obter entre todos os elementos do real, quaisquer que possam ser neles mesmos, um conhecimento claro e distinto.” (GUEROULT, 2016, p. 772).

Em outras palavras, a filosofia cartesiana considera diferentes áreas de estudo, embora tenha buscado obter um *método* capaz de orientar a construção de um conhecimento claro e distinto, de um saber indubitável, de uma ciência rigorosamente fundada, como é proposto em diferentes obras de Descartes, a exemplo das *Meditações*⁴⁵⁴. Nessa direção, a filosofia cartesiana não procura usurpar ou misturar o que é próprio de cada área do saber humano, mas sim se esforça para circunscrever o que é concernente a cada uma. Isto é, a *experiência humana* de ser uma alma unida a um corpo é intrinsecamente obscura e confusa, ainda que as verdades da sensação sejam garantidas pela veracidade divina⁴⁵⁵.

⁴⁵³ Cf. DESCARTES, 1973, p. 309 - 310.

⁴⁵⁴ Cf. DESCARTES, 1973, p. 93 - 94 (como descrito na *Meditação I*).

⁴⁵⁵ Cf. DESCARTES, 1973, p. 115; Cf. DESCARTES, 1973, p. 119 (como nas duas provas *a posteriori* da existência de Deus da *Meditação III*).

Dessa forma, o hábito, como é patente no *hábito da generosidade*⁴⁵⁶, emerge como um exemplo: por um lado, das últimas consequências da posição de Descartes, de admitir que embora distintos de direito, a alma e o corpo são de fato unidos⁴⁵⁷; e, por outro lado, da opacidade ontológica de seus argumentos, que apesar de operarem por meio de um dualismo substancial, acatam uma verdade factual que excede a ordem das razões, no caso, a união da alma e do corpo⁴⁵⁸.

O hábito, compete ainda enfatizar, é um conceito de longo percurso na história da filosofia, como discutimos, principalmente, no capítulo 3. Porém, Descartes promove deslocamentos importantes e decisivos nesta categoria quando comparamos sua posição com a de seus antecessores, sobretudo em função do dualismo de seu sistema, como discutido sobretudo nos capítulos 3 e 4.

Como vimos, a principal inovação cartesiana é considerar que o conceito de hábito se desenha, a saber⁴⁵⁹: tanto como uma *técnica de reorganização das paixões* (quando referido às leis mecânicas que regem o *corpo*, nos termos do capítulo 5) quanto como um *recurso do eu pensante* (quando se remete à alma, ao exercício livre do pensamento, logo, que não é regido ou estabelecido em termos mecanicistas, conforme o capítulo 6). Dessa maneira o *eu pensante* pode tanto escolher como *reorganizar as paixões provenientes do impacto de um corpo mecânico* (quando o hábito é do corpo) quanto pode manter o *melhor exercício possível de sua atenção*, como ocorre para tornar-se factível o *bom uso da vontade na generosidade* (quando o hábito é da alma). Cumpre ressaltar que, como afirmamos no capítulo 4 e 6, é preciso ter cuidado para não reduzir o hábito na obra cartesiana à sua articulação com o físico, com o corpo, pois ele apresenta um duplo aspecto, pode mobilizar tanto o corpo quanto a alma. E, como será aprofundado a seguir, o hábito ainda envolve a *união da alma e do corpo*.

Vale também pontuar que tentamos mapear como o hábito foi pensando pela fortuna crítica, com foco nos principais estudiosos do assunto e nas conclusões mais relevantes que tiveram espaço no século XX e início do XXI. É perfeitamente coerente

⁴⁵⁶ Cf. DESCARTES, 1973, p. 289 (como estabelecido no artigo 161 do *Tratado das paixões*).

⁴⁵⁷ Cf. DESCARTES, 1973, p. 144 (como ao discutir a união da alma e do corpo na *Meditação VI*).

⁴⁵⁸ Cf. DESCARTES, 2001, p. 85 (como questiona Elisabeth, na carta a Descartes em 13 de setembro de 1645).

⁴⁵⁹ Cf. ALQUIÉ, 1980, p. 131; TEIXEIRA, 1990, p. 176; RODIS-LEWIS, 1998, p. 72 - 74; GUEROULT, 2016, p. 707; GOUHIER, 1937, p. 189 - 192; LAPORTE, 1988, p. 34; MARION, 1991, p. 179; KOLESNIK-ANTOINE e DRIEUX, 1998, p. 122; GUENANCIA, 2000, p. 250 - 260; KAMBOUCHNER, 1999, p. 121; SHAPIRO, 2003a, p. 227 - 228; RIGAILL, 2008, p. 139; RENAULT, 2011, p. 67 - 76; GRESS, 2013a, p. 250; SPALLANZANI, 2015, p. 227; OLIVEIRA, 2017, p. 61; ANDRADE, 2017a, p. 66 - 67; GASPARRI, 2020, p. 382; MESCHINI, 2020, p. 114; OLIVO, 2020, p. 210; REZENDE, 2022, p. 42.

pensar que a princesa Elisabeth, ainda no século XVII, por exemplo, também poderia ser incluída nessa lista, uma vez que foi por meio da interlocução com ela que Descartes chegou a escrever o *Tratado das paixões*. Contudo, tentamos mostrar como esse tema, do hábito, chega à contemporaneidade, por isso o maior peso dos comentadores contemporâneos.

Caso tivéssemos mais tempo de pesquisa, teria sido interessante tentar ampliar a consideração da literatura secundária, mas tivemos que nos adaptar ao tempo disponível no âmbito do mestrado. De qualquer modo, em nosso levantamento, não surgiu uma leitura, uma interpretação da letra cartesiana, que fosse rigorosa e propriamente *contrária* à que apresentamos aqui, em que pesem possíveis variações de ênfase ou mesmo o fato do hábito não ser considerado como um conceito de maior relevância dentro do sistema cartesiano.

É preciso observar que apesar de possíveis distinções, o fato de alguns estudiosos discutirem mais detidamente o tema do hábito do que outros, os quais o pensaram de forma mais indireta ou sumária, é com base na ponderação dessas diferentes interpretações, cotejadas com a análise do texto de Descartes, nossa fonte primária, que desenvolvemos a leitura da presente dissertação. Estas foram, em resumo, as nossas *fontes* e a *conclusão*, de acordo com o discutido principalmente nos capítulos 3, 4, 5 e 6, é contundente: o *hábito* se delineia tanto como uma *técnica* quanto como um *recurso* para o *eu pensante* ao longo do *Tratado das paixões*.

Ademais, o hábito não pode ser reduzido ao que é apresentado na primeira parte daquela obra, em que a categoria é abertamente introduzida no texto. Entender que o *sentido* do conceito de hábito ganha novos e importantes aspectos, sobretudo pelo papel da generosidade na terceira parte do *Tratado das paixões*, generosidade que pode ser um hábito da alma e do corpo, um hábito relativo ao composto alma-corpo, é algo basilar, de importância capital. E, infelizmente, esse ponto é pouco discutido, em geral, pelos comentadores.

Uma vez que as análises da generosidade, geralmente, pouco desenvolvem o fato de que ela pode ser um hábito. Pelo contrário, quase sempre elas se concentram principalmente na relação da generosidade com a alma, enquanto substância pensante, como fazem, por exemplo: Renault (2011, p. 75); Marion (1991, p. 179); e Kambouchner (1999, p. 121). Essa leitura não está equivocada exatamente, aliás, ela é rigorosa e importante para as nossas conclusões no presente trabalho. Porém, essa tomada de posição comum na fortuna crítica é, frisamos, bastante *parcial*. Dado que os

comentadores conferem maior relevo apenas a um dos aspectos da definição da generosidade, o implicado na alma, em detrimento de suas demais características, que envolvem o corpo.

É preciso, por outro lado, discutir não somente aquilo que a generosidade revela sobre a alma, mas, igualmente, aquilo que ela mostra sobre o corpo e ainda a respeito da união da alma e do corpo. Nesse quesito, a leitura de Laporte (1988, p. 34) quanto ao hábito poder ser um *hábito da alma* e não só um conceito circunscrito ao âmbito físico, corporal, nos parece extremamente relevante, como discutido no capítulo 4, sobre o *hábito* nas *Regulæ*, por meio da análise da *perspicácia*⁴⁶⁰ e da *sagacidade*⁴⁶¹ enquanto *hábitos cognitivos*⁴⁶². Essa posição nos permite ainda voltar ao *Tratado das paixões* e ler a *generosidade* de modo mais crítico e atento às diferentes facetas deste conceito, que remete tanto ao corpo quanto à alma. Algo que implica tanto o *hábito corporal* quanto o *hábito da alma*, conforme debatido.

Defendemos ainda ser importante que existam maiores pesquisas sobre o estatuto do *hábito* no *Tratado das paixões*. Por exemplo, é forçoso admitir que o diagnóstico de Lisa Shapiro, em *Descartes' Passions of the soul and the union of mind and body*, procede e o retomamos aqui para o analisar com maior foco: “Esse tipo de formação de hábitos tem sido negligenciado há muito tempo pelos comentadores. Certamente, aqueles focados na percepção sensorial não perceberam as passagens relevantes, e mesmo os que consideram as paixões, como Gueroult (...), não as comentam.” (SHAPIRO, 2003a, p. 228). *Esse tipo de formação de hábitos* refere-se ao que a filósofa afirmou sobre como as paixões podem ser moduladas. Mais especificamente, nas palavras dela “a regulação das paixões ocorre por meio de uma reforma daquelas associações existentes entre um *estado fisiológico* e uma *percepção* ou *paixão*” (SHAPIRO, 2003a, p. 228, itálico nosso). Ora, a *reforma das associações* depende expressamente do hábito, para Descartes. Ele o indica sem margem para dúvida, no artigo 50, como já discutimos⁴⁶³.

Além disso, o aprofundamento da categoria de hábito ainda pode contribuir, por exemplo, para elucidar outros conceitos cartesianos, como o de *imaginação*, abordado por Guenancia (2006, p. 75), na medida em que a imaginação remete tanto à alma quanto ao corpo, logo, a ambos em união. Pois a *reforma das associações* citada por Shapiro

⁴⁶⁰ Cf. AT, X, p. 400 - 401.

⁴⁶¹ Cf. AT, X, p. 403.

⁴⁶² Cf. AT, X, p. 408.

⁴⁶³ Cf. DESCARTES, 1973, p. 247 (como o hábito é a maneira pela qual as almas fracas podem vir a se tornarem fortes).

igualmente se refere, ao fim e ao cabo, à *imaginação*, uma vez que esta, convém retomar a formulação de Guenancia: “Seria antes uma forma de presença de objetos na mente graças a um *processo de figuração* que permite que esses objetos sejam considerados não como *objetos reais*, mas como *objetos de laboratório* ou *objetos da experiência mental*.” (GUENANCIA, 2006, p. 75, itálico nosso). Não estamos no âmbito do claro e distinto, os *objetos serem de laboratório* se refere a ser possível diferentes combinações de suas representações no pensamento. Ou seja, o estudo sobre o *hábito*, tanto o do *hábito da generosidade* quanto o da *técnica do hábito*, leva *logicamente* à consideração desse caminho imaginativo ao qual faz alusão Guenancia. Visto que a *imaginação* pode apontar para diferentes possibilidades de *reforma das associações* entre o *estado fisiológico do corpo* e as *percepções da alma*, quer estas *ligações* tenham sido estabelecidas pela *natureza*, quer sejam antigos hábitos que se *deseja* alterar.

Assim, uma dada *percepção* pode, em um *experimento imaginativo*⁴⁶⁴, ser ligada a outro *objeto*, de acordo com aquilo que em função do exercício do *hábito da generosidade* for estabelecido como a ação mais correta em certas circunstâncias. Ou ainda, se seguirmos a sugestão de Kambouchner (1999, p. 121), a *inventividade prática* da generosidade requer ela mesma este *experimento imaginativo* com os *objetos*. Em todo esse processo a *generosidade*, a *imaginação* e o *hábito* trabalham em conjunto. Mais do que isso, a adequada compreensão do que descrevem, enquanto conceitos específicos, só alcança a sua plena significação se pensarmos a relação entre tais categorias, ao invés de as estudarmos isoladamente, com um olhar, uma atenção, fragmentada ou desconexa.

Portanto, por esses motivos, tomamos os comentários sobre a generosidade como *indissoluvelmente* ligados ao hábito. Afinal, tanto não há justificativa alguma, com base no texto de Descartes, que nos impeça de fazer isso quanto, pelo contrário, a fonte primária, o *Tratado das paixões*, requer que a generosidade e o hábito sejam considerados em conjunto, como descrito na própria indicação de como a generosidade pode vir a ser adquirida⁴⁶⁵. E, por fim, se nosso objetivo é entender a filosofia cartesiana, então devemos procurar compreender os seus argumentos com atenção ao *fio condutor* implícito no texto de Descartes.

O hábito não somente descreve a aquisição e a manutenção de características ao longo do tempo, mas é também um meio pelo qual o *eu*, ao se deparar com a experiência

⁴⁶⁴ Novamente, a discussão mais detalhada do que está implícito neste *experimento imaginativo* ultrapassa o escopo da presente dissertação, mas será realizada no doutorado.

⁴⁶⁵ Cf. DESCARTES, 1973, p. 289 (como estabelecido no artigo 161 do *Tratado das paixões*).

da união da alma e do corpo, pode ativamente promover uma *reorganização das paixões da alma*, da experiência humana, de sermos uma alma unida a um corpo. É este o sentido, específico e preciso, do *hábito* surgir no tratado como uma *técnica* para que as almas fracas possam se tornar fortes. Uma *técnica* que deve ser exercida com cuidado e atenção por parte do *eu pensante*, como requer o melhor uso da vontade a ser desenvolvida ou fortalecida com base no *hábito da generosidade*.

E, mais ainda, a generosidade também precisa se valer do hábito para regular as paixões. Não só devido ao fato *dela*, enquanto tal, por ser a *generosidade*, estar ligada inelutavelmente ao *hábito* por definição; mas também em função de ser o próprio *hábito* que concretizará, na prática, a *reorganização das paixões da alma*. Esta é a única conclusão possível, de acordo com Descartes. Como mostraremos nos próximos itens deste capítulo. Não é coerente, por conseguinte, discutir a generosidade sem a devida descrição e discussão do que é o hábito, sob pena da generosidade ser compreendida somente como algo relativo à alma, ou preponderantemente ligado à alma, em detrimento do composto alma-corpo ou mesmo do corpo tomado isoladamente.

Além disso, a questão dos problemas relativos à união da alma e do corpo é central, não somente para a generosidade, mas também para o desenvolvimento do conceito de hábito e para toda a análise do *Tratado das paixões*. E na reflexão sobre o tema do composto alma-corpo, ainda anterior à publicação desta obra e da especificidade conceitual quanto ao que são as *paixões da alma*⁴⁶⁶, Descartes já ressaltava a importância do hábito.

Por exemplo, ao longo de sua correspondência com a princesa Elisabeth. Como indicamos, na missiva enviada para a princesa em 15 de setembro de 1645⁴⁶⁷, o filósofo já sustentava que a virtude é um *hábito da alma*, na mesma acepção da tradição aristotélico-escolástica. O que demonstra que Descartes já considerava o estatuto deste conceito em uma direção mais específica e precisa do que a aquela assumida até então em sua filosofia, como de fato ocorre, posteriormente, no *Tratado das paixões*.

Contudo, apesar dessas menções explícitas, a categoria cartesiana de hábito parece realmente ser de difícil interpretação em seu sistema. E, talvez, a presente dissertação possa de algum modo contribuir para ampliar seu estudo e discussão, em que pesem os limites de nosso trabalho e o fato de não pretendermos esgotar o tema.

⁴⁶⁶ Cf. DESCARTES, 1973, p. 236 (como na definição do que seriam as *paixões da alma* no artigo 25 do *Tratado das paixões*).

⁴⁶⁷ Cf. DESCARTES, 2001, p. 89.

Vale ainda observar que, como mencionado na introdução, o que garante que o sistema cartesiano não imploda é que não cabe à razão humana entender aquilo que a ultrapassa, ou seja, que é devido ao nosso intelecto ser limitado, finito, que não podemos compreender a criação divina, o que inclui a nossa própria natureza, o fato de sermos um composto de alma e de corpo. É, como apontamos, nos termos do *infinito positivo* que o grande racionalismo, em sua versão cartesiana, pode justificar que a alma e o corpo possam estar unidos⁴⁶⁸. Portanto, a despeito do entendimento humano não compreender o fato da união, esta se apresenta como real e deve ser devidamente considerada.

