

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA CIÊNCIAS E LETRAS

BOLETIM 204

HISTÓRIA DA FILOSOFIA N.º 2

LIVIO TEIXEIRA

*Ensaio Sôbre a Moral
de Descartes*



SÃO PAULO

1955

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor — Prof. Dr. Alípio Correa Neto

Vice-Reitor — Prof. Dr. Eurípedes Simões de Paula

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

Diretor: — Prof. Dr. Eurípedes Simões de Paula

Vice Diretor — Prof. Dr. Paulo Sawaya

SECRETARIO

Licenciado: — Odilon Nogueira de Mattos

CADEIRA DE HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Professor — Livio Teixeira

Assistente — João Cunha Andrade

Auxiliar de Ensino — Mário Leônidas Soares Casanova

Toda correspondência relativa ao
presente Boletim e as publicações em
permuta deverão ser dirigidas à

All correspondence relating to the
present Bulletin as well as exchange
publications should be addressed to

CADEIRA DE HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Faculdade de Filosofia — Caixa Postal 8105 — São Paulo — Brasil

**SECÇÃO GRÁFICA da Faculdade de Filosofia, Ciências
e Letras da Universidade de São Paulo, *imprimu***

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

BOLETIM 204

HISTÓRIA DA FILOSOFIA N.º 2

LÍVIO TEIXEIRA

*Ensaio Sôbre a Moral
de Descartes*



SÃO PAULO
1955

SIGLAS

A. T. designa a grande edição das obras de Descartes, por Ch. Adam e Paul Tannery, publicada de 1897 a 1910. As citações foram feitas segundo o seguinte exemplo:

A. T. VI, pg. 95, l. 12-15, isto é, edição Adam e Tannery, tomo VI, página 95, linhas 12 a 15.

Pleiade, que juntamos algumas vezes para indicar uma edição de mais fácil manuseio, designa "Oeuvres et Lettres de Descartes", Bibliothèque de la Pleiade, Gallimard, Paris, 1949.

E. Gilson, "*Discours*" designa a conhecida edição comentada do "Discurso do Método", por Etienne Gilson, J. Vrin, Paris 1947.

T. P. designa "Les Passions de l'Âme", geralmente citado como "Tratado das Paixões".

Í N D I C E

Introdução	5
------------------	---

I PARTE

A importância relativa da vontade e da inteligência na concepção cartesiana do espírito

O papel da vontade no método	17
O papel da vontade na dúvida	25
Da natureza do espírito e do conhecimento	35
A verdade e a liberdade	43
A liberdade divina	59

II PARTE

Os fundamentos metafísicos da moral cartesiana

Substância pensante e substância extensa. A união substancial da alma e do corpo	73
---	----

III PARTE

A moral de Descartes

As concepções fundamentais da moral cartesiana	89
A moral provisória	113
O Tratado das Paixões:	
I Parte	135
II Parte	161
III Parte	189
Conclusão	216
Bibliografia	223

INTRODUÇÃO E PROPOSIÇÃO DO ASSUNTO

A partir do fim do século passado, fizeram-se sobre Descartes, a propósito do tricentenário do seu nascimento (1896) e, mais tarde, a propósito do tricentenário do "Discurso do Método" (1937), estudos que modificaram a fisionomia do filósofo o bastante para que seja necessário fazer-lhe um novo retrato. Não que se devam apagar os traços familiares: Descartes destruidor do autoritarismo medieval; Descartes, que superou a lógica aristotélica e a erudição do Renascimento; Descartes matemático e fundador da ciência moderna; Descartes, pai do racionalismo do século XVIII e do "espírito científico" do século XIX; Descartes, que "começou tudo de novo" etc. Mas o aprofundamento das pesquisas biográficas, os estudos que se fizeram sobre a religião do filósofo, e principalmente a compreensão da unidade essencial do seu sistema, que não permite mais a nenhum historiador moderno considerar certas partes desse sistema como expedientes de prudência destinados a evitar complicações com as autoridades do tempo, levam a procurar, além dos traços que lhe marcam a fisionomia de inovador da ciência e promotor da autonomia do pensamento, outros menos evidentes, mais profundos e de grande importância para plena compreensão de sua obra.

Entre esses estudos (1) é de justiça mencionar em primeiro lugar os de E. Gilson, (2) que tiveram o mérito de apontar as numerosas ligações do pensamento cartesiano com o pensamento medieval, sem deixar de reconhecer-lhe o caráter original e inovador. Descartes nos aparece assim mais ligado que se supunha à tradição, e do que levava a pensar a rejeição que faz, no processo da dúvida metódica, de toda a ciência tradicional. Apesar dessa atitude anti-histórica, que é o reverso dos seus propósitos renovadores, é certo que ele não podia deixar de servir-se pelo menos das formas da cultura imperante, sem as quais, é evidente, não chegaria sequer a ser compreendido.

Mas há muito mais que essa idéia de que Descartes usou em parte os odres velhos da filosofia escolástica para pôr neles o vinho novo da sua própria filosofia. Verificou-se que a metafísica das "Meditações", que é em suas conclusões gerais a mesma da filosofia cristã medieval, longe de ser uma capa destinada a encobrir o que houvesse de perigoso e revolucionário em suas elaborações científicas, é ao contrário, uma

(1) — Cf. J. Boorsch, "État présent des études sur Descartes" pgs. 185-196, onde se encontra uma extensa bibliografia, aliás incompleta, sobre Descartes.

(2) — Principalmente "Index Scolastico-cartésien"; "La Liberté chez Descartes et la théologie" "Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien".

peça essencial do sistema. Descartes declara que ela é o fundamento da sua física. As provas da existência de Deus, a sua veracidade, bem como a substancialidade da alma são elementos básicos da sua filosofia, rigorosamente deduzidos de acôrdo com o método cartesiano, não como uma metafísica à margem da física, mas como uma metafísica sem a qual a própria matemática e a própria física não podem subsistir como conhecimentos certos.

Eis um dos traços novos que é preciso acrescentar ao retrato de Descartes. “Físico ou metafísico”? perguntou-se por muito tempo, impondo-se a Descartes uma alternativa que é principalmente do século XIX. Na verdade Descartes nos aparece como um físico que não dispensava a metafísica e neste ponto também formalmente mais próximo dos sistemas medievais — em que a interpretação do universo se ligava a uma metafísica religiosa — do que das filosofias modernas que pretendem ser puramente científicas.

Mes isto não esgota o que se pode dizer a respeito de um Descartes diferente do filósofo puramente racionalista e exclusivamente interessado na ciência. Porque os historiadores modernos descobriram um Descartes não só metafísico, mas também cristão. Sem dúvida há fatos que justificam as opiniões opostas a respeito da religião de Descartes, opiniões que vieram a lume já durante a vida do filósofo. Assim, enquanto na Hólanda o vemos obrigado a defender-se das acusações de ateísmo perante os professôres de uma universidade protestante, na França êle é acusado de freqüentar o culto protestante. Fatos como êsse deram origem a uma sorte de debate entre autores modernos franceses que apresentam, uns, um Descartes agnóstico ou deísta, como M. Blondel e Ch. Adam, e talvez pertencente à confraria dos Rosa-Cruz, como M. Leroy, no seu “Descartes, le philosophe au masque”, cheio de inteligência e vivacidade; outros, como Espinas, L. Blanchet, H. Gouhier e J. Laporte, não hesitam em fazer de Descartes um católico coerente e sincero e mesmo um apologista da fé.

Não vamos recordar aqui os argumentos que apresentam êsses autores em favor de uma ou outra dessas duas teses. Mas parece-nos certo que ao final do debate surge um Descartes difícil de compreender, complexo, porém incontestavelmente muito mais chegado às posições do catolicismo ou, ao menos, aos dogmas fundamentais do Cristianismo do que se costuma pensar.

* * *

Talvez ainda mais surpreendentes que os traços metafísicos e religiosos do atual retrato de Descartes sejam aquêles que, de algum modo, vêm modificar a concepção que em geral se faz do seu racionalismo.

O exame da importância relativa que apresentam no sistema cartesiano a inteligência e a vontade é uma questão delicada, em que é

fácil cair em equívocos a respeito das concepções do filósofo, mas decisiva para a compreensão do seu sistema e principalmente dos fundamentos da sua moral. Há, parece-nos, necessidade de aprofundar e sistematizar as idéias a respeito dêsse assunto. E' incontestável que, segundo o pensamento de Descartes, a vontade desempenha na atividade do espírito humano um papel muito mais importante do que em geral se reconhece. Há mesmo uma sorte de preeminência da vontade que, aliás, não diminui a importância do intelecto pròpriamente dito. Usamos a palavra preeminência não no sentido de atribuir à vontade qualquer sorte de superioridade essencial, que daria ao sistema de Descartes um aspecto voluntarista ou pragmatista, estranho à sua verdadeira índole. O que existe em Descartes é a concepção de que da harmonia entre a vontade e o intelecto surge o que de mais alto pode alcançar o espírito humano (3). O seu ideal é sem dúvida o próprio Deus, em que, como veremos, não se pode fazer distinção entre inteligência e vontade, a não ser uma distinção de razão. A expressão "preeminência da vontade" é, pois, só para dizer aquilo que Descartes mesmo diz, na 4a. "Meditação", sôbre êsse assunto, a saber: que a vontade é formalmente infinita, ao passo que a inteligência é finita; que a vontade, e não a inteligência, é que caracteriza no homem a imagem de Deus.

Pretendemos mostrar, porém, que apesar dessa restrição quanto ao sentido de preeminência da vontade e tomada esta no sentido estrícto que os textos impõem, ela é de grande importância no sistema.

Por outro lado não pretendemos estar fazendo nenhuma grande descoberta. Encontram-se em vários autores alusões a essa idéia, ou suposições dela, ou mesmo estudos importantes do assunto (4). E', aliás, uma idéia patente para quem quer que leia o "Discurso", ou as "Meditações", ou os "Princípios da Filosofia", com o espírito voltado para o problema. Patente, por exemplo, na teoria do juízo. Entretanto, como aconteceu com outros temas cartesianos, parece que essa teoria foi tomada como uma sorte de singularidade do pensamento do filósofo, não se tendo pôsto em evidência de modo claro suas ligações com o sistema. Ora, a teoria do juízo, longe de ser uma singularidade do pensamento cartesiano, é sômente uma das conseqüências de um ponto de vista, ou melhor de uma intuição de Descartes sôbre a natureza humana, que é fundamental para a clara compreensão da sua obra, a saber, a concepção do espírito humano como atividade espontânea e livre (5).

Antes de passar adiante, é necessário explicar por que esta doutrina da vontade ficou um pouco esquecida pelos comentadores. E' que de fato podemos fixar a nossa atenção sôbre as idéias, as intuições claras e distintas, bem como sôbre os juízos e as deduções, isto é, sôbre o as-

(3) — Cf. A.T. III, pg. 372. Texto que apresenta a inteligência e a vontade, não separados, mas como aspectos de uma mesma substância.

(4) — Cf. E. Gilson, "La Doctrine de la Liberté".