É, assim, a partir destas premissas, que o *hábito cartesiano* enquanto *técnica* relativa à dimensão física e como *recurso cognitivo* ligado ao âmbito da alma deve ser investigado. Outrossim, o hábito é um conceito que procura descrever as manifestações da união da alma e do corpo, como atesta a própria generosidade, que é ao mesmo tempo uma *virtude* e uma *paixão da alma*, afinal, ela pode ser adquirida a partir do *hábito corporal*, mas não deixa de ser também um *hábito da alma*. Adotado então este ponto de partida, talvez, se possa entender como uma *alma livre* pode agir com base em um exercício racional autorreflexivo que implica e é influenciado por um *corpo* cuja organização obedece a *determinadas leis mecânicas*, ainda que ele possa ser ordenado pela alma a que se une.

Disso dá exemplo, novamente, a generosidade, que é, enquanto um tipo de admiração, o melhor modo de organizar a vida passional, pois possibilita encontrar e construir a melhor posição racional diante das paixões da alma. Por isso a generosidade é seu *remédio*, é capaz de engendrar a melhor ação para evitar o *excesso das paixões*. Também por isso a *generosidade* converte-se em uma série de decisões que exigem, tornam necessária, a *técnica do hábito* para a *reorganização das paixões* e remediação dos seus *excessos*; além dela mesma enquanto tal poder ser adquirida pelo *hábito corporal* e ser um *hábito da alma*.

⁴⁶⁸ De acordo com a leitura de Merleau-Ponty (1991, p.163) e de Rodis-Lewis (1979, p. 42).

É preciso agora retomar o problema da *natureza* e do *hábito* que delimitou a investigação do capítulo 5. Diante de tudo o que discutimos no capítulo 6 e do debate até aqui, qual seria o papel da *vontade humana* diante do *determinismo da natureza*, seja devido ao impacto em nós dos outros corpos, seja em virtude somente dos movimentos do nosso próprio corpo? Pois o movimento físico dos objetos extensos, assim como a sua própria existência concreta, é sempre a resultante de uma causalidade mecânica. Há determinismo e não liberdade nas leis físicas cartesianas, ainda que elas tenham sido ensejadas pela causalidade divina, como vimos no capítulo 1⁴⁶⁹. A dificuldade surge do fato de que a vontade da alma, no entanto, é livre, como sabemos. Logo, cabe perguntar: *o que pode a vontade humana?*

Em primeiro lugar, um caminho para responder a esta pergunta espinhosa, no que concerne ao *hábito* no *Tratado das paixões*, pode ser encontrado a partir da ideia de *engenho* e de *generosidade*. Porque é perfeitamente coerente, se não for mesmo necessário, considerar que a *engenhosidade da alma* está intimamente implicada na *generosidade*, nos momentos em que a alma encara as exigências passionais, portanto, relativas ao impacto físico do corpo. Afinal, será com base nessa *engenharia analítica* ligada à *generosidade* que o *hábito* enquanto uma *técnica* com o poder de alterar o *funcionamento do corpo* poderá ser executado, pelo *eu pensante* que se vê unido a um corpo, e *reorganizar as paixões*, ou seja, *remodelar* o impacto daquilo que é físico sobre os *estados da alma*, que é livre.

Em outras palavras, Descartes pensa que as ações livres tomadas por meio do *melhor* uso da razão na vida concreta, na esfera da união da alma e do corpo, podem *conformar o corpo* e ainda alterar os *estados da alma*. Tudo isso em consonância com um posicionamento racional do ser humano, embora voltado para um campo diferente do das ideias claras e distintas, dado que versa sobre a utilidade ou conveniência dos objetos, dos corpos, para o *eu*, não só um *eu pensante*, mas igualmente unido a um *corpo mecânico*.

Seria estranho pensar no oposto em Descartes, porque se anularia a própria liberdade da alma na vida prática, por exemplo: se a alma deixasse de julgar a utilidade ou inutilidade das coisas, de adotar uma posição, portanto, própria e específica frente aos objetos; então, em último caso, a alma se tornaria submetida aos imperativos determinados pelo corpo ao qual se encontra unida. Ou seja, a liberdade da alma seria uma variável *nula* ao longo desse processo. Porque então caberia à vontade apenas se

⁴⁶⁹ Cf. GARBER, 2000, p. 206; ANDRADE, 2017b, p. 69.

conformar e não formar conclusões, decisões, fazer o que lhe é próprio: *julgar*⁴⁷⁰. Consequentemente, não há outro modo de compreender como uma alma *livre* pode estar unida a um corpo *determinado* se não for viável a esta alma determinar-se, a partir de sua *vontade*, em vista do *melhor*, conhecido com base na constante *atenção à luz natural*, ao intelecto. Cumpre lembrar ainda que este processo todo se desenrola em um campo de tensão contínua, visto que o *controle* sobre as paixões é indireto e o intelecto humano, a *informar* a vontade da alma, é finito⁴⁷¹. A este respeito, vale frisar o que Descartes argumenta sobre a operação de uma *vontade livre*, em carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1645:

(...) quando uma razão muito evidente nos move em uma direção, embora moralmente falando nós dificilmente possamos nos mover em sentido contrário, absolutamente falando, porém, nós o podemos. Posto que é sempre possível que nos impeçamos de buscar um bem conhecido com clareza, ou que admitamos uma verdade claramente percebida, contanto que pensemos que é um *bem* demonstrar nosso livre arbítrio por essa via.⁴⁷²

A liberdade da vontade não é, para Descartes, *anulável*. Um dado menor, acessório, de sua filosofia. Isto é, a vontade pode negar algo conhecido com clareza e distinção, desde que pensemos que isso configure um *bem*. Ora, nesse caso a *vontade* da alma pode *afetar a própria alma*, convertendo-se em uma *emoção interior* que em nome de um *bem* veta a concordância do juízo com uma *verdade da razão*, nos moldes do que é apresentado no artigo 93⁴⁷³, no capítulo 2, a respeito das *emoções intelectuais*. Então o que poderia acontecer em seguida? Esquecimento? Erro? Ilusão?

Compete lembrar que, conforme a *Meditação IV*, Deus *nos* concedeu os meios para que o intelecto não erre, no caso, a partir do emprego de juízos baseados em ideias claras e distintas⁴⁷⁴. O erro formal, assim, é desencadeado pelo mau uso da *vontade* cujo excesso nos leva a emitir juízos fundamentados em ideias obscuras e confusas. De

⁴⁷⁰ Cf. DESCARTES, 1973, p. 125 - 128 (como proposto na *Meditação IV*).

⁴⁷¹ Não estamos aqui, compete explicitar de modo o mais direto possível, fazendo uma leitura kantiana de Descartes, que agora aproximaria o *Tratado das paixões* à *Crítica da faculdade de julgar*, por exemplo, de Kant (2016b), também esta uma obra pouco estudada pelos seus comentadores, em comparação a outras. Como se o tratado fosse sua versão *avant la lettre*. Mas sim é preciso considerar as implicações da alma estar unida a um corpo mecânico e possuir um intelecto finito. Possivelmente, voltaremos a esta questão no doutorado, pois ela exige uma discussão que ultrapassa o escopo da presente dissertação, que é compreender o papel do *hábito* no *Tratado das paixões*; ao invés da temática da *finitude*, daquilo que limita e é *negativo*, embora produza efeitos tangíveis, em Descartes.

⁴⁷² AT, IV, p. 173, itálico nosso.

⁴⁷³ Cf. DESCARTES, 1973, p. 262.

⁴⁷⁴ Cf. DESCARTES, 1973, p. 125.

qualquer modo, é preciso se perguntar: como fica essa situação, do erro do juízo, no âmbito do obscuro e confuso em que se encontra a experiência humana da união da alma e do corpo? Pois nesta, não há escapatória simples: não estamos mais na esfera do claro e distinto sobre o qual versa a *Meditação IV*.

Nesse quadro, Descartes parece nos dar alguma pista de como podemos evitar o erro nessas circunstâncias adversas do obscuro e confuso: a vontade pode negar a clareza e distinção de uma ideia, mas somente em nome de um *bem*. A ação que visa tal *bem* decorre da busca pelo *melhor juízo possível*, no que se refere à experiência prática do composto alma-corpo, como discutimos ao tratar da generosidade.

Não obstante, cumpre recordar que esta formulação reapresenta um elemento já presente desde o *Discurso do método*, como indicado na segunda máxima da *moral provisória* a qual propõe que é preciso “ser o mais firme e o mais resoluto *possível* em minhas ações”⁴⁷⁵. Este elemento de *melhor ação possível* é retomado ainda em carta à princesa Elisabeth de 4 de agosto de 1645, em que Descartes afirma ser importante “que nos esforcemos sempre por servir-nos, da melhor *maneira possível*, de nosso espírito, para conhecer o que devemos ou não fazer em todas as circunstâncias da vida.”⁴⁷⁶; bem como “que mantenhamos a firme e constante resolução de executar tudo quanto a razão nos aconselhar, sem que nossas paixões ou nossos apetites nos desviem.”⁴⁷⁷. Essa mesma indicação, em outro contexto, está novamente presente no artigo 153, que define a generosidade, no *Tratado das paixões*, em parte como cada um de nós poder “sentir em si próprio uma firme e constante resolução de *bem usá-la* [a vontade], isto é, de nunca carecer de vontade para empreender e executar todas as coisas que julgue serem as melhores; o que é seguir perfeitamente a virtude.”⁴⁷⁸. A vontade deve ser, em suma, *bem usada*; mas o que isso significa?

Se a generosidade descrita no *Tratado das paixões* remete ao campo da vida prática, do obscuro e confuso, como também ocorre no *Discurso do método* e na carta a Elisabeth de 4 de agosto de 1645, esse *bem* não pode implicar um *uso* com o mesmo grau de certeza e evidência da ciência atinente ao claro e distinto. Daí, em todas essas ocasiões a modulação cartesiana: *melhor juízo possível*; *melhor ação possível*, *bem usá-la*. Não é mais viável apontar para aquela formação de juízos claros e distintos da *Meditação IV*. Isso não se aplica aqui. Mais uma vez, vale indicar o que Descartes afirma em carta à

⁴⁷⁵ DESCARTES, 1973, p. 50, itálico nosso.

⁴⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 318.

⁴⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 318.

⁴⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 286.

princesa Elisabeth, de 18 de agosto de 1645, ao definir o que é a virtude: “uma vontade firme e constante de fazer tudo o que julgarmos ser o *melhor* e de aplicar toda a força do nosso entendimento para *julgar bem* a seu respeito.”⁴⁷⁹. Ora, o filósofo assinala fazermos o *melhor para julgar bem*. Ele não faz qualquer alusão à certeza indubitável da ciência. Pois está em pauta na vida praticar a realização do melhor exercício possível da razão e não necessariamente isso equivale a não errar.

Ademais, vale questionar: o que é este *bem* presente no *melhor juízo possível* no âmbito do composto alma-corpo? A ação que visa tal *bem*, na vida prática, decorre da busca pela *melhor ação possível* a fim de que seja viável o contentamento. Como já mencionado, em 20 de novembro de 1647, na carta à rainha Cristina da Suécia, Descartes assinala que, “enfim, é unicamente disso [da ação virtuosa em vista do *melhor possível*] que resulta, sempre, o maior e o mais sólido contentamento da vida. Por consequência, estimo que é nisso que consiste o Soberano Bem.”⁴⁸⁰. Logo, a vontade pode escolher negar um conhecimento, se isso for o *melhor possível*, um *bem*, como ressalta Descartes na carta a Mesland de 09 de fevereiro de 1645⁴⁸¹.

Nessas circunstâncias, pode então se instalar no interior da alma um *conflito*, causado na alma por ela mesma, ao afetar-se por meio do emprego de sua própria vontade: *conheço o certo, mas o ignoro para ser feliz*. Esse quadro de tensão interno à alma é vivido cotidianamente por quase todos nós, para não dizer todos, e é plenamente pensável em termos cartesianos. E, portanto, precisamos analisar esse ponto com cautela, visto que ele se refere diretamente ao exercício do hábito que é mobilizado enquanto uma técnica para a *reorganização das paixões* e um recurso da alma no *exercício de sua atenção*, neste último caso, sobretudo para que a vontade esteja *desperta*, quer dizer, permaneça constantemente atenta ao que é apresentado pelo intelecto, como aponta a *generosidade* cartesiana.

Há então duas hipóteses para que se *conceba como um bem demonstrar o livre arbítrio negando um conhecimento claro e distinto*: ou Descartes realiza uma observação meramente formal e de um ponto de vista abstrato ou conceitual, no intuito de não tornar equivalentes *vontade* e *entendimento*; ou o filósofo tinha em vista as consequências práticas referentes à *experiência humana* da união da alma e do corpo que estão implicadas na ação de uma *vontade* livre cujo alvo é o *melhor*, o *bom*, o *contentamento*.

⁴⁷⁹ DESCARTES, 2001, p. 78.

⁴⁸⁰ DESCARTES, 2017, p. 232.

⁴⁸¹ AT, IV, p. 173, itálico nosso.

Com efeito, as duas possibilidades não são mutuamente exclusivas e, em todo caso, Descartes admite que a *vontade* pode negar a aceitação de algo conhecido com *clareza e distinção*. Por conseguinte, revela-se uma *razão* direcionada pela *vontade*: seja na busca pelo *melhor*, seja em seu excesso no *engano* do juízo.

Não podemos perder de vista que a *ação prática* não é nem pode ser regida apenas pelo claro e distinto, pois a união da alma e do corpo remete intrinsecamente ao obscuro e confuso. Temos a partir disso um problema, uma vez que, em termos cartesianos, é perfeitamente concebível que a *vontade*: ou se exceda e ultrapasse o entendimento; ou que precise ignorar algo claro e distinto na busca pelo *bom*, pelo *melhor*, pelo *contentamento*.

Ainda que se trate das melhores intenções, somos *finitos, limitados* e não podemos conhecer tudo, mesmo que procuremos nos dedicar a isso. Portanto, por exemplo, se estivermos em uma situação em que uma *verdade* contradiz tudo o que *sabemos*, podemos nos ver na posição de negá-la ou de não lhe dar nosso assentimento. Não apenas por *erro*, mas também por este ser *um bem* maior que afirma a nossa liberdade de continuar à procura do *melhor*, da busca pelo contentamento, em último caso. Este ponto, relativo à delimitação da ação da *vontade* cartesiana no que se refere ao composto alma-corpo, será retomado no próximo item, mas já vale pontuar agora ser difícil sustentar aqui uma posição mais conclusiva ou enfática.

Em suma os problemas relativos ao composto alma-corpo tornam *necessário* um esforço interpretativo por parte de quem lê Descartes para procurar em suas obras e manuscritos, bem como em sua correspondência ou no conjunto do *corpus* cartesiano, se realmente não há sugestões ou argumentos que permitam entender como seu sistema pode, ou não, responder às questões da experiência prática no campo do obscuro e confuso. Defendemos que isso deve ser realizado de modo crítico, mas também abrangente, ou seja, oferecendo as condições adequadas para que a argumentação cartesiana se faça ouvir e desdobre as suas potencialidades.

Por essa razão torna-se necessária e se justifica a análise que fizemos das sugestões, por exemplo, de Kambouchner, Guenancia, Marion e Renault relativas ao que denominamos, sobretudo, enquanto *hábito da generosidade*, um *recurso* da alma que obriga a um melhor exercício da *atenção* ao tentarmos sempre manter o melhor uso possível da *vontade*. Nesse ponto é como se *uma* fosse a contraface da *outra*: o melhor uso da *vontade* requer, logicamente, o melhor exercício possível da nossa *atenção* frente ao que nos mostra a *luz natural da razão*; e vice-versa. Evidentemente, porém, que a

atenção enquanto *habitual*, um *hábito da alma*, também pode se voltar para a *imaginação* ou outros modos do pensamento, inclusive pouco ou nada *generosos*, e não apenas e sobretudo para o que o *intelecto* apresenta para a *vontade*. De outra forma, a *atenção* não precisa ser sempre um *modo do pensamento* ligado à experiência da *vontade*. Contudo, seria difícil, ou até inviável, conceber uma firme e constante resolução em fazer sempre o *melhor uso da vontade* que: não exigisse igualmente, em alguma medida, *ter a máxima atenção possível*; ou que, pelo contrário, pudesse ser feito, sem que isso fosse forçosamente contraditório, de maneira necessariamente *desatenta*, quer dizer, que fosse realizado com *desatenção*.

Outrossim, se justifica ainda o desdobramento que fizemos das análises, por exemplo, de Rodis-Lewis e Lisa Shapiro, sobre a *técnica do hábito*, na medida em que esta viabiliza a *remodelação das associações* entre as *representações* e os *movimentos do corpo*. Isto é, concretizam o caminho que Descartes explicitamente aponta para que mesmo as *almas fracas* possam se tornar *fortes*. Apenas por meio deste expediente se pode chegar a alguma conclusão sobre até que ponto o conceito de *hábito* pode responder, ou não, à encruzilhada difícil do *determinismo* e da *liberdade*, que marcam a *natureza humana* e o exercício da *vontade*, e levam vários estudiosos a afirmar que a união da alma e do corpo é uma *quimera cartesiana*.

Ademais, ao nos voltarmos tanto para os argumentos de Descartes quanto da literatura secundária, encontramos algumas posições que são convergentes sobre os tópicos analisados no *Tratado das paixões*, apesar de suas diferenças pontuais. Nesse sentido, a *generosidade* pode ser interpretada como uma virtude e uma paixão que permitem que o *eu generoso* se aprofunde ao longo de um caminho reflexivo: quer em *si mesmo* no tempo; quer na *imaginação* que constrói a ação; quer na *inventividade prática* de suas atitudes; quer ao voltar-se para a *relação* que estabelece com os objetos de sua *estima* ou *desprezo*. E esse *eu generoso* não é outra coisa do que algo que é ou construído ou pelo menos influenciado em grande parte pelo *hábito*. Uma vez que a generosidade pode ser adquirida e fortalecida pela *técnica do hábito*, além de se valer desta para *reorganizar as paixões da alma e exercer seu papel de remédio das paixões*. E também em si mesma a generosidade pode ser entendida como um *hábito da alma*, um recurso de que a alma dispõe para fazer o melhor uso da *vontade*, com base na melhor utilização de sua *atenção* frente ao que lhe é indicado pelo *intelecto*.

Além disso, vale lembrar que se o *hábito* é *homogêneo à natureza*, ele pode *substituí-la*. A *vontade*, assim, é exercida em uma esfera obscura e confusa, mas nem por

isso está completamente à deriva, fadada ao erro ou submetida ao determinismo do corpo. A vontade humana busca o *melhor*, o *bom*, produzir a *melhor ação possível* com base no *hábito da generosidade*.

A partir desse quadro, no próximo tópico iremos tentar verificar se esta interpretação realmente procede. A fim de obtermos nosso objetivo, analisaremos: tanto como o *desejo* se relaciona às outras *paixões* e às *emoções interiores da alma*; quanto como o desejo pode especificamente se remeter ao *hábito* e à *generosidade*. Cabe ressaltar que o *desejo* emerge como o polo operativo das paixões e nos informa sobre como elas se concretizam, se desenrolam na vida comum de todas as pessoas. Esperamos assim compreender se Descartes pode conceber uma alma livre, mas que permanece unida a um corpo determinado, composto que é signo da natureza humana.

Nossa questão guia, nessa reta final, exige ainda pensar se a união da alma e do corpo é como que um *ponto de chegada*, algo terminativo, quanto àquilo que a filosofia cartesiana vislumbrou sobre o problema do corpo e da alma em um composto, se simplesmente isso é indicado, mas não desenvolvido; ou se a união da alma e do corpo é antes um *ponto de partida* para novas possibilidades conceituais do cartesianismo, que infelizmente não puderam ser realizadas pelo próprio filósofo, que morre pouco depois de publicar o *Tratado das paixões*. Se for este o caso, o último, compete desdobrar os argumentos que Descartes apenas sinalizou. Se for o primeiro, então é necessário mapear até que ponto ele finalizou as suas próprias posições.

7.2 – O desejo: polo operativo das outras paixões da alma

Em primeiro lugar, é preciso destacar três questões que interpelam o texto cartesiano de forma geral e com ainda mais força no que se refere às paixões, as quais emergem como críticas importantes quando nos voltamos para o conceito de *desejo*, a saber:

1. Como responder ao problema da *razão preguiçosa*?
2. Descartes é ou não *solipsista*?
3. A posição cartesiana pode ser assimilada à *estoica*, tal qual uma versão moderna desta última?

Por nosso turno, vamos responder nos próximos parágrafos a estas perguntas, respectivamente, por meio de três argumentos:

1. Descartes distingue explicitamente o campo do *determinismo divino* e da *liberdade humana*;
2. Opera no *Tratado das paixões* uma ideia de *causalidade relacional* e não simplesmente uma ideia de *causalidade mecânica*;
3. A posição cartesiana nunca desconsidera o *contentamento* ligado ao corpo em específico e ao mundo em uma acepção mais ampla.

Por fim, no próximo item, procuraremos demonstrar que em Descartes está presente a ideia de um *desejo racional e livre*, mas que também inclui o *corpo*, reconhece e atende às suas necessidades da melhor forma possível, logo, que não as nega, desvia ou exclui. Isso, por sua vez, justifica-se a partir de uma certa interpretação dos conceitos cartesianos que associa as categorias de *desejo* e de *generosidade* com a de *hábito*, conforme procuraremos explicitar.

Começemos pela seguinte questão: como o *desejo* cartesiano se organiza? A exemplo das demais paixões, ele se desdobra em outras secundárias? No artigo 88, Descartes assinala que há “mais razão de distinguir o desejo em tantas espécies diversas quanto são diversos os objetos que se procuram.”⁴⁸². Isto é, o desejo multiplica-se em função da pluralidade de objetos que nos são úteis, importantes, que nos impactam. Nessa perspectiva, defende Descartes, “basta saber que há tantos desejos quantas espécies de amor ou de ódio.”⁴⁸³. Uma consequência dessa multiplicidade *desejante* é a de que se essas paixões, conforme o artigo 144, “não podem levar a nenhuma ação, exceto por intermédio do desejo que excitam, é particularmente esse desejo que devemos ter o cuidado de regular; e é nisso que consiste a principal utilidade da Moral.”⁴⁸⁴. Dessa forma, o desejo surge como um ponto central para a ética cartesiana posterior àquela do *Discurso do método*⁴⁸⁵.

Essa tarefa, porém, não é tão simples quanto pode parecer à primeira vista, embora saibamos que tal *desejo*, nos termos do artigo 141, em si mesmo, se for regido pela razão,

⁴⁸² DESCARTES, 1973, p. 261.

⁴⁸³ Cf. Ibid., p. 261.

⁴⁸⁴ Cf. Ibid., p. 278 - 279.

⁴⁸⁵ DESCARTES, 2018, p. 84 - 88.

seja sempre bom, pois é “evidente que, quando procede de um verdadeiro conhecimento, não pode ser mau, desde que não seja excessivo e esse conhecimento o regule.”⁴⁸⁶. Ora, como já destacado, não poderia ser diferente, posto que as paixões são sempre boas, consoante o artigo 211⁴⁸⁷. Contudo, na vida prática, em vários momentos somos confrontados com situações em que as paixões não aparecem como tão boas assim. De acordo com Descartes, isso se deve às paixões ou serem *excessivas* ou não serem mediadas pelo conhecimento, isto é, por algo que implica o melhor uso do *entendimento* pela *vontade*.

Em todo caso, compete então indagar: se as paixões são sempre boas, devido à *causalidade divina*, não deveria ser o oposto, elas não deveriam sempre nos levar à beatitude, ao *contentamento*? Aliás, vale sublinhar, o *contentamento* é um objetivo importante da moral cartesiana, posterior àquela da *moral provisória*, senão a razão mesma do *Tratado das paixões* existir⁴⁸⁸.

Logo, esse assunto, a beatitude, não é alguma coisa colateral ou menor, tendo sido defendido em várias ocasiões e associado ao *melhor* uso do intelecto pela vontade, como em, retomamos rapidamente o já assinalado: carta para a rainha Cristina da Suécia em 20 de novembro de 1647⁴⁸⁹; na própria definição de generosidade, que é discutida no artigo 157 como um *remédio* para as paixões cuja característica cardeal é se valer do melhor uso da vontade para tal função⁴⁹⁰; bem como na tentativa de Descartes em auxiliar a princesa Elisabeth a lidar com a sua própria infelicidade, como dá exemplo o problema que ela apresenta na missiva de 16 de agosto de 1645⁴⁹¹. Nesse quadro, se Deus, enquanto causa do real, determina tudo, ordena todas as coisas, da melhor forma possível, então há ainda algo que o ser humano possa fazer diante do que lhe acontece, como ocorre na tristeza, ou na infelicidade, humana?

É preciso considerar com calma essa pergunta ao analisarmos o que significa para Descartes, dessa maneira, a necessidade de se regradar o *desejo* e como isso pode resultar em uma solução para o problema das paixões que nos fazem sofrer, ao invés de serem boas, seja por serem excessivas, seja por não serem regidas pelo conhecimento. Trata-se de um problema que se refere ao que chamamos aqui de argumento da *razão preguiçosa*,

⁴⁸⁶ DESCARTES, 1973, p. 277.

⁴⁸⁷ Cf. DESCARTES, 1973, p. 303.

⁴⁸⁸ Como apresentamos na discussão da correspondência com Elisabeth que leva à definição mais precisa e específica do que são as assim denominadas *paixões da alma*.

⁴⁸⁹ Cf. DESCARTES, 2017, p. 232 - 233.

⁴⁹⁰ Cf. DESCARTES, 1973, p. 287.

⁴⁹¹ Cf. DESCARTES, 2001, p. 73.

na medida em que sustenta que não há o que decidir diante do fato de que tudo já está determinado, de que há uma causalidade, eficiente ou divina, por exemplo, que não apenas rege toda a ordem do real, como torna meramente ilusória a possibilidade de um evento efetivamente livre. Essa questão é muito relevante, porque a filosofia cartesiana é marcada por esse embate entre o que é *determinado* e *livre*, conforme já discutido anteriormente.

Vejamos o que Descartes afirma sobre a tensão entre o *determinismo* e a *liberdade*, no artigo 146, quando se volta para o conceito de *causalidade divina*, isto é, ao comentar sobre uma causa onipotente que é capaz de produzir tudo, sem brechas ou sem a possibilidade de existir qualquer indeterminação na realidade. Nas palavras do filósofo:

É mister, portanto, rejeitar inteiramente a opinião vulgar de que há fora de nós uma fortuna que faz com que as coisas sobrevenham ou não sobrevenham, a seu bel-prazer, e saber que tudo é conduzido pela providência divina, cujo decreto eterno é de tal modo infalível e imutável que, excetuando as coisas que este mesmo decreto quis pôr na dependência de nosso livre arbítrio, devemos pensar que, com respeito a nós, nada acontece que não seja necessário e como que fatal, de sorte que não podemos sem erro desejar que aconteça de outra forma.⁴⁹²

Em que pese a determinação divina, há um âmbito da experiência humana, inclusive por efeito dessa mesma causalidade onipresente, em que devemos exercer nossa liberdade. A resposta cartesiana até pode ser chamada de incompleta ou insatisfatória, todavia, não deixa de ser clara e distinta: não há justificativa, do ponto de vista de sua filosofia, para não buscarmos agir da melhor maneira possível, no uso de nosso livre-arbítrio. E a *melhor* ação possível, em Descartes, é aquela guiada pelo uso da vontade livre da alma de acordo com o que é apontado pelo seu entendimento, como citado ao discutirmos o conceito de generosidade. Dessa forma, voltemos à categoria de *desejo*, a qual é, como mencionado, aquela que indica como planejamos e procuramos executar as ações relativas às demais paixões da alma, como descreve o artigo 87⁴⁹³. Em suma, essa *função* do desejo não é subsumível a uma *razão preguiçosa* para Descartes. De qualquer modo, permanece em foco o problema da origem dos *desregramentos passionais* que justificam a necessidade do filósofo propor meios para os corrigir.

⁴⁹² DESCARTES, 1973, p. 280.

⁴⁹³ Cf. DESCARTES, 1973, p. 261.

Começaremos a análise mais detalhada deste ponto pela carta a Chanut de 1º de fevereiro de 1647. Nela Descartes comenta o motivo pelo qual o amor por um objeto de *pouca importância* pode ser mais prejudicial do que o ódio por um objeto de *maior valor*. Dado que “o mal que vem do ódio se estende apenas ao objeto odiado, enquanto o amor desregrado não poupa nada, exceto seu objeto.⁴⁹⁴”. O problema parece consistir na comparação entre o *amor injusto* e o *ódio justo*. Este último, de acordo com o artigo 142, é engendrado quando odiamos pelos motivos corretos, algo que “afasta-nos apenas do objeto que contém o mal de que é bom estar separado, ao passo que o amor que é injusto nos une a coisas que podem prejudicar, ou, ao menos, que não merecem ser tão consideradas por nós como o são, o que nos avilta e nos rebaixa.⁴⁹⁵”. Assim, um *amor inadequado*, por um objeto vil ou que é indigno de nós, pode ser mais problemático do que o *ódio bem direcionado e fundamentado*.

Um raciocínio similar parece levar Descartes a defender, no artigo 143, que uma alegria injusta é pior do que uma tristeza do mesmo tipo. Pois, nesta situação, “a alegria é comumente mais nociva que a tristeza, porque esta, infundindo retenção e receio, predispõe de alguma maneira à prudência, ao passo que a outra torna inconsiderados e temerários os que se lhe abandonam.”⁴⁹⁶. Se um dos objetivos da ética cartesiana é o contentamento, então podemos sofrer as piores consequências se assumirmos o caminho de uma alegria que não é devidamente mediada pela vontade no uso de sua razão, com desdobramentos ainda piores do que aqueles obtidos diante de uma tristeza de mesma espécie. Dessa forma, novamente emerge a necessidade de *conhecermos a nossa relação com os objetos*, apesar da alegria e do amor, por exemplo, quando tomados em si mesmos, serem *bons* ao ser humano.

Não obstante, parece que Descartes em certos momentos do tratado defende exatamente o oposto, desconsiderando a ponderação racional acerca das paixões em nome de sua *essência* ser intrinsecamente boa ou má. Por exemplo, como no artigo 142, em que afirma que “embora a alegria seja menos sólida e o amor menos vantajoso do que quando possuem um melhor fundamento, não deixam de ser preferíveis à tristeza e ao ódio tão mal fundados”⁴⁹⁷. O ponto capital aqui é que quando analisadas *em si mesmas*, quanto à sua *essência*, toda paixão de alegria e de amor, por serem *boas*, são mais favoráveis a quem as sente do que a tristeza e o ódio.

⁴⁹⁴ AT, IV, p. 616.

⁴⁹⁵ DESCARTES, 1973, p. 278.

⁴⁹⁶ Cf. Ibid., p. 278.

⁴⁹⁷ Cf. Ibid., p. 278.

Contudo, na *prática*, o amor e a alegria podem se revelar problemáticos também, como vimos nos parágrafos anteriores. Nessa direção, como descreve o artigo 140, mesmo diante da constatação de que *em si mesmo* o ódio, *essencialmente*, “não pode ser tão pequeno que não prejudique; e nunca existe sem tristeza.”⁴⁹⁸, isso não implica no endosso automático de toda e qualquer paixão amorosa, em contraponto às de ódio, por exemplo. Em Descartes, por conseguinte, é sempre necessário confrontar o que as paixões são *em si mesmas*, em sua *essência*, com aquilo que manifestam *concretamente*, na experiência de quem as vive, no âmbito do composto alma-corpo, portanto. Visto que a análise cartesiana das paixões não ocorre em *abstrato* e tanto se remete quanto se funda nas consequências da união da alma e do corpo, ou seja, daquilo que é vivido por cada um de nós de um ponto de vista *prático*.

Isso torna-se ainda mais explícito se observarmos estritamente a relação das paixões com o corpo, uma vez que, como aponta o artigo 137, a partir do que a *natureza* estabelece para as paixões, “o seu *uso natural* é incitar a alma a consentir e a contribuir nas ações que podem servir para conservar o corpo ou para tomá-lo de alguma forma mais perfeito.”⁴⁹⁹. Nessa acepção, todas as paixões são *benéficas* de alguma forma, algo “que mostra que todas as cinco [paixões, à exceção da admiração⁵⁰⁰] são muito úteis com respeito ao corpo.”⁵⁰¹. Não obstante, conforme o artigo 138, “embora este *uso* das paixões seja o mais natural que elas possam ter e embora todos os animais sem razão conduzam a sua vida apenas por movimentos corporais semelhantes aos que costumam em nós acompanhá-las, (...) no entanto nem sempre tal *uso* é bom.”⁵⁰². Se as paixões são sempre *todas boas*, pode ocorrer que sua *utilização* seja *má*. Por exemplo, Descartes afirma que “há muitas coisas nocivas ao corpo que não causam, no começo, nenhuma tristeza ou que proporcionam mesmo alegria, e outras que lhe são úteis, ainda que de início sejam incômodas.”⁵⁰³.