(5) — "Tria mirabilia fecit Dominus, res ex nihilo, liberum arbitrium, hominem deum". *Cogitationes Privatae*. A.T. X, pg. 218.

pecto pròpriamente intelectual do espírito, deixando na obscuridade o aspecto volitivo que, entretanto, é para Descartes condição essencial do bom êxito da inteligência. Històricamente, foi isto que sucedeu. Por causas que são fáceis de compreender o aspecto intelectual e científico do pensamento de Descartes sempre interessou mais que o estudo dos elementos mais profundos, dos fundamentos do seu intelectualismo ou racionalismo. Assim os espelhos e lentes de um grande telescópio podem impressionar mais aos curiosos do que os mecanismos ocultos que os orientam e focalizam; sem êstes mecanismos, entretanto, de nada serviriam as partes que são pròpriamente destinadas à visão ou à fotografia dos corpos celestes.

Certamente foi a atitude de espírito revelada na dúvida metódica e na confessada intenção de Descartes de começar tudo de novo, atitude que põe em relêvo a idéia da autonomia da razão e de que o conhecimento não pode estar sujeito ao beneplácito das autoridades, foi isso, dizíamos, que originou a concepção de um Descartes puramente intelectualista, um Descartes que é o pai do racionalismo do século XVIII e do materialismo do século XIX, um Descartes encarnação do orgulho intelectual que gostaria de ser um anjo capaz de roubar a Deus o segrêdo do universo (6).

No estudo da ciência de Descartes não será grande o prejuízo de considerar sòmente o papel da inteligência. O mesmo não se pode dizer quando temos de estudar a moral.

Costuma-se falar da moral racional ou científica de Descartes. Há muitos textos do filósofo que justificam essas expressões. Contudo o uso indiscriminado delas talvez tenha contribuído para obscurecer a compreensão do assunto. Na verdade quando falamos em *moral racional* é fácil ligar a essa expressão a idéia de que o *conhecimento* é o elemento ativo da vida moral. E' a velha idéia socrática e platônica de que a inteligência das coisas, a visão da verdade é o caminho da salvação para o homem. "Ninguém é mau voluntariamente" e quem comete um êrro moral comete antes um êrro intelectual. Por isso o caminho do progresso moral é o caminho do desenvolvimento da inteligência. A Sabedoria, a "Sagesse" eis o que o homem deve buscar, num esfôrço que é ao mesmo tempo uma conquista da Verdade e do Bem.

E' certo que se encontra em Descartes muito dêsse ponto de vista socrático ou platônico. Êle mesmo, verdade é que para rebater a acusação de pelagianismo, cita uma frase que se encontra nos autores medievais a respeito do assunto: "Omnis peccans est ignorans", e que é, pode-se dizer, a forma escolástica do dito socrático. Mas, assim como os escolásticos adaptaram à teologia cristã êsse pensamento que em sua origem estava longe de coincidir com as idéias cristãs — pois que o princípio socrático exprime uma auto-suficiência do homem que não se

(6) — Cf. J. Maritain, "Trois Reformateurs" 2a. parte: "Descartes ou l'incarnation de l'ange".

compadece com o pessimismo cristão e com a doutrina da necessidade da graça — assim também se verifica que o racionalismo moral de Descartes, apesar dos pontos de contacto que tem com a moral socrática, diverge consideravelmente dêste. Na verdade o que se encontra em Sócrates é um esforço da inteligência no sentido da purificação dos conceitos, sobretudo das idéias morais na pressuposição de que tal purificação acarretaria o estabelecimento da ordem moral no indivíduo e na cidade.

Do mesmo modo, em linhas gerais o pensamento moral de Platão se liga estreitamente aos processos da sua dialética, isto é, ao método de aperfeiçoamento intelectual, condição da República ideal, em que cada homem encontraria também, individualmente, sua própria felicidade.

Essa elaboração filosófica haveria de encontrar sua expressão mais perfeita no pensamento de Espinosa. Espinosa nega a liberdade. O homem está tão prêso ao determinismo do universo como qualquer outro ser da natureza e o que salva para o homem a sua qualidade de homem é a razão, que nos permite conhecer cada vez melhor a ordem universal e, conhecendo-a, aceitá-la com a consciência de que somos uma parcela do grande todo. Compreender é para Espinosa o processo de submeter-se com consciência ao império das leis universais.

A visão cartesiana dêsses problemas é outra. O que caracteriza o homem para Descartes, o que constitui principalmente a imagem de Deus no homem, como êle diz, não é a sua inteligência, mas a sua vontade. Esta é que é formalmente infinita, ainda que realmente limitada pela condição humana, ao passo que a inteligência é limitada e finita não só realmente, como também formalmente. O homem *pode querer* tudo ainda que não pode realizar tudo; a inteligência humana, porém, de sua natureza, não *pode compreender tudo*. Viver é agir, eis a intuição fundamental de Descartes em relação ao homem; viver é agir, não viver é pensar, mesmo porque o próprio pensamento em sua mais elevada forma é também ação. “Il suffit de bien juger pour bien faire” (7), mesmo porque “bien juger” é já uma forma de “bien faire”. Para Descartes o pensamento é uma conquista da vontade. Contra quê se realiza essa conquista? Contra a confusão dos dados dos sentidos e das prenoções, na ciência; contra as paixões da alma, em moral.