Dado este cenário, como devemos proceder? Como saber se uma paixão é bem ou mal *fundamentada*? Em outros termos, como podemos saber se ela é, em relação ao composto alma-corpo: *justa* ou *injusta*; *adequada* ou *inadequada*; realmente *benéfica* ou

⁴⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 277.

⁴⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 276, itálico nosso.

⁵⁰⁰ Cabe pontuar que a *admiração* remete à curiosidade, a uma questão marcadamente *cognitiva* e não ao *bem* ou *mal* do corpo, consoante o que já analisamos ao abordar esta paixão, na discussão tanto do artigo 53 (Cf. DESCARTES, 1973, p. 252) quanto do artigo 71 (Cf. DESCARTES, 1973, p. 255).

⁵⁰¹ DESCARTES, 1973, p. 276.

⁵⁰² Cf. *Ibid.*, p. 276, itálico nosso.

⁵⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 276.

excessiva? Ainda em outras palavras, a questão aqui é: quando o *uso* de uma paixão é prejudicial ao corpo e à alma em união? Consoante Bernard Jolibert, em *Descartes en questions - L'urgence d'un retour aux textes*:

Se reduzíssemos o pensamento cartesiano à aplicação da física mecanicista à vida, perderíamos o ponto essencial da sua análise: o fato da sua última obra ser sobretudo um tratado com uma finalidade moral, que coloca no centro da sua reflexão o delicado problema do *livre-arbitrio* humano em face do determinismo natural das paixões. Além disso, a questão central que ela levanta não é outra senão a da “paz da alma”, ou seja, da felicidade (JOLIBERT, 2020, p. 62).

Conquanto as paixões, no que se refere ao campo corpóreo, decorram de um funcionamento mecânico do corpo humano, de uma substância extensa que é regida por meio de uma *causalidade eficiente*, isso não basta para as explicar ou as definir, pois é necessário ainda observar a sua *real importância*, a sua utilidade para nós. Isso é discutido, vale lembrar, no artigo 52: “os objetos que movem os nossos sentidos *não provocam* em nós diversas paixões devido a todas as diversidades que existem neles, mas somente devido às *diversas formas* pelas quais *nos podem prejudicar ou beneficiar*, ou então, em geral, ser *importantes*.”⁵⁰⁴. Assim, a alma humana não está como que presa dentro de uma máquina que lhe é totalmente alheia. Por essa razão não há sentido em dizer que a alegria e o amor são sempre bons ou que a tristeza e o ódio são sempre ruins. Não é tão simples. Por esse mesmo motivo Descartes diferencia como as paixões operam *em si mesmas* e no *campo da prática*. Pois é necessário averiguar como nós, enquanto um composto de alma e de corpo lidamos com o objeto disparador das paixões.

Como já mencionado por Kambouchner, quando discutimos em específico as paixões de alegria e tristeza, chamar a paixão de boa ou má “*exprime uma relação entre nós e o objeto; e se o objeto pode ser chamado de causa de nossa paixão, na medida em que sua presença ou sua representação excita em nós esta paixão, ele não pode *determiná-la absolutamente por si mesmo**” (KAMBOUCHNER, 1995a, p. 258, itálico nosso). Para a compreensão das paixões da alma, do tratado que as estuda, é preciso considerar esta relação entre *nós* e os *objetos*, como sustenta Kambouchner, a qual chamamos de *causalidade relacional*. Dado que propor que o *objeto* engendra sempre uma mesma *paixão da alma*, que lhe seria correlata e desencadeada com fundamento em uma *causalidade eficiente*, é atribuir a Descartes um mecanicismo que não encontra respaldo

⁵⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 251, itálico nosso.

na letra de seu texto. Não que Descartes não seja mecanicista no que se refere à física ou mesmo ao funcionamento do corpo humano separado da alma, corpo que nesse caso é pensado estritamente como uma máquina. A questão é que esse corpo se encontra *unido* a uma alma, como consta nesse importante trecho da *Meditação VI*:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio.⁵⁰⁵

A alma não está presente junto ao corpo como um *piloto em seu navio*. Isso é crucial, é uma condição inexorável, para a leitura do *Tratado das paixões*. Do contrário, é possível ler esta obra como se a alma estivesse apartada do corpo e o observasse como um espectador neutro. Em última instância, a alma estaria sempre presa em si mesma, como algo *solipsista*, enquanto um pensamento incapaz de entrar em contato com algo fora de si mesmo. Ora, não é essa a posição cartesiana, por mais que uma leitura apressada de seus argumentos possa dar margem a esta interpretação. Afinal, as *Meditações*, nunca é demais frisar, não terminam na *Meditação V* e é necessário considerar atentamente a *Meditação VI*. De acordo com o já citado por Guenancia, quando discutimos em detalhe o amor e o ódio, as “paixões carregam a marca da alteridade do corpo e, por meio deste corpo, do mundo circundante dentro do qual e não acima do qual nos encontramos.” (GUENANCIA, 1998, p. 241).

Como debatido no capítulo 2, ao abordarmos as paixões de alegria e de tristeza, de amor e de ódio, somente com base na experiência do *impacto* daquilo que é bom ou ruim para nós, na esfera da união da alma e do corpo, apenas a partir da análise de como compreendemos e respondemos a essa *relação*, é que podemos afirmar que uma paixão é adequada ou inadequada. Tal *relação*, sem dúvida, é mais clara e distinta se a alma lida com suas *emoções interiores*, com suas *emoções intelectuais*. Posto que, nesses momentos, a alma se depara com ideias que lhe são apresentadas pelo entendimento, logo, cuja causa, cujo objeto, lhe é conhecido clara e distintamente.

⁵⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 144.

No entanto, pode acontecer, e é este propriamente o tema do *Tratado das paixões*, que a alma encare os fluxos do corpo, do movimento dos espíritos animais sobre a glândula pineal no cérebro, como apresentamos no capítulo 1. Nem sempre a alma *sabe* ou *entende* imediatamente aquilo que é bom para o corpo. Nesse sentido, Descartes propõe, no artigo 138, que “devemos servir-nos da *experiência* e da *razão* para distinguir o bem do mal e conhecer seu *justo valor*, a fim de não tomarmos um pelo outro e não nos entregarmos a nada com excesso.”⁵⁰⁶. Segundo aquilo já mencionado por Guenancia, “é sobre o objeto da paixão e não sobre a própria paixão que a alma se ilude, por falta de conhecer o *justo valor* das coisas.” (GUENANCIA, 1998, p. 237, itálico nosso). A paixão *em si mesma* é boa, mas o seu *objeto* nem sempre é. É com fundamento na *experiência* e na *razão* que a alma pode descobrir se a paixão que a impacta é adequada ou inadequada àquele objeto, como ainda discute Guenancia:

O conhecimento da natureza das coisas e do mérito das pessoas não aniquilarão as paixões que ambos produzem na alma; eles permitirão comparar a força das paixões e a magnitude de seus objetos, e assim darão à alma os meios de regular a primeira por uma *avaliação mais justa* da segunda (GUENANCIA, 1998, p. 241 - 242, itálico nosso).

Mais uma vez: de um lado, há um corpo físico cujas operações são determinadas mecanicamente; de outro lado, há uma alma que é livre e racional. O nosso contato com o objeto pode produzir uma paixão equivocada, errônea, despropositada, dado sermos finitos e nossos corpos apresentarem sentidos, sensações, que não podem perceber a totalidade do real, por conseguinte, eventualmente podem e irão se equivocar, por mais que nossos corpos funcionem o melhor possível. Dessa forma, cabe à alma avaliar apropriadamente o *justo valor* dos objetos que geram as paixões. Tais reações, podem, no que se refere ao corpo, serem todas mecanicamente estabelecidas, ordenadas, porém, a alma é quem deve descobrir se a paixão em exame é mesmo apropriada, improdutiva ou mesmo nociva. Isto é, se a *relação*, a troca, a repercussão do objeto sobre nós, um composto de alma e de corpo, é ou não benéfica.

Portanto, é forçoso admitir e desdobrar as consequências do seguinte argumento que se desenha no tratado sobre as paixões: *não é o objeto em si mesmo que causa a paixão mecanicamente, mas sim a nossa relação com este objeto, o modo como este objeto nos é bom ou ruim enquanto somos um composto de alma e de corpo*. Ou seja, a

⁵⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 276, itálico nosso.

causalidade é *relacional* nas paixões da alma, ela não é nem pode ser simplesmente *mecânica* ou *eficiente*, na medida em que diz respeito à nossa relação singular com as coisas, com o mundo. Por isso podemos ter uma alegria e um amor bem ou mal fundamentados, adequados ou inadequados diante de seu objeto, isto é, podemos apresentar uma paixão que é *justa* ou *injusta*, como Descartes discute na carta a Chanut de 1º de fevereiro de 1647⁵⁰⁷.

Por exemplo, um objeto pode ser valorizado indevidamente e, por isso, disparar uma paixão excessiva, sem lastro na realidade. Tudo em função de termos nos enganado quanto à avaliação da importância deste objeto, acerca da nossa *relação* com ele. Experiências humanas de equívoco, erro, excesso, surgem desse processo. São várias as possibilidades, assim, para que as paixões sejam concretamente vividas como ruins, ao invés de boas. Pois embora *essencialmente* todas sejam boas, é preciso observar como são *efetivamente experienciadas* na prática pelo composto alma-corpo.

Por essa razão, Descartes argumenta, no artigo 144, ser necessário termos atenção ao ponto de vista da *ação humana*, da *experiência*⁵⁰⁸. Ora, aquilo que remete à ação relativa aos objetos das paixões é o *desejo*. Em outras palavras, é necessário ponderar sobre as paixões em função do *desejo* que elas excitam em nós, para que assim seja de fato viável determinar qual a melhor *ação possível* a ser construída tanto pela razão quanto em consonância com a livre vontade da alma. Uma vez que é o *desejo* que se refere a como agimos para obter ou conservar aquilo que queremos, ou para evitar aquilo que nos é ruim. Logo, sua mediação é incontornável para que as paixões se concretizem, seja para que sejam realmente vividas, seja para que compreendamos as condições práticas em que surgem.

Nesse contexto, no artigo 144, Descartes defende “que o erro mais comumente cometido no tocante aos desejos é o de não distinguirmos suficientemente as coisas que dependem inteiramente de nós das que não dependem de modo algum.”⁵⁰⁹. Pois aquilo sobre o que não temos qualquer influência, não pode ser, de acordo com a *razão*, alvo de nosso desejo. Esta premissa aproxima Descartes das *posições estoicas*, para quem é necessário reger os próprios desejos para apenas manifestar aqueles que de fato dependem de nós, por exemplo, como postula Epicteto: “Entre as coisas que existem, há aquelas subordinadas a nós e as não subordinadas a nós (...) se consideras teu apenas

⁵⁰⁷ AT, IV, p. 616.

⁵⁰⁸ Cf. DESCARTES, 1973, p. 279.

⁵⁰⁹ DESCARTES, 1973, p. 279.

aquilo que é teu e o que é estranho como o que é realmente estranho, nada ou ninguém jamais te constrangerá (...); com efeito, nada de prejudicial te atingirá.”⁵¹⁰. Mas, como já mencionado, quando citamos Beyssade (2001, p. 345), Descartes procura afastar-se dos estoicos, como também adverte Gueroult em vários momentos:

É por isso que os elementos estoicos, tão numerosos e tão visíveis, da moral cartesiana, assim como aqueles que são afins ao cristianismo, são introduzidos apenas para satisfazer o ideal de Epicuro. Se é necessário distinguir entre as coisas que dependem de nós e as que não dependem delas e superar estas últimas, é porque assim escapamos das desilusões e dos males que vêm da fortuna; é que assim podemos fazer com que o maior contentamento de nossa vida dependa sempre apenas de nós mesmos e, conseqüentemente, adquirir a bem-aventurança, oposta à felicidade na medida em que esta depende sempre do acaso (felicidade) (GUEROULT, 1953, p. 229).

Conforme apontado no artigo 91, Descartes é enfático na defesa da alegria, do *contentamento*: “com efeito, a alma não recebe nenhum outro fruto de todos os bens que possui; e, enquanto não extrai deles nenhuma alegria, pode-se dizer que não os desfruta mais do que se não os possuísse de modo algum.”⁵¹¹. Desse modo, a moral cartesiana no *Tratado das paixões* volta-se para o prazer, a alegria, para como podemos alcançar o *contentamento* sem abrir mão do corpo, uma vez que somos um composto dos dois, da alma e do corpo. Por isso seus argumentos não se fundamentam em uma atitude ascética diante da corporeidade ou da vida, como ainda enfatiza Renault:

Apesar dos pontos em comum entre a teoria cartesiana e o estoicismo, Descartes propõe uma teoria das paixões cuja inspiração não só é oposta à do estoicismo, como também não tem medida comum com a concepção peripatética, pois a concepção cartesiana implica uma total reabilitação das paixões, tanto do ponto de vista da virtude como do ponto de vista da felicidade humana, duplo aspecto bem expresso pelo título do último artigo das *Paixões da Alma*: “Que é só delas [paixões] que depende todo o bem e todo o mal desta vida” (RENAULT, 2003, p. 297).

Não obstante, é verdade também que Descartes parece acompanhar muitas das posições do estoicismo, como dá prova o artigo 147, no qual sustenta que “nosso bem e nosso mal dependem principalmente das *emoções interiores* que são excitadas na alma apenas pela própria alma, no que diferem dessas paixões, que dependem sempre de algum

⁵¹⁰ EPICTETO, 2021, p.15.

⁵¹¹ DESCARTES, 1973, p. 262.

movimento dos espíritos.”⁵¹². Como apresentado anteriormente, a exemplo do que discutimos sobre a *alegria* e a *tristeza intelectuais*, nos artigos 91⁵¹³ e o 92⁵¹⁴, as *emoções interiores* da alma são causadas pela própria atividade dela, no exercício de sua livre vontade e intelecto. São *emoções intelectuais* cujo objeto não é físico, ainda que em algum momento o tenha sido. De qualquer maneira, a posição cartesiana é contundente: o bem e o mal do ser humano dependem sobretudo dessas *emoções interiores*. E, nesse ponto, a proximidade com o estoicismo é patente. Mas o exemplo na sequência do artigo 147 vai em direção oposta à dos estoicos:

E quando lemos aventuras *estranhas* num livro, ou quando as vemos representadas num *teatro*, isso excita às vezes em nós a tristeza, outras vezes a alegria, ou o amor, ou o ódio, e geralmente todas as paixões, segundo a diversidade dos objetos que se oferecem à nossa *imaginação*; mas com isso temos *prazer* de senti-las erguerem-se em nós, e esse prazer é uma *alegria intelectual* que pode tanto nascer da tristeza como de todas as outras paixões⁵¹⁵

Descartes evoca a *imaginação*, o prazer de seu exercício. É verdade, se trata de uma *alegria do pensamento*, visto que a *imaginação* é uma atividade deste. Mas, como vimos ao analisar o artigo 91, a *imaginação* “não deixa de provocar incontinenti alguma impressão no cérebro, da qual se segue o movimento dos espíritos que excita a paixão da alegria.”⁵¹⁶. Dessa forma, Descartes não defende no penúltimo artigo da segunda parte do *Tratado das paixões* uma posição que nega o corpo. O manejo das *emoções interiores* da alma, pelo contrário, inclui o corpo devido ao papel da *imaginação*. *Imaginação*, inclusive, que está articulada à união da alma e do corpo. Logo, o que Descartes procura estabelecer no artigo 147 é uma fonte de prazer que esteja sob o nosso controle, no caso, podemos até considerar que ele chega a esboçar, a despeito de não a desenvolver, uma proposta *estética*. E é nessa direção que se encerra a segunda parte do *Tratado das paixões*, com o artigo 148, no qual Descartes salienta “que essas *emoções interiores* nos tocam mais de perto e têm, por conseguinte, muito mais poder sobre nós do que as paixões que se encontram com elas, e das quais diferem.”⁵¹⁷.

⁵¹² Cf. Ibid., p. 281.

⁵¹³ Cf. DESCARTES, 1973, p. 262.

⁵¹⁴ Cf. DESCARTES, 1973, p. 262.

⁵¹⁵ DESCARTES, 1973, p. 28, itálico nosso.

⁵¹⁶ Cf. Ibid., p. 262.

⁵¹⁷ Cf. Ibid., p. 281.