Aqui se inserem naturalmente as considerações que é necessário fazer a respeito dessa doutrina da vontade em suas relações com a ciência e com a moral. A vontade é que constitui o elemento ativo do espírito; e a ela incumbe rejeitar tôdas as noções falsas e confusas que a inteligência possa receber dos sentidos e da imaginação, bem como fixar a inteligência nas idéias verdadeiras e operar a construção da ciência por meio dos juízos e raciocínios rigorosamente de acôrdo com o método. Ora, acontece que ao lançar os fundamentos metafísicos de sua

(7) — “Discours”, A.T., VI, pg. 28, l. 10.

ciência, sempre de acôrdo com êsse método, Descartes, depois de ter feito a discriminação entre a substância pensante e a substância extensa — essencial no seu sistema para a fundamentação da sua física — ao tratar do homem introduz a doutrina da união substancial da alma e do corpo, doutrina que a muitos pareceu estranha e mesmo sem coerência com as grandes linhas do pensamento do filósofo. Sem encarar aqui esta questão, o fato é que atualmente essa doutrina é reconhecida como de grande importância no sistema. Aparece principalmente nas cartas a Elisabeth a propósito de assuntos morais, bem como na correspondência com Regius a propósito de divergências que se referem exatamente às idéias de Descartes sobre a natureza humana. Importa-nos lembrar, no corpo dêste trabalho, que a união substancial da alma e do corpo constitui um plano de idéias confusas, não de idéias *acidentalmente* confusas, mas *essencialmente* confusas. Destas, algumas são as que nos vêm do mundo exterior por meio dos sentidos; outras são as que têm como origem a ação do nosso próprio corpo sobre a alma e constituem o que Descartes define como as paixões da alma propriamente ditas. Há na 6a. Meditação uma elaboração importante a respeito dos dados dos sentidos. Não podem ser, como sabemos, fonte de conhecimentos certos. Mas a veracidade divina não permite inquiná-los de uma completa falsidade. Descartes resolve a questão mostrando que os dados dos sentidos são úteis ao nosso comportamento vital, de corpos no meio de outros corpos; mas que a verdadeira ciência a respeito dos corpos deve ser construída pela razão. As paixões da alma, porém, são fenômenos atinentes à união substancial da alma e do corpo. Aqui, em consequência da mistura das substâncias, não podemos alcançar, como se dá também com os sentidos, o plano das idéias claras, só possível quando se trata das substâncias puras — pensamento ou extensão. A única idéia clara e distinta que podemos ter a respeito da união da alma e do corpo é que ela constitui exatamente um plano de idéias confusas. Já hoje — como vimos — não é mais possível deixar de ver que a metafísica constitui o fundamento da teoria do conhecimento e da física cartesiana. Mas ainda hoje o que mais impressiona dessa ligação entre a metafísica com o resto do sistema é o fato de, pelas doutrinas da veracidade de Deus e das idéias inatas, ela se tornar o fundamento da ciência cartesiana. Ora, como já notamos, a ciência de Descartes foi o que ocupou quase exclusivamente o pensamento dos seus historiadores e comentadores; nessa ciência só se trata de idéias claras e distintas. Daí, na interpretação de Decartes por êsses autores, estas consequências:

a) que o quadro metafísico do sistema cartesiano, mesmo quando admitido como essencial, se reduzia à doutrina de Deus, à da substância pensante e à da substância extensa;

b) que neste quadro a inteligência do homem desenvolvia a ciência por uma atividade que lhe era natural e própria, sem que se tomasse em consideração a importância da vontade;

c) dêsse modo a ciência de Descartes se enquadra bem na sua metafísica, mas não em *tôda* a sua metafísica; ao passo que a moral se ajusta mal ao sistema, porque, dita racional e científica, tem de admitir elementos que não se podem reduzir a idéias claras e distintas e isso não só provisoriamente (como se pensa) na III parte do “Discurso”, mas também normalmente, como veremos que se dá no “Tratado das Paixões”.

Parece-nos incontestável que para compreender bem, no sistema de Descartes, o papel da inteligência e o *da vontade*, bem como o lugar da ciência e o *da moral*, é necessário tomar em consideração o quadro *completo* de sua metafísica, isto é, não só as doutrinas de Deus e das duas substâncias separadas, mas também a das duas substâncias unidas — a união substancial da alma e do corpo.

Como todo o grande filósofo, Descartes faz ciência não por amor da ciência, mas por amor do homem. E’ de ver-se, pois, que a doutrina do homem, que é em Descartes a doutrina da união da alma e do corpo, não podia deixar de ter um papel de preeminência, apesar das razões que êle teve para tratar do assunto só depois de ter apresentado em *tôda* a sua evidência a doutrina da distinção essencial das duas substâncias.

Nesse quadro metafísico mais completo se deve, pois, colocar o homem em busca da verdade a ser alcançada por um esforço da vontade para bem aplicar a inteligência. No que diz respeito à natureza em geral, é o campo da substância extensa que se apresenta, o qual pela sua qualidade de substância pura permite o desenvolvimento da ciência. No que diz respeito ao homem é necessário distinguir três planos: o da alma separada, estudado ainda na metafísica, no plano das idéias claras e distintas; o do corpo separado, que deve ser tratado como os outros corpos, também no plano das idéias claras e distintas; finalmente, o da união da alma e do corpo, plano de idéias essencialmente confusas, no qual não se pode esperar alcançar idéias claras, mas somente “os melhores juízos” possíveis. A vontade ativa e atenta, aplicará a inteligência no plano da ciência no sentido de admitir somente as idéias claras e distintas, pois que elas aí são possíveis e são as únicas que constituem a ciência certa; no plano da união, com a consciência clara e distinta de que aqui nos encontramos em plano de idéias confusas, o esforço da vontade será o de buscar os melhores juízos possíveis. Nem se pense que por ser o plano da união um plano de idéias confusas, Descartes poderia desinteressar-se dêle, atendo-se somente à ciência certa, porque o plano da união, sendo o da natureza humana, é nele que se põe uma grande parte da moral, isto é, tudo aquilo que se refere às “paixões da alma” (8).

(8) — Para não mencionar agora o caso da moral provisória.

A não ser que quisesse desinteressar-se de uma vasta porção dos problemas morais, Descartes não poderia, pois, deixar de lado a união da alma e do corpo.