Não que o argumento central dos dois últimos artigos da segunda parte do tratado recuse as reivindicações estoicas, como a de descobrir aquilo que depende e aquilo que não depende de nós, como sugere Epicteto. Porém, Descartes integra e articula essa exigência estoica ao seu sistema, o que a reconfigura e muda de sentido: a atitude tipicamente estoica pode então vir a ser também hedonista, quase epicurista no exemplo do teatro e da literatura.

Vale destacar que Descartes combina elementos distintos da tradição em filosofia em sua posição sobre a moral, como apontamos ao debater a sua carta a Elisabeth em 18 de agosto de 1645⁵¹⁸, no capítulo 1. Como ainda enfatiza Alquié: “Eis porque os seus conselhos coincidem muitas vezes com preceitos extraídos de diversos sistemas; assim, o estoicismo, o epicurismo e o desejo técnico de dominar o mundo fundem-se frequentemente neles.” (ALQUIÉ, 1987, p. 46). Enfim, para Descartes o prazer é importante, bem como o corpo não é recusado, visto que a alma e o corpo se encontram em união. Nas palavras de Guenancia, em *Lire Descartes*:

(...) quanto mais a alma se comove, mais ela se sente livre; e quanto mais livre ela se sente, mais ela se comove. A alma se alegra em ser tocada, tem prazer em sentir as paixões que nela se excitam; e quando ela sabe disso, ela não mais considera os objetos ocasionais de suas paixões como se fossem suas verdadeiras causas. Ela os *desrealiza* e assim adota naturalmente a atitude do *espectador no teatro*. A paixão não constitui o sentido do objeto, mas uma forma própria e interior da alma de reagir à ação de certos objetos. Daí a possibilidade [da alma] de ser movida menos pelo objeto do que pelo fato de ser tocada de diversas maneiras pelos objetos (GUENANCIA, 2000, p. 254, itálico nosso).

No artigo 147 e 148 a alma percebe que aquilo que ela sente nas paixões pode ser provocado por ela mesma, a partir dos diversos modos de seu pensamento. Pois a alma consegue dissociar o *feito do objeto* do *objeto em si mesmo*. Como comentamos antes, se a causa da *paixão da alma*, referente ao corpo, não é propriamente o objeto enquanto *causa eficiente*, mas sim a *relação* que temos com este objeto, então a alma pode paulatinamente perceber, compreender, as diversas relações que lhe dão prazer, as diferentes maneiras pelas quais ela se emociona diante dos objetos. Ainda de acordo com Thibaut Gress, em *Descartes - Admiration et sensibilité*, essa posição cartesiana remete ao campo da estética, embora não na mesma acepção que o termo receberá nos séculos

⁵¹⁸ Cf. DESCARTES, 1973, p. 321 - 322.

seguintes, e, além disso, segundo ele, a argumentação de Descartes sobre o *prazer da alma* também emerge como bastante reveladora dos últimos desdobramentos de sua filosofia:

Não há, portanto, estética no sentido forte – no sentido que Baumgarten e Kant a entendem – em Descartes, o que de forma alguma proíbe que se aprofunde o significado que esta relação sensível com o objeto pode assumir. Esta relação pode estar acompanhada de um prazer concebido como a representação de um certo contentamento, de um certo gozo. Todavia, e isso é essencial, Descartes faz do prazer não uma afecção da alma por meio do objeto, mas uma afecção da alma por meio dela mesma, de sorte que, no fenômeno do prazer, não é o mundo sensível que vem diretamente afetar a alma, é, ao contrário, a alma que, *na ocasião em que encontra o objeto*, afeta a si mesma, interditando dessa forma toda a autonomia da sensibilidade, visto que a alma só experimenta qualquer prazer em virtude do que, nela, é despertado (lembança, pensamento, expectativa) pelo objeto. Isto não deve, no entanto, ocultar o que nos parece constituir a originalidade da estética cartesiana, a saber, a construção do prazer como finalidade da relação com o objeto. É a isso que chamamos de “estética da *delectatio*” [ou estética do deleite, do prazer], ou seja, essa apreensão do objeto na medida em que a alma representa para si mesma uma possibilidade de prazer (GRESS, 2013b, p. 156 - 157).

Em outros termos, a alma pode entender quais são os tipos de *emoções interiores* que lhe fazem bem, quais os modos de se relacionar com as coisas que lhe evocam mais prazer, *contentamento*, por exemplo: a aventura de um livro de ficção ou alguma estimulação pictórica, como em uma pintura ou no circo; e assim sucessivamente. Todas essas possibilidades, de prazer artístico ou estético, são plenamente pensáveis em termos cartesianos, como assinalam Guenancia e Gress, pois a alma não é avessa à emoção ou ao usufruto daquilo que lhe é prazeroso. Dessa maneira, a seguir, no último tópico deste capítulo, analisaremos como o *eu pensante*, que lida com a experiência da união da alma e do corpo e não propriamente com aquilo que conhece clara e distintamente, pode se valer do *desejo* em articulação ao *habito* e à *generosidade* para lidar com suas *paixões*.

7.3 – A reorganização das *paixões da alma: o hábito, o desejo e a generosidade*

Diante de tudo o que discutimos até aqui, qual seria a melhor maneira de lidar com as paixões, na prática e não apenas em abstrato, tomadas em *si mesmas*? Na medida em que a relação da alma com o corpo é incontornável para o *eu pensante* que se vê unido ao corpo? Nos parece que a resposta exige a adequada consideração acerca da paixão do *desejo*, posto que desta depende o planejamento e a execução, por parte do *eu pensante* que constata a sua união com um corpo mecânico, do que as outras paixões apontam como bom ou ruim. Desejo que é, nessa acepção, um polo operativo das outras paixões e voltado para auxiliar na construção da melhor ação possível por parte do *eu*, que se reconhece um composto de alma e de corpo, para obtermos o que é *conveniente*, ou melhor, que é orientado para aquilo que a partir da nossa relação com as coisas nos surge como importante.

Este desejo, por sua vez, deve ser guiado pela *generosidade*, pois ela enquanto modalidade da *admiração*, é uma paixão também intelectual, direcionada para a melhor ação possível a ser construída pelo uso da nossa livre vontade a partir do que é também apontado como o melhor ou o mais adequado pelo entendimento. Dessa forma, como destaca Shapiro, em *The structure of The Passions of the Soul and The Soul-Body-Union*, podemos levar a cabo a importante tarefa de mediar, de regular as paixões:

A tarefa de regular as paixões torna-se assim a de integrar os bens da mente e do corpo. A imagem que Descartes parece estar pintando é esta: *temos certas paixões por natureza e, por essa natureza, essas paixões servem ao nosso bem-estar físico. Mas, ocasionalmente, essas paixões são equivocadas e, por causa de sua equivocidade, falham em seu propósito. Para regular nossas paixões, precisamos não apenas garantir o bem-estar físico - sentirmos as coisas na proporção de como elas realmente são importantes para nós. Também precisamos regulá-las de acordo com nossa capacidade de formar e perseguir fins* (SHAPIRO, 2003b, p. 57, itálico nosso).

Ora, quem *forma e persegue fins*? O *eu pensante*, uma das substâncias do composto alma-corpo. Contudo, este *eu* não pode agir sem considerar o corpo ao qual está unido. Desse modo, não apenas o *eu* deve garantir o *bem-estar físico*, em outros termos, sobreviver. Pois há ainda a equivocidade das paixões, a possibilidade delas serem inadequadas ou excessivas, torna-se então necessário que procuremos as regular, ou seja, surge a necessidade de pensarmos um meio pelo qual seja viável remediar seus

problemas, embora todas as paixões sejam boas. É esta a tarefa do *desejo generoso*, que surge do encontro do desejo com a generosidade, isto é: *do objetivo de não apenas perseguirmos aquilo que proporciona um bem-estar físico ao sujeito, mas igualmente integrarmos essas exigências do corpo àquilo que for racionalmente escolhido como um caminho de vida adequado.*

Afinal, nossas escolhas interferem no nosso contentamento, contribuem para atrapalhar a nossa beatitude e para que consideremos de modo justo ou injusto as paixões. Não é possível pensar as indicações éticas cartesianas no *Tratado das paixões* como exclusivamente ligadas ao intelecto ou ao físico, à alma ou ao corpo, na medida em que: se de um lado existem as demandas do corpo, de sua conservação física enquanto uma máquina; do outro há os fins que a alma por sua livre vontade estabelece para si mesma. Em outros termos, o *Tratado das paixões* precisa dar conta de um grande desafio: como as necessidades do corpo e as escolhas da alma podem se reunir em um mesmo *substrato*, o *eu* do composto alma-corpo? Nos parece, então, um erro crasso reduzir todo o esforço argumentativo de Descartes nessa obra, relativamente ao campo da vida prática, da união da alma e do corpo, a preceitos ligados apenas ao melhor manejo de uma *máquina corporal* ou ao exercício de uma *alma livre abstrata e apartada do mundo.*

A ideia de um *desejo generoso*, justamente, opera em um sentido inverso disso, da separação radical da alma e do corpo. Pois trata da combinação de duas paixões, do desejo e da generosidade, que surge da necessidade de agirmos para *nos satisfazermos*, algo que remete tanto ao corpo, em suas necessidades *materiais*, quanto à alma, que *pondera e decide* sobre suas ações. Assim, a descrição psicofísica presente no tratado, quanto aos mecanismos do corpo, não esgota a compreensão e a experiência das paixões. Não nos parece, portanto, simplesmente concebível, coerente e justificável, dissociar a *generosidade* e o *desejo* na experiência humana, da união da alma e do corpo, que é pensada por Descartes em sua última obra. Como o filósofo ainda indica no artigo 156, os generosos “são inteiramente senhores de suas paixões, particularmente dos *desejos*, do ciúme e da inveja, porque não há coisa cuja aquisição não dependa deles que julguem valer bastante para ser muito desejada.”⁵¹⁹. Não há meios para a *generosidade*, o *eu* que se depara com a união da alma e do corpo, no uso de sua livre vontade e entendimento, regular as outras paixões se não existir a interferência também no *desejo* por elas

⁵¹⁹ DESCARTES, 1973, p. 287, itálico nosso.

suscitado e a elas associado, porque é por meio do desejo que as paixões se concretizam, são excessivas ou não.

Mais ainda, a generosidade depende, enquanto tal, de ligar-se a um desejo em específico do *eu* que assume a sua condição de ser um composto alma-corpo, no caso, depende de ser associada a um desejo relativo à admiração e à estima, que se torna *habitual*. Como é discutido no artigo 161, a generosidade pode ser adquirida pelo *hábito*, visto que “o que chamamos comumente virtudes são *hábitos* da alma que a dispõem a certos pensamentos, de modo que são diferentes destes pensamentos, mas podem produzi-los e reciprocamente serem por eles produzidas.”⁵²⁰. Pois é por meio do *hábito* que mesmo uma alma pouco ou nada generosa pode mesmo assim vir a adquirir a generosidade, desde que exista o firme *desejo*, por parte desse *eu* que encara a união da alma e do corpo em sua experiência humana, de que a estima se desdobre em generosidade.

Esse esforço, do *eu pensante* que constata a sua união com um corpo, a ser exercido a partir do *hábito*, aliás, desempenha papel central no processo de reorganização das paixões da alma, não só no caso da generosidade. Como destaca Cottingham sobre o *hábito*, em *A filosofia de Descartes*: “O melhor que temos a fazer será indagar os fenômenos corpóreos que originam as nossas paixões e esperar que tal indagação nos permita desenvolver *técnicas indiretas para as controlar*.” (COTTINGHAM, 1986, p. 212, *itálico nosso*). O *hábito*, assim, como já discutimos, emerge como uma *técnica*, um instrumento, à disposição das escolhas ou planos do *eu pensante* do *composto alma-corpo*. Ponto essencial para que, conseqüentemente, a generosidade possa de fato ser um *remédio* para os excessos passionais, nos termos do artigo 156⁵²¹, como já mencionamos.

No entanto, o papel dessa regulação da generosidade, que se vale do *hábito*, não implica na anulação do corpo. Como nos lembra Beyssade: “O problema, portanto, não é substituir uma forma de afetividade por outra, mas esclarecer e regular da melhor maneira possível a sua convivência.” (BEYSSADE, 2001, p. 346). Nesse quadro, a ligação da generosidade com as diversas paixões mostra-se menos como um *domínio absoluto* delas e mais como uma *regulação de suas atividades*, como ainda Shapiro igualmente enfatiza (Cf. SHAPIRO, 2003b, p. 57). Mas se, por um lado, o *hábito* é uma ferramenta importante para a construção de um *desejo generoso*, isto é, de um *desejo* que viabilize a experiência de uma vida passional equilibrada para o *eu pensante* que se vê intimamente unido a um corpo, ao ser concernente a um projeto estabelecido pela vontade no melhor uso, atento,

⁵²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 289, *itálico nosso*.

⁵²¹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 287.

do intelecto; por outro lado, o *hábito* também é algo que pode ser um obstáculo nesse caminho, como afirma Guenancia ao discutir o poder da alma sobre suas paixões:

A essência desse poder consiste em uma espécie de trabalho da alma sobre suas representações, visando estabelecer associações diferentes daquelas formadas pela *natureza* ou *hábito* para assim conseguir *dissociar as paixões dos movimentos que as causam*. A liberdade da alma nada mais é do que esta possibilidade de *instituir outras conexões* e, conseqüentemente, *outras ações* além daquelas a que o corpo a dispõe, por *instituição da natureza* ou *por hábito* (GUENANCIA, 2000, p. 250 - 251, itálico nosso).

Cumprido frisar que o *hábito* é a *técnica* a auxiliar nesse processo de *dissociação* das paixões dos *movimentos* que as causam a partir daquilo instituído pela *natureza*, isto é, pela criação de Deus⁵²². Uma vez que, como destaca Descartes, no artigo 50⁵²³, o *hábito* é uma categoria que descreve como a alma pode reorganizar as disposições corpóreas. Na medida em que ele influencia, voluntaria ou inadvertidamente, os arranjos entre os estados da alma e o movimento dos espíritos. Isto é, o *hábito* pode ajudar a reorganizar as paixões por ser também parte do *problema*, das conseqüências da união da alma e do corpo. Pois, conforme citamos ao debater o artigo 136, a ligação entre a alma e o corpo é de tal tipo “que, quando se uniu uma vez qualquer ação corporal com algum pensamento, nenhum dos dois torna a apresentar-se a nós sem que o outro também esteja presente, e que não são sempre as mesmas ações que unimos aos mesmos pensamentos.”⁵²⁴.

Dessa forma, as *ligações* entre as *paixões* e os *movimentos dos espíritos* não são apenas estritamente relativas ao que a natureza primeiro nos concedeu, mas também são adquiridas, *habituais*. Motivo pelo qual devem ser o alvo da intervenção do *eu pensante* que se depara com a sua união com o corpo. Um exemplo, o qual já debatemos, mas que é importante retomar, dessa possibilidade de *remodelação das associações* é descrito por Descartes na carta a Chanut de 6 de junho de 1647⁵²⁵, na qual ele confia uma *experiência pessoal* que comprova na *prática* como opera a *técnica do hábito*: a sua misteriosa predileção por mulheres estrábicas cuja origem remontava a uma garota vesga de sua infância de quem ele gostava. Descartes confia a Chanut que esta característica, razoavelmente incomum, continuou a ser atraente para ele depois, quando

⁵²² Cf. DESCARTES, 1973, p. 144 (como discutido na proposta da união da alma e do corpo da *Meditação VI*).

⁵²³ Cf. DESCARTES, 1973, p. 247.

⁵²⁴ DESCARTES, 1973, p. 275.

⁵²⁵ AT, V, p. 57.

adulto, mas que ao ser percebida, após ele tomar *conhecimento* dessa *ligação adquirida e habitual*, ter conseguido *deixar de sentir esta atração*. Isto é, Descartes conta ter deixado de gostar de moças que apresentavam um dado traço físico específico, serem vesgas, após *tomar consciência* do mecanismo implicado neste processo, da associação entre tal aspecto, os olhos tortos, e a paixão amorosa que era nele disparada diante de novas mulheres com essa mesma configuração corporal.

Com base no *Tratado das paixões*, Descartes muito provavelmente agiu conforme o descrito no artigo 45, em que ele aponta que mesmo sem o poder de bloquear ou alterar instantaneamente as correlações entre determinados movimentos do corpo com certos estados da alma, as paixões podem ser transformadas “indiretamente, pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar.”⁵²⁶. Isso pode ser feito por meio da *atenção* às representações que são contrárias aos estados da alma que desejamos modificar⁵²⁷.

A *técnica do hábito* se caracteriza justamente por esse procedimento. Por ele viabilizar que refaçamos as ligações entre as paixões que queremos mudar, ou substituir, e o movimento dos espíritos animais às quais estão associadas. E tal processo pode se dar tanto gradualmente como também de maneira veloz. Um exemplo dessa última possibilidade, nos termos do artigo 50, pode ser encontrado quando nos deparamos com uma sujeira em nosso alimento, visão cujo impacto dispara em nós um asco tão grande que podemos não “mais ver esse alimento exceto com horror, ao passo que até então o comíamos com prazer.”⁵²⁸. Em outras palavras, as representações dos estados da alma, como as de amor ou tristeza, antes ligadas a um objeto, por exemplo, podem rapidamente serem trocadas por outras, como as de ódio ou de admiração, a depender daquilo que for suscitado na alma voluntária ou naturalmente. Pois a *técnica do hábito* somente pode *reorganizar as paixões* pelo fato dessas associações habituais também serem *naturais*. Em outros termos, o hábito se vale da natureza, não a anula ou suprime, mas sim a remodela ou reconfigura, quer por uma decisão da vontade, quer sem que tenhamos controle sobre estas modificações.

Como mencionado, por exemplo, por Rigaiill, “não poderei deixar de ter medo e de me representar a fuga como um bem. O que pode a alma então? Ela pode agir dentro dos limites permitidos pela natureza e pelo hábito.” (RIGAILL, 2008, p. 139). O hábito,

⁵²⁶ DESCARTES, 1973, p. 244.

⁵²⁷ Cf. DESCARTES, 1973, p. 244.

⁵²⁸ DESCARTES, 1973, p. 247.

portanto, pode até ser visto como um modo de dominarmos a nossa natureza, mas apenas na medida em que nos apropriamos dela e não por sua eliminação pura e simples. É preciso retomar igualmente aqui o comentário de Rodis-Lewis, para quem o argumento, na carta a Chanut sobre o amor juvenil de Descartes, é essencial, uma vez que demonstra que o mecanismo do funcionamento do corpo não implica na determinação da *experiência humana*. Pelo contrário, o mecanicismo envolvido no hábito descrito por Descartes nessa carta a Chanut, nas ligações corporais que se tornam habituais, é justamente aquilo que permite ao homem ser livre, em síntese, “o homem, graças à compreensão do mecanismo, não é mais escravizado.” (RODIS-LEWIS, 1998, p. 72). A dissolução da ligação mecânica de um *estado da alma* com um certo *movimento dos espíritos* é precisamente o *uso livre* do mecanismo envolvido nesta associação, que só se tornou exequível por meio do *hábito* enquanto um recurso, uma *técnica* de manejo das paixões.

Logo, se o hábito pode ajudar na reorganização das paixões, voluntariamente, quando utilizado pelo *eu pensante* que reconhece a sua união com o corpo, é pelo simples fato de que ele *naturalmente* já produz este efeito. Ou seja, o hábito já funciona em nós, ele é um *modus operandi* que também foi *instituído pela natureza* no composto alma-corpo, quer tenhamos percebido os seus efeitos ou os ignorado. Quando Descartes propõe então que nos apropriemos dele enquanto uma *técnica*, ele apenas amplia o escopo de suas posições em outra áreas, como na ciência do claro e distinto, ou seja, ele tão somente dá prosseguimento ao seu projeto de *domínio da natureza*, já conhecido e desenvolvido ao longo de toda a sua obra.

Novamente, como enfatiza Rodis-Lewis, em *Descartes - Initiation à sa philosophie*: “Esse *domínio* de nossa *própria natureza*, na medida em que ela é composta de uma alma e de um corpo, é o objetivo do *Tratado das Paixões*.” (RODIS-LEWIS, 1964a, p. 104, itálico nosso). Não poderia ser diferente, pois Descartes se levanta, como no artigo 48, contra a possibilidade da alma ser dominada por suas paixões, ainda que todas sejam boas e *instituídas pela natureza*⁵²⁹. Como, mais uma vez, comenta Gueroult, entender a instituição da natureza estabelecida pela causalidade divina é, na verdade, trabalhar para a “*submissão da natureza à minha vontade*, capaz, graças à *ciência*, de *modificá-la* e de me tornar *mestre e possuidor dela* (GUEROULT, 2016, p. 707, itálico nosso).

⁵²⁹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 246.

Dessa forma, o hábito é uma categoria imprescindível para pensarmos o *desejo generoso*: seja por surgir enquanto uma técnica de reorganização das paixões; seja por emergir enquanto parte do que deve ser alterado em nós mesmos, isto é, enquanto alvo das mudanças e das ações que o *eu pensante* tenta promover em sua união com o corpo. Não obstante, é importante também não esquecer que o hábito ainda pode ser *da alma*, não só relativo, assim, à ordem física e mecânica do corpo, um *hábito do corpo*, como dá exemplo o *hábito na generosidade*. Nessa direção, como destaca Kambouchner:

Mas do fato de que esta alma unida ao corpo pode ser afetada por si mesma, e não apenas pelo corpo ao qual está unida, segue-se que sua condição é dupla; e essa duplicidade não pode deixar de ser constitutiva da experiência do generoso, como sem dúvida o é da *experientia* cartesiana em geral. Tudo o que o generoso pode viver e fazer, na medida em que se engaja no mundo e se confronta com ele, destina-se, em princípio, a reconduzi-lo a uma única experiência maior e sempre renovada, que é a da própria liberdade, ou da plenitude de sua boa vontade (KAMBOUCHNER, 1995b, p. 315 - 316).

É por meio da generosidade que exercemos aquilo pelo que realmente podemos nos estimar, como lembra o artigo 153, que é o melhor uso da nossa livre vontade ao julgar de acordo com o entendimento⁵³⁰. A generosidade desempenha o papel de mediadora, de remédio, para os excessos ou para os problemas das paixões por ter como escopo apenas o pensamento, conforme apontado por Renault ao apresentarmos a admiração, pois é pelo fato de que nem todas as paixões “se referem ao bem ou ao mal, mas uma delas se refere ao *excepcional*, é princípio de medida dos bens e dos males que as outras apreendem. Este é, a nosso ver, o sentido de levar em conta a admiração na enumeração cartesiana das paixões primitivas.” (RENAULT, 2003, p. 261, itálico nosso).

A *generosidade* é uma espécie de *admiração*, consoante o artigo 53⁵³¹, desse modo, a generosidade, enquanto admiração, não versa direta ou imediatamente sobre o bem e o mal dos objetos. Essa informação, sobre o bem e o mal, é ou será fornecida pelas outras paixões. A *generosidade* volta-se, isso sim, para algo que nos chama a atenção, nos deixa admirados. É a paixão que aponta também o motivo pelo qual devemos verdadeiramente nos estimar, nos valorizar, bem como aos outros também, conforme já discutido no artigo 83, sobre a amizade⁵³². E esse motivo é, como mencionado, o exercício

⁵³⁰ Cf. DESCARTES, 1973, p. 286.

⁵³¹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 252.

⁵³² Cf. DESCARTES, 1973, p. 259.

da nossa livre vontade ao julgarmos do melhor modo possível, com atenção, conforme o intelecto.

Nessa perspectiva, nos parece que a categoria de *generosidade* exige, em um sentido radical de *necessidade*, que a generosidade implique esse papel de *remédio das outras paixões* por parte do *eu pensante* que lida com a sua união com o corpo, se vier a existir em nós, enquanto tal, ou após ter sido por nós adquirida, via *hábito*. Visto que, caso contrário, sua própria existência como generosidade passaria a ser ameaçada pela pressão, pelo impacto, das outras paixões que se referem principalmente a objetos estranhos à alma, logo, não necessariamente ao melhor uso da vontade atenta e consoante o intelecto.

Mesmo a admiração, da qual a generosidade é derivada, não tem por escopo e alvo esse mesmo *fim*, pois a primeira remete àquilo que nos instiga e intriga, por conseguinte, não necessariamente se refere ao melhor uso da vontade, como a segunda. E no caso da estima, o ponto é idêntico, ela não se define por se voltar para aquilo pelo que verdadeiramente temos de nos estimar, que é o melhor uso possível da vontade. A influência das demais paixões, ainda que estas sejam a admiração e a estima, assim, pode turvar o pensamento ao inclinar à alma a ações nocivas, excessivas, até o ponto extremo em que a alma é reduzida a uma mera vassala de suas paixões, como descreve o artigo 48⁵³³.

Diante disso tudo, defendemos aqui que a associação entre a generosidade e o desejo, bem como a utilização do hábito como uma técnica para o manejo das paixões pela generosidade, é consequência da própria *definição* do conceito de generosidade, das suas características intrínsecas. Pois, apenas dessa forma torna-se viável evitar que a alma seja simples *escrava* de suas paixões. E, em última instância, evitar isso é uma condição de possibilidade para que a generosidade exista, uma vez que é impossível que nos estimemos pelo melhor uso de nossa vontade e intelecto se a alma estiver perturbada por suas paixões.

Ademais, é impossível à generosidade intervir nas paixões, ser seu *remédio*, sem a sua ligação com o desejo, que é, como discutimos, o polo operativo das paixões, que engendra as ações concernentes àquilo que as outras paixões apontam como necessário ou bom. E, por seu turno, para efetivamente alterar o *movimento dos espíritos* implicado nas paixões a serem moduladas, é incontornável o recurso ao hábito. Uma vez que a alma

⁵³³ Cf. DESCARTES, 1973, p. 246.

não consegue mudar o curso dos *espíritos animais* somente por meio do uso estrito do pensamento. Consoante o que discutimos no artigo 46, o *eu pensante* que se vê unido a um corpo pode interferir nas associações entre um dado estado da alma e um movimento físico corporal só por vias indiretas: “O máximo que pode fazer a vontade, enquanto essa emoção está em vigor, é não consentir em seus efeitos e reter muitos dos movimentos aos quais ela dispõe o corpo.”⁵³⁴. Ora, o *meio indireto* por excelência segundo o qual a melhor ação possível pode se concretizar, após ter sido construída pelo uso da vontade e do intelecto na generosidade, é justamente a técnica do hábito, como foi extensamente discutido nesta dissertação. É somente a partir da mobilização da técnica do hábito que a generosidade pode controlar as paixões e finalmente engendrar aquilo que a define, como indicado no artigo 153, isto é, uma ação virtuosa⁵³⁵.

Ao decidir agir virtuosamente, com base na generosidade, a pessoa que se depara com suas paixões, por ser um composto alma-corpo, necessita de um *meio* para implementar aquilo que ela concebeu como sendo a *melhor ação possível*. É insuficiente que ela simplesmente *saiba* o que é a *melhor ação*, pois ela precisa também *agir*. E a implementação dessa atitude requer mais do que o intelecto, apesar do pensamento sozinho ainda poder suspender, em última instância, o curso de uma ação contrária à vontade. Nesse sentido, é exigido ao *eu pensante* unido a um corpo físico que empregue sua *engenhosidade*, sua *inventividade prática* (Cf. KAMBOUCHNER, 1999, p. 121), para mobilizar o *hábito*, enquanto uma técnica a seu serviço, e promover novas ligações entre as suas paixões e os movimentos do corpo. E essa possibilidade de intervenção, remediação, controle, enfim, é o que enseja a construção de uma *segunda natureza*, não necessariamente contrária à *primeira*, com base na *reorganização das paixões*⁵³⁶. Por sua vez, isso depende ainda da ponderação acerca do que a *imaginação* oferece ao *eu pensante* do composto alma-corpo. Nas palavras de Guenancia:

A imaginação cartesiana tem uma função de representação pela qual se diferencia do entendimento que visa conhecer. Não se limita a reproduzir objetos percebidos pela primeira vez ou a fabricar ficções com pedaços da realidade. Seria antes uma forma de presença de objetos na mente graças a um processo de figuração que permite que

⁵³⁴ DESCARTES, 1973, p. 245.

⁵³⁵ Cf. DESCARTES, 1973, p. 286.

⁵³⁶ Cf. RODIS-LEWIS, 1964a, p. 104; ALQUIÉ, 1980, p. 131; TEIXEIRA, 1990, p. 176; GUEROULT, 2016, p. 707; COTTINGHAM, 1986, p. 212; KAMBOUCHNER, 1995b, p. 315 - 316; KAMBOUCHNER, 1999, p. 121; KOLESNIK-ANTOINE e DRIEUX, 1998, p. 122; GUENANCIA, 2000, p. 250 - 251; GUENANCIA, 2006, p. 75; BEYSSADE, 2001, p. 346; SHAPIRO, 2003a, p. 227 - 228; RENAULT, 2003, p. 261; RIGAILL, 2008, p. 139.

esses objetos sejam considerados não como objetos reais, mas como objetos de laboratório ou objetos da experiência mental (...). O termo cartesiano *ingenium* designaria melhor, comparado ao de imaginação, esse poder da mente de transformar o real em possível e de dá-lo a si mesmo no modo de representação (GUENANCIA, 2006, p. 75).

O motivo pelo qual Guenancia pode argumentar por uma posição como essa deriva do que ele entende acontecer entre a alma e o corpo, no caso, que: “A paixão não nos priva do nosso livre arbítrio, somente Deus poderia fazê-lo; ela o contorna, deve ser dito, para atingir a imaginação.” (GUENANCIA, 1998, p. 267). Parece ser mesmo esse o preciso sentido, por exemplo, da *imagem do teatro* que Descartes mobiliza no artigo 147⁵³⁷. Dado que dessas *imagens, representações do corpo*, dependeria toda a nossa *felicidade*, nos termos do artigo 148, em que ele argumenta “que essas emoções interiores nos tocam mais de perto e têm, por conseguinte, muito mais poder sobre nós do que as paixões que se encontram com elas, e das quais diferem.”⁵³⁸.

Ora, esse poder das *emoções interiores* não advém do *eu pensante* unido ao corpo se fechar sobre si mesmo. O que vimos a respeito dos desdobramentos da generosidade na amizade mesmo o atestam. O *eu* do *Tratado das paixões* não é solipsista e nem nega o corpo, a busca por uma vida em que usufrua das suas paixões. A questão em curso é outra, conforme o artigo 91 revela, nos termos daquilo que a *imaginação* proporciona ao não deixar “de provocar incontinenti alguma impressão no cérebro, da qual se segue o movimento dos espíritos que excita a paixão da alegria.”⁵³⁹.

Os fluxos sensíveis, as paixões da alma, são percebidos pelo *eu pensante* através da imaginação, como se fossem uma *imagem do corpo*, cuja causa pode vir a ser conhecida até o ponto de se tornarem verdadeiras *emoções intelectuais*, como debatemos ao longo dos artigos 91⁵⁴⁰ e o 92⁵⁴¹. Dessa forma, não somente a *imaginação* oferece uma imagem visual, mas também acústica, tátil, olfativa, enfim, da ordem da sensibilidade humana. Ao *conhecer* tais *movimentos corpóreos* é que o *eu pensante* se depara com sua união com um corpo mecânico. E esse saber da imaginação é, assim, o campo mesmo do exercício da generosidade no que se refere à união da alma e do corpo, pois é o meio pelo qual a luz natural pode reconhecer alguma veracidade acerca das representações de seu corpo. Cumpre lembrar, que tais representações precisam ser pensadas não enquanto

⁵³⁷ Cf. DESCARTES, 1973, p. 281.

⁵³⁸ DESCARTES, 1973, p. 281.

⁵³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 262.

⁵⁴⁰ Cf. DESCARTES, 1973, p. 262.

⁵⁴¹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 262.

meras sensações do corpo, mas sim como paixões da alma propriamente ditas, cujos efeitos não se conhece outra causa próxima que não seja a alma mesma, nos termos do artigo 25⁵⁴², e como ainda detalhamos que Descartes faz ao cunhar o conceito de paixões da alma ao longo da correspondência com Elisabeth.

Dessa maneira, é por meio do conhecimento da imaginação que a generosidade pode fazer o melhor uso da vontade, procurar intervir no que engendra o impacto do corpo sobre a alma, ser o remédio das paixões. Novamente, não de maneira direta, mas sim indireta, ao mobilizar o hábito enquanto uma técnica, que, como discutido, pode reverter, dissolver, rearranjar as associações entre os estados mentais e as reações físicas, a exemplo do que Descartes narra ter feito ao descobrir o motivo de sua predileção amorosa por mulheres vesgas.