Esta maneira de encarar o problema vem estabelecer entre a ciência e a moral (ao menos uma parte da moral) não uma diferença de planos metafísicos, o da Verdade e o do Bem (9), mas a diferença entre um esforço para a conquista da verdade que pode chegar até o absolutamente certo no plano científico das substâncias separadas, e o esforço da vontade, na conquista da verdade, que só pode alcançar os melhores juízos, no plano da moral.

Posto nesses termos os fundamentos da moral de Descartes e as suas relações com a ciência, resalta de um modo claro a importância da noção de virtude, noção que tem passado quase despercebida e que é, entretanto, ao nosso ver, a chave de toda a ética cartesiana. Como veremos no capítulo “Noções fundamentais da moral cartesiana” há vários textos em que Descartes define a virtude, aliás de modo que afirma original, todos êles no sentido que se encontra mais completo na carta à rainha Cristina (10), de 20 de Novembro de 1647, que é de capital importância para a compreensão do assunto: a virtude é “une ferme et constante résolution de faire exactement toutes les choses qu’on jugera les meilleures et d’employer toutes les forces de son esprit à les bien connaître”. Como se vê, a virtude aí se define não só como um esforço da vontade para bem aplicar na conduta os nossos melhores juízos, mas também como um esforço da vontade no sentido de procurar os melhores juízos possíveis no que diz respeito à conduta. A virtude constituirá um dos aspectos da “sagesse”, bem como do soberano bem, estando também ligada com a noção de beatitude. Procuraremos demonstrar que a virtude é para Descartes um elemento essencial para a compreensão de todas as noções importantes da sua moral e se apresenta como a realização máxima do espírito humano no terreno da moral, tal como a ciência o é no terreno da verdade; parece uma banalidade afirmá-lo, mas Descartes o faz não num sentido de vaga generalidade e sim num sentido preciso e a bem dizer técnico.

E’ a noção de virtude que esclarecerá o verdadeiro sentido da moral provisória, bem como do “Tratado das Paixões”, mostrando a vontade no seu esforço de buscar os “melhores juízos possíveis”, mesmo quando há certeza de não poder alcançar os que sejam absolutamente certos, quer por termos de viver dentro de determinada ordem social, antes de estarmos em condições de usarmos a nossa razão à luz do pleno conhecimento, quer por se tratar das paixões da alma, que se desenrolam no plano obscuro da união da alma e do corpo.

(9) — Cf. E. Gilson, “Discours”, pgs. 232, 233.

(10) — A. T. V, pgs. 232, 233.

Devemos notar, porém, que, em princípio essa noção de virtude não implica que toda a moral de Descartes se esgote no esforço de procurar os melhores juízos possíveis no plano da união da alma e do corpo. Porque se há as paixões da alma que têm sua origem no corpo, há também as que têm sua origem na própria alma. Trata-se aqui de um plano em que a moral se alimenta de idéias claras e distintas. Descartes se refere a êle em uns poucos textos da correspondência e do “Tratado das Paixões”.

Era nosso propósito incluir na Parte III dêste Ensaio um capítulo sobre essas paixões superiores. Supunhamos haver de encontrar textos em que pudéssemos descobrir ao menos um esboço do pensamento de Descartes sobre o tema. Na realidade verificamos que o que se encontra não passa de algumas alusões, feitas ao correr da exposição de outros aspectos da moral. Por isso não trataremos do assunto senão ocasionalmente, quando ocorrerem textos que a êle se refiram.

Qualquer que seja sua explicação, o fato de ter Descartes deixado de lado quase completamente êsse aspecto da moral que, poder-se-ia pensar, havia de ser o ponto culminante de suas reflexões, faz sobressair a importância da moral que estuda os temas referentes à união da alma e do corpo. Esta, Descartes a elaborou com grande cuidado, no “Tratado das Paixões”, em que, aliás, pelo conceito de generosidade, se eleva à uma altura não inferior à da plena posse da liberdade do espírito.

Não hesitamos, pois, em afirmar que o “Tratado das Paixões” é a mais alta expressão prática dos princípios e conceitos fundamentais que se encontram na metafísica e na correspondência do filósofo a respeito de moral.

E não nos parece demasiado supor que êle conservaria êste lugar preeminente mesmo que o filósofo tivesse elaborado uma moral da alma separada do corpo. Porque aquilo que realmente interessa a Descartes não é o anjo, nem o homem de alma distante, mas o homem de carne e osso que êle deseja elevar o mais alto possível, até ao plano da generosidade e do amor a Deus, sem contudo esquecer que os mais altos prazeres do homem, mesmo os prazeres da alma, “dependem das paixões”.

I PARTE

***A IMPORTÂNCIA RELATIVA DA VONTADE E DA INTELIGÊNCIA
NA CONCEPÇÃO CARTESIANA DO ESPÍRITO***

O PAPEL DA VONTADE NO MÉTODO

Em geral os autores apresentam do método de Descartes somente o seu aspecto intelectual.

E' natural que isso se dê, uma vez que todo método pretende ser essencialmente um instrumento do espírito para a busca da verdade. E', como diziam os antigos, um "organon", isto é, um conjunto de regras a que se deve obedecer se se deseja alcançar a verdade, regras que, uma vez postas, passam a constituir uma sorte de guia intelectual independente do próprio intelecto. Entendido desta maneira até o tempo de Descartes, o método não podia deixar de ser um guia para os caminhos já batidos, que conduzem inevitavelmente às verdades autorizadas. O que Descartes procura, pois, não é um "organon" que o habilite a pensar corretamente. Procura alguma realização do espírito humano que seja certa e na qual possa surpreender aquilo que faz certo o pensamento.