Por fim, o *eu pensante* unido a um corpo pode regular seu desejo de uma maneira livre, porém sem desconsideração pelo corpo ao qual se encontra intimamente ligado, o que é descrito no artigo 144, como “a principal utilidade da Moral.”⁵⁴³. Portanto, Descartes concebe um meio, a *técnica do hábito*, um alvo, o *desejo*, e quem pode executar estas decisões sobre a *melhor ação possível*, no caso, o *eu pensante* que se vê unido a um corpo e pauta seu pensamento pela *generosidade*. Meio, alvo e sujeitos de uma *ação* que não é mais meramente *provisória*, como no *Discurso do método*, mas sim perfazem uma *ação técnica*, ou *metódica*, caso se prefira este termo àquele, de lidar com as *paixões* na experiência concreta de cada um de nós.

A dificuldade de entender toda esta arquitetura conceitual talvez resida na pouca atenção que a fortuna crítica deu à categoria de hábito. Uma vez que, por exemplo, ele é um conceito com frequência reduzido ao seu aspecto corporal, ao invés de ser analisado como um importante mediador entre a alma e o corpo. Mais do que isso, como atesta a ideia de *generosidade*, o hábito ainda pode ser remetido apenas à alma e não somente ao corpo ou a ambos em união. Descartes o afirma expressamente a Elisabeth, na carta de 15 de setembro de 1645⁵⁴⁴. Esta questão também é investigada por Laporte (1988, p. 34), o qual sublinha que o hábito, enquanto um *hábito exclusivo da alma*, é algo presente desde muito cedo na filosofia cartesiana, surge pelo menos desde a busca pela melhor ciência, ainda nos tempos das *Regulæ*.

⁵⁴² Cf. DESCARTES, 1973, p. 236.

⁵⁴³ DESCARTES, 1973, p. 279.

⁵⁴⁴ Cf. DESCARTES, 2001, p. 89.

Logo, o que Descartes faz no *Tratado das paixões* é deslocar a categoria de hábito, antes remetida predominantemente às ciências, para o âmbito da moral e da psicologia. Primeiramente ao diferenciar o *hábito* do *humor*, como em carta a Elisabeth de 6 de outubro de 1645⁵⁴⁵, questão que praticamente não é retomada depois no *Tratado das paixões* (Cf. KAMBOUCHNER, 1995b, p. 286). E, mais tarde, ao que nos parece, já no *Tratado das paixões*, ao se valer da *atenção* e da *imaginação* para mostrar como o conceito de hábito pode efetivamente se dar.

Na medida em que estas duas, a *atenção* e a *imaginação*, estão presentes quando *eu pensante* procura se debruçar sobre o seu próprio corpo, quando tenta entender as suas paixões. Pois apenas dessa forma ele pode agir sobre a sua vida passional: em primeiro lugar, conforme a imagem passional do corpo conferida pela *imaginação*; e, em segundo lugar, ao voltar a sua *atenção* para qual é a melhor ação possível a este respeito, desde que passemos a ter uma constante *atenção* ao que é assim percebido pela luz natural, sem que o pensamento divague ou se extravie pelas representações dos *fluxos do corpo* fornecidas pela *imaginação*. Enfim, é preciso observar *atentamente* esta *imagem passional*, que não é de mesmo teor e função que aquela da sensação, por mais obscura e confusa que ela seja, para que o pouco de veracidade que ela contenha, ainda que mínima, nos guie na vida prática diante das paixões. O bom uso da vontade consoante o intelecto, na generosidade, implica todo este processo, é a sua condição mesma de operação. Bem como aquilo que servirá de base para o que for executado pelo *eu pensante* do composto alma-corpo por meio da *técnica do hábito* para a melhor realização possível dos seus *desejos*.

A *atenção* já era discutida nas *Regulæ*, quando Descartes propõe a *perspicácia*⁵⁴⁶ e a *sagacidade*⁵⁴⁷ como meios para ajudar o *eu pensante* a obter um conhecimento fidedigno, verdadeiro. Elas surgem então como *hábitos intelectuais*. Ora, ao que tudo indica Descartes aproximou esta função do hábito na esfera da ciência do claro e distinto a um outro desenvolvimento desta categoria, agora no campo do obscuro e confuso. Dessa forma, saem de cena as percepções distintas ou confiáveis e entra no foco da nossa *atenção* àquelas percepções acessíveis sobre o nosso corpo que nos são dadas pela *imagem das nossas paixões*. Importa, doravante, como a alma chega a esta *imagem* de seu corpo e o que ela pode fazer com isso para encontrar o *contentamento*.

⁵⁴⁵ Cf. DESCARTES, 2001, p. 95.

⁵⁴⁶ Cf. AT, X, p. 400 - 401.

⁵⁴⁷ Cf. AT, X, p. 403.

É preciso ler o *Tratado das paixões* com cuidado ao fio condutor de sua argumentação, entre as idas e vindas de Descartes, que: ora observa os movimentos psicofísicos (sobretudo na primeira parte dessa obra); ora comenta a função das paixões, sua utilidade para o corpo, a partir do que é instituído pela natureza (sobretudo na segunda e terceira parte desse texto). Todavia, o ponto que talvez não seja devidamente analisado em uma primeira leitura é que toda a descrição do corpo e da alma se presta a um *terceiro* propósito, como tentamos demonstrar: *apresentar como a união da alma e do corpo pode ser vivida da melhor maneira possível a fim de que possamos alcançar o contentamento.*

Tal objetivo do *Tratado das paixões* pede que não se suprima nenhum dos elementos desse composto, nem o corpo nem a alma. O tratado, logo, não pode somente descrever o corpo ou a alma. Afinal, o filósofo já o havia feito em seus trabalhos anteriores, assim, não faz sequer sentido ele repetir este mesmo esforço no *Tratado das paixões*. O mote é, por outro lado, aprofundar como acontece a *união da alma e do corpo*. Isto é, a nossa experiência humana. Em resumo, ler o tratado exige esse equilíbrio, entre os argumentos a favor do que é determinado, o corpo, e aqueles que se voltam para pensar a liberdade humana. Não há outro meio pelo qual se possa entender de fato, segundo a leitura que tentamos apresentar, o conceito de hábito, exceto se este for remetido a tais premissas, ou seja, de que se trata de uma categoria intrinsecamente ligada à união da alma e do corpo, e não a um ou outro polo deste composto.

Ajudar as almas fracas a se tornarem fortes requer o hábito; a generosidade, inclusive, pode vir a ser adquirida por meio do hábito; e ainda é o hábito que permite a reorganização das paixões com base naquilo que for decidido pelo *eu pensante* do composto alma-corpo; com fundamento tanto na imaginação quanto na atenção implicadas no exercício do hábito da generosidade, diante dos desejos apontados pelas outras paixões. Em todas estas etapas o hábito está presente. Ele não é um conceito acessório. Ao invés disso, é indispensável para o pleno entendimento da argumentação do *Tratado das paixões*. Não é possível entender o tratado sem o hábito.

Por fim, precisamos enfatizar que o nosso objetivo na presente dissertação foi tão somente circunscrever como o conceito de hábito surge e se desdobra no *Tratado das paixões*, sua definição e papel na economia do texto. Nos parece, e esta é uma hipótese que surge do nosso levantamento nesta pesquisa, que a leitura da última obra de Descartes publicada em vida tem algo a nos dizer que vai além da moral, posto que envolve uma discussão sobre a *experiência humana* que implica uma outra área, distinta da física (que aborda o corpo em sua determinação mecânica) e da moral (que se volta para a ação de

um *eu pensante* cuja vontade é livre). No caso, talvez, pensamos que seja necessário ler o *Tratado das paixões* mais como um texto de psicologia do que propriamente como uma investigação da área da física ou moral, em que pese Descartes declarar que pensa as *paixões humanas* enquanto físico, *en physicien*⁵⁴⁸.

Como se sabe, a psicologia é uma área com exigências próprias, distinta das ciências naturais, da física, e mesmo da medicina, apesar desta última lhe ser de alguma maneira um pouco mais próxima do que as outras duas. A psicologia é ainda, cabe destacar, irreduzível ao campo da moral ou mesmo da ética, embora igualmente se articule a estas duas áreas também. Evidentemente que esta *divisão estrita das ciências* não era presente no século XVII. No entanto, assim como diferenciamos a física cartesiana de sua moral, podemos também distinguir estas duas da sua psicologia, a qual não precisaria mais ser então reduzida a um mero correlato da física ou da medicina cartesianas, uma espécie de *psicofisiologia* que só espelha o que já foi produzido por outros campos de conhecimento. Esta é uma hipótese, apenas, mas consideramos importante formulá-la aqui, com base na leitura que foi por nós desenvolvida.

A seguir, enfim, nas considerações finais, faremos ainda algumas últimas observações, mas não temos a pretensão de esgotar o tema do hábito. Afinal, ele precisa ser muito mais estudado e essa é também uma de nossas conclusões. Nosso objetivo é somente extrair as últimas consequências dos nossos resultados, dos horizontes abertos a partir deles, por meio da apreciação de alguns pontos que não foram discutidos neste último capítulo, que já sintetizou boa parte das nossas conclusões e hipóteses. Assim, tentamos contribuir de alguma maneira para ampliar o debate deste conceito, do hábito, no *Tratado das paixões*, bem como na filosofia cartesiana.

⁵⁴⁸ AT, XI, p. 326.

Considerações finais

Descartes no *Tratado das paixões* descreveu não somente a alma ou o corpo, ou seja, a *coisa pensante* absolutamente livre ou o *corpo extenso* que é determinado e necessário, mas sim ambos e, ainda, em união, como mostra o conceito de *hábito*. Ler o tratado tentando reduzir os argumentos nele presentes ao corpo ou à alma é, assim, um exercício que desvia a obra de seu objetivo.

Nesse sentido, o conceito de hábito tem o potencial de verificar como Descartes pensa o dualismo entre a alma e o corpo por meio da *experiência humana*, do composto alma-corpo, de uma vivência que tem lugar na vida prática⁵⁴⁹. E essa compreensão da união da alma e do corpo não pode ser reduzida apenas ao que é descrito pela ideia de *infinito positivo* do *grande racionalismo*⁵⁵⁰, na medida em que se refere a uma *experiência* que exige a consideração do que é efetivamente vivido, em que pese a possibilidade do determinismo divino, por exemplo. Além disso, ao pensar tal *experiência humana* no *Tratado das paixões*, Descartes ultrapassa o escopo tanto de um *dualismo simplista* que se esgotaria na ideia, por exemplo, de uma alma que pilotaria seu próprio corpo, quanto daquele *pequeno racionalismo científico* posterior ao cartesiano que separa, dessa vez radicalmente, estes dois polos, a alma e o corpo⁵⁵¹.

Nesse contexto, o bom uso da vontade e da razão, da *generosidade*, combinados à *técnica do hábito*, da reorganização das associações entre os movimentos do corpo e as representações da alma, emergem no tratado como, respectivamente, o plano de ação do *eu pensante* e a sua ferramenta de execução diante dos seus desejos após constatar que se encontra unido a um corpo. É a partir dessa configuração entre a generosidade, o hábito e o desejo que a alma pode finalmente interferir em suas paixões e direcionar as ações a elas associadas, às paixões, com o objetivo maior de uma vida com contentamento, em que a alma e o corpo estejam satisfeitos, sem que se anulem neste processo. Assim, no *Tratado das paixões* não há uma abordagem que exclui o corpo, mas sim que o reconhece e atende às suas necessidades da melhor forma possível e, por essa razão, não as nega, desvia ou exclui.

⁵⁴⁹ Seguimos nesse ponto a leitura de Merleau-Ponty (2011, p. 73), como anteriormente citado. Afinal, é preciso considerar a *experiência humana* para entender de que forma ela é atravessada pelo fato de que nos deparamos com uma alma unida a um corpo, não basta a ordem das razões para isso.

⁵⁵⁰ Nos termos, anteriormente mencionados, de Merleau-Ponty (1991, p.163).

⁵⁵¹ Como nos aponta Marilena Chaui (2002, p. 204).

A resultante última disso tudo é a construção de um *hábito generoso*: que se vale da *técnica do hábito* para reorganizar as *paixões* e os *desejos* que estão implicados nas *paixões*; bem como precisa dela, da *técnica do hábito*, para vir a ser instituído. Pois é preciso sublinhar que a própria *generosidade* depende do *hábito* para vir a ser adquirida, no caso, de um *desejo* de que a *estima* venha a se converter em *generosidade* por meio do *hábito*. Em outros termos, a própria *generosidade é um hábito*, um *hábito da alma* que pode vir a ser desenvolvido.

Além disso, o próprio *desejo* pautado pelo *hábito da generosidade*, pelo melhor uso possível da nossa vontade livre e do nosso intelecto: tanto exige *atenção* para aquilo que por meio da luz natural é percebido e julgado como benéfico; quanto emerge como algo que exige ainda, correlativamente, *atenção* àquilo que a *imaginação* nos mostra sobre nossas *paixões*. Trata-se de um *desejo* que articula a alma e o corpo, porque é gerado por *paixões* que são moldadas pela intervenção da *generosidade* com base na mobilização do *hábito* enquanto uma *técnica* capaz de reorganizar as *paixões* do *eu pensante* que se reconhece unido a um corpo.

Nos termos do artigo 144, que retomamos brevemente, as *paixões* “não podem levar a nenhuma ação, exceto por intermédio do desejo que excitam, é particularmente esse desejo que devemos ter o cuidado de regular; e é nisso que consiste a principal utilidade da Moral.”⁵⁵². Portanto, esse *hábito generoso* que procura regular o *desejo*, que procura tornar este *desejo* algo *habitual*, sintetiza a proposta ética, moral, de Descartes no *Tratado das paixões*. Um projeto diferente daquele de seus antecessores, que articula uma *técnica*, o *hábito*, com uma posição de destaque para a *racionalidade* e a *liberdade* humanas, mas sem jamais esquecer do *corpo* ou diminuir a sua importância. Na medida em que é *só das paixões que depende todo o bem e todo o mal desta vida, o contentamento*, dado sermos uma mistura de corpo e alma, ainda que a alma tenha seus prazeres à parte. Observação que encerra o *Tratado das paixões*, no derradeiro artigo 212⁵⁵³.

⁵⁵² DESCARTES, 1973, p. 278 - 279.

⁵⁵³ Cf. DESCARTES, 1973, p. 304.

É possível que essa proposta de Descartes, a categoria de hábito no *Tratado das paixões*, possa ser lida como um mero *intelectualismo*, uma tentativa pouco convincente de equilibrar a *razão da alma* com o *dado empírico do corpo*, em virtude da união dos dois na vida prática. Em último caso uma postura ingênua e tributária, apesar de tudo o que discutimos anteriormente, da ideia de *infinito positivo*⁵⁵⁴ a garantir os *poderes da razão*, isto é, do ser humano poder chegar a uma escolha intelectual capaz de nos fazer felizes, em que pese todo e qualquer obstáculo da vida diária. Consideramos, por outro lado, que Descartes apresenta uma reflexão no *Tratado das paixões* acerca da *experiência humana*. Sem dúvida essa reflexão pode vir a ser compreendida como insuficiente e até mesmo contraditória na letra cartesiana, dadas as dificuldades da união da alma e do corpo. Mas ela existe. Descartes pensa uma experiência que se dá em um *campo de tensões*, mais precisamente, no intercurso da alma com o corpo, duas substâncias distintas, mas de fato unidas.

Essa tensão conceitual, inerente ao composto alma-corpo, explica o motivo pelo qual o tratado oscila entre descrições físicas e morais, entre aquilo que é determinado e livre. O choque destes dois polos é constante. Pois a argumentação da obra não é subsumível a nenhum dos dois. O campo da união da alma e do corpo é obscuro e confuso, intrinsecamente. Compreendê-lo conduz Descartes a pensar para além da ciência do claro e distinto. O filósofo se esforça ao longo do tratado para conciliar duas categorias que são efetivamente opostas. O resultado por ele obtido nesse percurso pode ser julgado como uma antinomia, mas temos de reconhecer e considerar a *intencionalidade* dos seus argumentos ao ler o *Tratado das paixões*.

Se ele poderia ter elaborado melhor suas próprias posições neste texto ainda permanece como uma questão em aberto. Drasticamente inconclusa, visto que ele falece logo depois da publicação desta última obra. Não há como saber se ele teria revisto suas ideias. Nos restam conjecturas. Entretanto, é evidente seu objetivo de dar conta dos dilemas da união da alma e do corpo, de responder à princesa Elisabeth, sua correspondente e amiga, de mostrar que a *experiência humana* não é inconciliável com o seu sistema.

⁵⁵⁴ Nos termos de Merleau-Ponty (1991, p.163).