E' êsse o sentido das suas considerações sôbre as disciplinas ou ciências que aprendera na sua mocidade. Não considera de início o método que conduziu a elas. Considera-as em si mesmas, a ver o que elas possam ter de certo e indubitável para descobrir que, a não ser nas demonstrações matemáticas, em parte alguma do vasto campo da cultura que êle percorrera pôde achar verdades indubitáveis. A própria lógica da Escola, ainda que tenha coisas certas, como, por exemplo, "as regras do silogismo, que Descartes considera como verdadeiras" (1) — como regras da coerência interna do pensamento — ou coisas úteis, como alguns preceitos especiais que eram os frutos da experiência de ensino e exposição dos mestres da Escolástica (2), serve "antes para explicar a outrem as coisas que já se sabem, ou... mesmo para falar sem discernimento daquelas que se ignoram, do que para aprendê-las" (3)

Só na matemática, em particular na "álgebra dos antigos e na análise dos modernos" (4), é que êle encontra *demonstrações*, ainda que em matérias muito abstratas e que parecem sem utilidade. Tais demonstrações se revestem não só do caráter de certeza, mas também levam a descobrimentos (5). Descartes vê nelas uma conquista do espírito que, ao menos de início, lhe parece oferecer exemplos de progressos do conhecimento. Resta, pois, analisar os processos da matemática,

(1) — Cf. E. Gilson, "Discours" pg. 186, l. 22.

(2) — Como por exemplo o preceito que aconselhava a cívdir bem os problemas a serem discutidos. (E. Gilson, *loco citato*) Ver a II Regra do Método.

(3) — "Discours", A.T. VI, pg. 17, l. 16-19.

(4) — Idem, pg. 17, l. 22 e 23.

(5) — Idem, pg. 19, l. 6-16.

verificar onde se encontra e no que consiste essa possibilidade de pensamento que seja não só verdadeiro pela coerência interna, como os silogismos (6), mas também construtivo, capaz de chegar a verdades, “distantes e ocultas” (7). Essa análise dos processos matemáticos é que constitui, em resumo, o essencial das “Regulae” (8).

Ora, Descartes verifica que o essencial dos processo da matemática é um ato do espírito — a intuição, “concepção de um espírito puro e atento, concepção tão fácil e distinta que nenhuma dúvida resta sôbre o que compreendemos... concepção que nasce da pura luz da razão e que, sendo mais simples, é mais certa que a própria dedução” (9). Como diz L. Brunschvicg (10), “o peculiar da intuição cartesiana é que ela não se aplica a uma coisa, mas a um ato do pensamento”; é a coincidência do espírito com essas “sementes de verdade” (11), com essas idéias inatas ou “naturezas simples, átomos de evidência” (12) que constituem o termo de tóda a análise e o ponto de partida de tóda síntese. Sua evidência vem de que, sendo *simples*, podem ser inteiramente conhecidas pela simples inspecção do nosso espírito.

A primeira regra do método no “Discurso” prescreve: “não receber por verdadeiro nada que não conhecesse evidentemente como tal” (13), preceito que põe na própria atividade do espírito a constatação da verdade, libertando-a de qualquer determinação extrínseca. E’ aquilo cuja “justificação não requer nenhuma outra operação do pensamento senão aquela pela qual êle é atualmente dado”. E’ o pensamento que se justifica na sua própria expressão. A intuição é o núcleo, o elemento essencial do método de Descartes. Porque as regras que se seguem, referentes à análise e à síntese, não são mais que uma aplicação da intuição.

A análise consiste realmente em dividir as dificuldades ou os problemas “em tantas partes quantas forem necessárias para melhor resolvê-las” (14). Para bem compreender o sentido dessa análise é preciso não esquecer a sua inspiração matemática. O objetivo dela é chegar a estabelecer entre os dados dos problemas e as incógnitas relações tão simples que sejam evidentes, de acôrdo com a primeira regra. Há duas etapas a vencer para isso. Temos um problema; é necessário verificar se a incógnita ou incógnitas do mesmo são completamente determinadas ou não, isto é, se podem ou não podem ser determinadas a partir dos dados conhecidos. Num problema de álgebra, por exemplo, se pela

(6) — “Regulae” A. T., X, pg. 365. Pleiade, pg. 9: “...je trouve d’une mediocre utilité ces chaines par lesquelles les dialecticiens pensent gouverner la raison humaine...”

(7) — “Discours”, A. T. VI, pg. 19, l. 5-16

(8) — “Regulae”, A. T., X, pg. 365. Pleiade, pg. 9: “ayant dit un peu plus haut que parmi les sciences déjà connues, seules l’arithmétique et la géometrie sont exemptes de fausseté et d’incertitude, il nous faut examiner avec plus de soin pourquoi il est ainsi”.

(9) — Ver “Regulae”, A. T. X pg. 368. Pleiade, pgs. 11-12.

(10) — “Descartes”, Editorial Sudamericana. Buenos Aires, pg. 34.

(11) — “Discours”, A. T. VI, pg. 64, l. 4-5.

(12) — M. Gueroult, “Apostilas”, lição II. pg. 4.

(13) — “Discours”, A. T. VI, pg. 18, l. 16.

(14) — “Discours”, A. T. VI pg. 18. l. 26.

divisão das dificuldades não se conseguir estabelecer relação entre as incógnitas e os dados, verifica-se que o problema não tem solução, o que, aliás, é um modo de solucioná-lo. Em suma, a regra da análise é a redução dos elementos do problema à sua maior simplicidade, de modo que possam ser apreendidos por meio de intuição.

O seu complemento natural é a *síntese*, que consiste em “conduzir por ordem os... pensamentos, começando pelos objetos mais simples, mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por graus, até o conhecimento dos mais complexos” (15). A intuição continua a ser o essencial desse processo, porque a *relação* entre as diversas intuições que se encadeiam na síntese deve ser também intuitiva, isto é, apresentar-se clara, evidente e portanto irrecusável ao espírito.

Descartes estabelece que há uma ordem natural do pensamento, em que cada idéia ocupa o lugar que lhe convém, no sentido de que para ser intuitivamente compreendida, depende do que lhe vem antes e é condição do que se lhe segue. A quarta regra, chamada da verificação, consiste em “fazer em tudo enumerações tão completas e revistas tão gerais que estivesse certo de não omitir nada” (16). Não se trata de uma simples revisão, como poderia parecer a quem não fôsse além da banalidade aparente das expressões. Esta regra se refere às duas anteriores e destina-se a verificar se na análise e na síntese não houve omissão de termos, de modo que nenhum elemento tenha sido esquecido. Em seguida é necessário ter em conta que, fazendo-se uma dedução do simples para o complexo, construímos uma cadeia de raciocínios, que pode ser mais ou menos longa. Cada um destes deve ser tido como verdadeiro na medida em que esta verdade resulta da compreensão intuitiva da sua relação necessária com o que vem antes. Ora, essa cadeia de intuições, mais ou menos longa não pode caber toda ela dentro de uma única intuição. É necessário recorrer à memória, à lembrança de que durante a dedução cada uma das partes foi aceita por intuição clara e distinta. Mas a memória não é uma faculdade intelectual, é um processo de imaginação, insuficiente por si mesmo para justificar a verdade. Para remediar essa fraqueza da memória — que tem entretanto de interferir nas deduções mais ou menos longas — o pensamento deve tornar a percorrer a série dedutiva “por um movimento contínuo que, tornando-se cada vez mais rápido, equivale a uma intuição”.

Em suma, o papel geral da enumeração consiste em utilizar o movimento da inteligência para conferir a um conjunto complexo a evidência imediata que é o privilégio da intuição (17).

Tais são, em resumo, as regras do método, como se encontram no “Discurso”. Inspiradas diretamente, como já assinalamos, pelos proces-

(15) — “Discours”, A. T., VI, pg. 18, I, 27-31.

(16) — “Discours” A. T. VI, pg. 19, I. 3.

(17) — E. Gilson, “Discours”, pg. 213.

soes matemáticas, Descartes quis que elas ultrapassassem as matemáticas, ou melhor, se tornassem uma matemática universal “disciplina que contendo os primeiros rudimentos da razão estende sua ação até fazer surgir a verdade em todo e qualquer assunto” (18).

O papel da vontade, entretanto, não deve passar despercebido. Pode-se mesmo apresentar o método cartesiano como uma realização da vontade. Há um sentido em que tudo depende da vontade; qualquer realização do espírito — intelectual, ou moral ou artística — fruto de um esforço, é uma função da vontade. Descartes, porém, ultrapassa esse ponto de vista banal. Na verdade, os elementos de vontade e mesmo de caráter que se acham ligados à própria enunciação da primeira regra do método no “Discurso” — regra fundamental, como vimos — são notáveis sob diversos aspectos. A bem dizer esses elementos se encontram no princípio, no meio e no final do enunciado, de modo que o aspecto intelectual da atividade do espírito, no método, aparece como resultado de uma constante tensão da vontade.

Em primeiro lugar, os quatro preceitos que adota em oposição aos numerosos que havia na lógica antiga, êle julga que são suficientes, contanto que se tome uma “*firme e constante resolução* de não deixar de observá-los uma única vez” (19). A aplicação do método, pois, depende de uma atitude de espírito, que é uma atitude moral.

Já se percebe aqui a radical diferença entre Descartes e Espinosa, que virá à luz principalmente na doutrina da liberdade. E’ certo que tanto Descartes como Espinosa entendem que a intuição, a coincidência do espírito com as verdades simples, constitui o essencial dos processos intelectuais. Mas para Espinosa a própria atividade interna do intelecto é suficiente para garantir a sua permanência e progresso no caminho da verdade, ao passo que para Descartes é necessário um constante esforço da vontade, para evitar a interferência de elementos perturbadores da atividade do espírito. Descartes não tem idéia do “autômato intelectual”, não concebe a inteligência humana como capaz de seguir imperturbável e indefinidamente na conquista do conhecimento, uma vez posta nas linhas do método. Uma ligeira comparação seria suficiente para mostrar a diferença profunda de pontos de vista que existe entre o “Discurso do Método” e o “De Intellectus Emendatione”, diferença que se poderia resumir, dizendo que no primeiro o método é condicionado pela vontade de permanecer fiel às suas regras, ao passo que o segundo se atém exclusivamente ao progresso na clareza das idéias. E’ claro que essas concepções diferentes sobre o método estão intimamente ligadas à concepção dos dois filósofos a respeito do êrro, a respeito da verdade, a respeito da vida moral tôda.

Para receber por verdadeiro só o que fôsse evidente, para fazer a síntese dedutiva segundo a ordem natural dos pensamentos e para a

(18) — Ver M. Gueroult, “Apostilas”, II, pg. 7.