Uma conclusão mais geral é a de que o hábito requer um processo reflexivo e de autoafecção que ultrapassam a ideia de que tudo já está determinado ou possa ser reduzido aos termos da física cartesiana no que se refere ao corpo humano. Ainda que Descartes aconselhe um *domínio restritivo* das paixões, um *domínio absoluto* delas, isso precisa ser também matizado, posto em perspectiva com toda essa exigência, igualmente presente no *Tratado das paixões*, de atenção ao que implica a união da alma e do corpo. Afinal, nenhum argumento de um filósofo pode ser tomado, caso se queira realmente o entender, isoladamente, desconectado do restante de sua obra. Ou pode? Ou isso é aceitável metodologicamente? Consideramos que não o é.

A própria ideia do que denominamos uma *causalidade relacional* no *Tratado das paixões* o mostra. Precisamos estar atentos ao *justo valor* dos objetos que nos atingem. Não há um espectador neutro a dominar toda a natureza apenas por mero capricho. É preciso observar a si mesmo, as próprias paixões, o que elas significam na prática, antes de qualquer ação. Verificar seu sentido, o que revelam. Mais do que um domínio das paixões o *hábito*, como uma técnica de reorganização dos estados psicofísicos ligados às representações da alma, aponta para a necessidade de refletirmos. A generosidade, aliás, pode ser justamente descrita como um processo de autorreflexão. O controle das paixões, por parte das almas fortes surge, portanto, muito mais como um processo de autoconhecimento, autocrítica e tomada de consciência sobre si mesmo do que enquanto um *império dentro do império*, como em um domínio tirânico da alma, livre, sobre um corpo cujo estatuto é físico e determinado *a priori*.

Chegamos também à hipótese de que o *Tratado das paixões* é sobretudo um trabalho que se inscreve no campo da *psicologia*, ainda que mobilize argumentos de outras áreas, como a metafísica, a física, a medicina e a moral. Pois trata-se de uma investigação que tenta responder em uma chave diferente, se comparada a estas outras esferas, à questão sobre o que é a *experiência humana*, inapelavelmente obscura e confusa. É um desafio. E Descartes não recuou diante dele. Mas essa é, apenas, uma hipótese que emerge de nossa pesquisa, seu último e derradeiro resultado⁵⁵⁵.

Além disso, nos parece ser preciso estudar mais o conceito de *imaginação* e de *atenção* em Descartes. Pois seus desdobramentos e imbricações não são evidentes à primeira vista e podem enriquecer a compreensão sobre a substância pensante, bem como

⁵⁵⁵ Este é um dos objetivos que procuraremos investigar na pesquisa de doutorado a partir da ideia de *negatividade* em Descartes. Um dos frutos de nosso trabalho.

sobre como ocorre a experiência humana na união da alma e do corpo. Tentamos, em parte, não desviar destes dois temas, da *imaginação* e da *atenção* cartesianas, mas reconhecemos que maiores discussões sobre eles não foram possíveis nesta dissertação e que tivemos de nos ater a investigá-los aqui em termos mais restritos, ou seja, somente na medida em que poderiam elucidar a categoria de hábito no *Tratado das paixões*⁵⁵⁶.

Por fim, devemos observar que por mais que a união da alma e do corpo se mostre como problemática, na pior das hipóteses, até mesmo uma flagrante antinomia, a reflexão sobre a *experiência humana* presente no *Tratado das paixões* se desenha ainda hoje como instigante. Dado que todos nós, muitos anos depois do auge do racionalismo clássico, nos deparamos com uma *experiência humana* que oscila entre a possibilidade da liberdade e da adequação ao que é previamente determinado. Isso não se resume a uma *glândula pineal* existir ou não como sede das paixões. Trata-se, isso sim, de uma difícil questão, que nos interpela, tem longo percurso na história da filosofia e, talvez, o conceito de *hábito cartesiano* ainda tenha algo a nos dizer sobre isso. Atentamente, após imaginarmos, julgamos que sim.

⁵⁵⁶ Provavelmente retomaremos estes estudos sobre a *atenção* e a *imaginação* no doutorado.

Referências bibliográficas

1. Textos de Descartes

DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes* - 12v. ADAM, C.; TANNERY, P. (Ed). Paris: Léopold Cerf, 1901.

_____. *Les passions de l'ame*. Introduction et notes par G. Rodis-Lewis. Paris: Vrin, 1964.

_____. *Discurso do método; Meditações; As paixões da alma; Cartas; Objeções e respostas*. In: *Os Pensadores* – Vol. XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *Medicina dos afetos - Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia*. Oeiras: Celta Editora, 2001.

_____. *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. *Carta de Descartes à rainha Cristina da Suécia - 20 de novembro de 1647*. In: *Modernos & Contemporâneos - Dossiê Descartes e sua correspondência*. Revista de Filosofia do IFCH - UNICAMP, v. 1, n. 2., jul./dez., 2017, p. 232 - 234. Acesso em 27/09/2023. Disponível em: [Carta de Descartes à Rainha Cristina da Suécia](#).

_____. *Discurso do método & Ensaio*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

2. Outros textos

ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.

_____. *Galileu, Descartes e o mecanismo*. Lisboa: Gradiva, 1987.

_____. *La découverte Métaphysique de L'Homme chez Descartes*. Paris: PUF, 2000.

_____. *Leçons sur Descartes - Science et métaphysique chez Descartes*. Paris: La Table Ronde, 2005.

_____. *Descartes*. Collection dirigée par Laurence Hansen-Løve, Édition numérique - Pierre Hidalgo. Grenoble: La Gaya Scienza, 2011.

ALVES, M.; OLIVEIRA, J. *O controle das paixões e ações mediante o hábito segundo Descartes*. *Kínesis*, Vol. VIII, n° 17, Julho 2016, p.171 - 191. Acesso em 28/09/2023. Disponível em: [O controle das paixões e ações mediante o hábito segundo Descartes](#).

ANDRADE, E. *Sobre a generosidade: certeza, ação e paixão na ética cartesiana*. São Paulo: Edições Loyola, 2017a.

_____. *A ciência de Descartes: fábula e certeza*. São Paulo: Edições Loyola, 2017b.

ANGIONI, L. *O léxico filosófico de Aristóteles (II) - Comentários à Metafísica V. 9 - 17*. *Dissertatio - Revista de filosofia*. Pelotas, v. 46, 2017, p. 184 - 215.

AQUINO, T. *Suma teológica - Volume 4*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

_____. *Categorias*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. *Metafísica de Aristóteles*. Volume II. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2012.

BEYSSADE, J.-M. *Études sur Descartes*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

BURNYEAT, M. F. *Aprender a ser bom segundo Aristóteles*. In: ZINGANO, M (org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

CHAUI, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa, vol. II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

COTTINGHAM, J. *A Filosofia de Descartes*. Tradução de Maria do Rosário Sousa Guedes. Rio de Janeiro: Edições 70, 1986.

COURNARIE, L. *Commentaire détaillé de la première partie du Traité des passions*. In. *Descartes, passions et sagesse*. Toulouse: Canopé - CRDP de Toulouse, 1997, p. 147 - 223.

DONATELLI, M.C. *Descartes e os médicos*. *Scientiae Studia*. v. 1, n. 3, 2003, p. 323-36. Acesso em: 27/09/2023. Disponível em: [Descartes e os médicos](#).

EPICTETO. *Manual de Epicteto - a arte de viver melhor*. São Paulo: Edipro, 2021.

ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução - Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Editora Edusp, 2015.

FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí/Fapesp, 2005.

GARBER, D. *Descartes' metaphysical physics*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 1992.

_____. *Descartes Embodied - Reading Cartesian philosophy through Cartesian science*. Nova York: Cambridge University Press, 2000.

GASPARRI, G. *Générosité et habitude dans le cartésianisme*. In. *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique*. BELGIOIOSO, G.; CARRAUD, V. (eds). AGOSTINI, S. (col.). Turnhout: Brepols, 2020, p. 375 - 390.

GILSON, E. *Le thomisme – Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1979.

_____. *Discours de la méthode - Texte et commentaire par Étienne Gilson*. Paris: Vrin, 1987.

GOUHIER, H. *Descartes et la vie morale*. *Revue de Métaphysique et de Morale* (publicação pela PUF), T. 44, No. 1, p. 165-197, janeiro, 1937. Acesso em: 27/09/2023. Disponível em: [Descartes et la vie morale](#).

_____. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 2016.

GRESS, T. *Leçons sur les Méditations métaphysiques de Descartes - Baroque et art d'écrire*. Paris: Ellipses, 2013a.

_____. *Descartes - Admiration et sensibilité*. Paris: PUF, 2013b.

GUENANCIA, P. *Descartes et l'ordre politique*. Paris: PUF, 1983.

_____. *Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

_____. *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*. Paris: Gallimard, 1998.

_____. *Lire Descartes*. Paris: Gallimard, 2000.

_____. *La critique de la critique de l'imagination chez Descartes*. In: JAQUET, C.; PAVLOVITS, T. (dir). *Les facultés de l'âme à l'âge classique : Imagination, entendement et jugement*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2006, p. 55 - 76.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons, tome 2 : L'âme et le corps*. Aubier, Paris, 1953.

_____. *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

IBAÑEZ, N. *William Harvey e a descoberta da circulação sanguínea*. Cadernos de História da Ciência, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 131–146, 2015. Acesso em: 28/09/2023. Disponível em: [William Harvey e a descoberta da circulação sanguínea](#).

JESUS, P.B. *Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa*. 140f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Acesso em 28/09/2023. Disponível em: [Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa](#).

JOLIBERT, B. *Descartes en questions - L'urgence d'un retour aux textes*. Paris: L'Harmattan, 2020.

KAMBOUCHNER, D. *L'Homme des passions: Commentaires sur Descartes - I Analytique*. Paris: Albin Michel, 1995a.

_____. *L'Homme des passions: Commentaires sur Descartes - II Canonique*. Paris: Albin Michel, 1995b.

_____. *La subjectivité morale*. In: ONG-VAN-KUNG, Kim-Sang. (Org.). *Descartes et la question du sujet*. Paris: PUF, 1999.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016a.

_____. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016b.

KOLESNIK-ANTOINE, D.; DRIEUX, P. *Les passions de l'âme, première partie - Descartes*. Paris: Ellipses, 1998.

KOLESNIK-ANTOINE, D. *Descartes - Une politique des passions*. Paris: PUF, 2011.

LANDIM, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

LAPORTE, J. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1988.

LEIBNIZ, G.W. *Os princípios da filosofia ou a monadologia*. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

_____. *Princípios da natureza e da graça fundados na razão*. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

LEOPOLDO e SILVA, F. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2005.

LOPARIC, Z. *Descartes heurístico*. Campinas: IFCH/ UNICAMP, 1997.

MALEBRANCHE, N. *A busca da verdade*. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2004.

MARION, J.-L. *Questions cartésiennes*. Paris: PUF, 1991.

_____. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: PUF, 2013.

MARQUES, J. *A liberdade no Tratado das paixões de Descartes*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 269-284, jan. - dez. 2002. Acesso em 28/09/2023. Disponível em: [A Liberdade no "Tratado das Paixões" de Descartes](#).

MERLEAU-PONTY, M. *Partout et nulle part*. In: *Signes*. Paris: Éditions Gallimard, 1960.

_____. *Por toda parte e em parte alguma*. In: *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 137 - 174.

_____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MESCHINI, F. *Les Passions de l'âme, un testo stratificato: l'influenza di Elisabetta*. In: *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique*. BELGIOIOSO, G.; CARRAUD, V. (eds). AGOSTINI, S. (col.). Turnhout: Brepols, 2020, p. 101 - 136.

MEUCCI, Arthur. *O papel do habitus na teoria do conhecimento: Entre Aristóteles, Descartes, Hume, Kant e Bourdieu*. 2009. 130 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Acesso em 28/09/2023. Disponível em: [O papel do habitus na teoria do conhecimento: entre Aristóteles, Descartes, Hume, Kant e Bourdieu](#).

MONIZ, F. *Dicionário latim-português*. Porto: Porto editora, 2001.

NASCIMENTO, C.A.R. *As duas faces da ciência de acordo com Tomás de Aquino*. Boletim do CPA (Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica / IFCH – Unicamp), Campinas, no 7, jan./jun., . 73 – 90, 1999. Acesso em 28/09/2023. Disponível em: [Boletim do CPA - nº 7](#).

NEWMAN, L. *Descartes on the method of analysis*. In: ANTOINE-MAHUT, D.; NADLER, S.; SCHMALTZ, T.M. (orgs.) *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*. Nova York: Oxford University Press, 2019, p. 64 - 88.

OLIVEIRA, J. *Um estudo crítico das relações entre emoções e ações: Descartes e Ryle*. 103f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, 2017. Acesso em 28/09/2023. Disponível em: [Um estudo crítico das relações entre emoções e ações: Descartes e Ryle](#).

OLIVO, G. *Parler des passions « en physicien » ?*. In. *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique*. BELGIOIOSO, G.; CARRAUD, V. (eds). AGOSTINI, S. (col.). Turnhout: Brepols, 2020, p. 201 - 215.

PASCAL, B. *Pensées et opuscules* (5e édition revue) - par Brunschvicg. Paris: Librairie Hachette et cie, 1909. Acesso em 27/09/2023. Disponível em: [Pensées et opuscules \(5e édition revue\) / Blaise Pascal](#).

_____. *Pensamentos* - Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961.

POLANSKY, R. *Aristotle's De anima: a critical commentary*. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

PLATÃO. *A república de Platão*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

QUICHERAT, L.; DAVELUY, A. *Dictionnaire latin-français*. Paris: Librairie Hachette, 1910.

REIS, M.C.G. *Notas do tradutor*. In. ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 135 - 341.

RENAULT, L. *Nature humaine et passions selon Thomas d'Aquin et Descartes*. In: (dir.) Bernard, B., MOREAU P.-F.; et RENAULT, L. *Les passions antiques et médiévales*. Paris: PUF, 2003, p. 249 - 267.

_____. *Generosidade e substancialidade da alma segundo Descartes*. Educação e Filosofia Uberlândia, v. 25, N. Especial, p. 63 - 80, 2011. Acesso em 28/09/2023. Disponível em: [Generosidade e substancialidade da alma segundo Descartes](#).

REZENDE, C. N. *As Regulæ de Descartes e o reformismo lógico seiscentista*. Cadernos Espinosanos, [S. l.], n. 46, p. 31-48, 2022. Acesso em: 27/09/2023. Disponível em: [As Regulæ de Descartes e o reformismo lógico seiscentista](#).

RIGAILL, M. *Dossier - Trois questions posées au texte*. In. DESCARTES, R. *Des passions en général - extrait de Les Passions de l'âme*. Paris: Éditions Gallimard, 2008, p. 134 - 156.

- RODIS-LEWIS, G. *Descartes - Initiation à sa philosophie*. Paris; Vrin, 1964a.
- _____. *Introduction*. In: Descartes, R. *Les passions de l'ame*. Paris: Vrin, 1964b, p. 5 - 39.
- _____. *Descartes e o racionalismo*. Porto: Rés, 1979.
- _____. *La morale de Descartes*. Paris: Quadrige/PUF, 1998.
- SALES, B. A. *Herança medieval da antropologia cartesiana*. Veritas (Porto Alegre), [S. l.], v. 47, n. 3, p. 321–332, 2002. Acesso em: 27/09/2023. Disponível em: [Herança medieval da antropologia cartesiana](#).
- _____. *Descartes: das paixões à moral*. São Paulo: Edições Loyola; Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2013.
- SHAPIRO, L. *Descartes' Passions of the soul and the union of mind and body*. In: Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin: v. 85, p. 211 - 248, 2003a.
- _____. *The structure of The Passions of the Soul and The Soul-Body-Union*. In: GOMBAY, A.; WILLISTON, B. *Passion and virtue in Descartes*. Nova York: Humanity Books, 2003b, p. 31 - 82.
- SOUZA, F. *Paixões e moral em René Descartes*. 129f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Florianópolis, 2017. Acesso em 28/09/2023. Disponível em: [Paixões e moral em René Descartes](#).
- SPALLANZANI, M. *Descartes - La règle de la raison*. Paris. Vrin, 2015.
- STEENBERGHEN, F. *Le thomisme*. Paris: PUF, 1983.
- SUÁREZ, F. *Disputaciones metafísicas – VI*. Madrid: Editorial Gredos, 1964.
- TALON-HUGON, C. *Descartes ou les passions rêvées par la raison: essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*. Paris: Vrin, 2002.
- TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral em Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

VAZ, H.C.L. *Escritos de filosofia IV - Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

XIRAU, J. *A busca da verdade em Descartes e Leibniz*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.