(19) — “Discours”, A.T. VI pg. 18, l. 14-15.

recapitulação fiel e inteligente dêesses processos, para tudo é necessário uma *firme e constante resolução*. Na verdade, a idéia de Descartes sôbre o pensamento parece ser a de quem o vê sempre rodeado de perigos e armadilhas, onde êle pode fâcilmente enredar-se ou cair. Só uma extrema tensão de espírito pode evitar que êle se perca. E' evidente que Descartes teve a experiência do êrro, da decepção com a cultura que julgara inteiramente capaz de dar-lhe os elementos necessários para bem conduzir-se em sua vida. Mesmo através desta biografia esquemática que é o "Discurso" podemos percebê-lo. Eis porque na sua primeira e fundamental regra do método, logo em seguida à enunciação do ponto de vista intelectual — *não receber nunca por verdadeiro nada que não pudesse conhecer evidentemente* — acrescenta o que se pode ter como uma sorte de enunciação moral da mesma: *evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção*. E a junção entre os dois elementos se faz por uma conjunção explicativa, isto é, (*c'est à dire*). Receber, pois, como verdade só o que fôsse evidente ao espírito é a mesma coisa que fazer esforço para evitar a precipitação e a prevenção.

A noção de "precipitação" está ligada imediatamente à teoria do êrro que encontramos explicada, principalmente, na 4a. Meditação e que será objeto de um capítulo especial. Mas para bem compreender a 1a. regra do método é necessário desde já lembrar que para Descartes o êrro é antes de tudo um processo da vontade. Consiste em afirmar no juízo — que para êle é um ato de vontade — mais do que aquilo que o intelecto permite. Julgar antes que o entendimento tenha alcançado a evidência — eis o que é a precipitação (20).

As causas da precipitação Descartes as menciona em diversos textos, interessantes todos para o nosso estudo.

Há em primeiro lugar a "confiança excessiva nos recursos de nosso espírito, vício que ameaça principalmente os mais bem dotados" (21).

A preguiça intelectual é outra causa de julgamentos precipitados, uma vez que o pensamento metódico, como aquêle de que é exemplo a matemática, exige um esforço, uma atenção que a maioria das pessoas se nega a fazer.

Daí vem que "cada um ousadamente toma liberdade de afirmar coisas por adivinhação em uma questão obscura mais do que em uma questão evidente, e é mais fâcil fazer conjecturas sôbre uma questão qualquer do que alcançar a verdade mesmo sôbre uma questão que seja fâcil" (22).

(20) — "Regulae", A. T., X, pg. 365. Pleiade, pg. 9: "...toutes les erreurs où peuvent tomber les hommes (et non les bêtes, bien entendu) ne proviennent jamais d'une mauvaise inférence, mais seulement de ce qui on admet certaines expériences peu comprises ou qu'on porte des jugements à la légère et sans fondement".

(21) — E. Gilson. "Discours" pg. 198.

Nos "Princípios" — (carta ao Tradutor A.T. IX pg. 13, l. 3-5) encontra-se: "les autres qui sont plus ardents, se hâtent trop, d'où vient qu'ils reçoivent des principes qui ne sont pas évidents, et qu'ils en tirent des conséquences incertaines".

(22) — "Regulae", A. T., X, pg. 365. Pleiade, pg. 9-10.

A vaidade dos homens doutos que, julgando indigno confessar que ignoram qualquer coisa, habituam-se a enfeitar seus falsos argumentos, de tal modo que êles mesmos acabam por convencer-se da sua verdade (23).

A leviandade dos que se põem a examinar certos problemas, sem indagar “quais os sinais que lhes permitirão reconhecer o que procuram, se por acaso o encontrarem, tão ridículos como o mensageiro que, enviado a qualquer parte pelo seu superior, se pôs logo a correr antes de ouvir para onde deve dirigir-se (24).

Tôdas essas razões explicam para Descartes a indisciplina do pensamento, responsável pela desordem e pela esterilidade da cultura, fato que está sempre diante da mente do filósofo em tôdas as suas reflexões sôbre o método. O remédio contra a precipitação é a suspensão do juízo, êsse fruto do “livre arbítrio que faz com que possamos abster-nos de crer em coisas duvidosas, e assim livrar-nos de cair em êrro” (25). A prevenção é outra causa de erros ainda maior que a precipitação. A prevenção é a obstrução do nosso espírito por preconceitos adquiridos durante a infância. Também aqui nos encontramos diante de um dos elementos permanentes do pensamento do filósofo: a idéia de que durante o longo período da infância estamos sujeitos a tôda sorte de influências que recebemos antes que nossa inteligência esteja em condições de crítica. Descartes se refere especialmente às impressões sôbre a afetividade e aos erros dos sentidos, pròpriamente. Sentimos o prazer ou a dôr sem indagar sequer se tais impressões provêm de nós mesmos ou de algo fora de nós. O mesmo se dá com os “sentimentos tais como gôsto, odor, som, calor, frio, luz, côr e outros semelhantes, que verdadeiramente não nos representam nada que existe fora de nosso pensamento”... (26) mas aos quais afinal chegamos a atribuir existência exterior pelo fato de as percebermos juntamente com a grandeza, figura e movimento das coisas que julgamos existir fora do nosso pensamento, mesmo antes de têmos submetido êsse juízo à nossa investigação crítica. As imaginações que nos vêm dêsse período da infância, em que nossa alma estava tão estreitamente sujeita ao corpo, são aliás difíceis de desarraigar, mesmo quando na idade da razão nos damos conta de quão enganadoras elas são (27).

Há ainda o fato de que só com grande esforço nossa inteligência se aplica a coisas puramente inteligíveis, que não estão presentes nem aos sentidos nem à imaginação (28). A teoria de Descartes a respeito do papel dos sentidos (29) na vida do homem explica bem essa concepção. Uma vez feita a prova de que há um Deus onipotente e bondoso, que não

(23) — “Regulae”, A.T. X, pgs. 362-363 Pleiade, pg. 7

(24) — “Regulae” A.T. X, pg. 434, l. 17-24, Pleiade, pg. 60-61.

(25) — “Princípios”, I. § 6. A.T. IX, pg. 27.

(26) — “Princípios”. I. § 71. A.T. IX pg. 58.

(27) — “Princípios I. § 72, A.T. IX, pg. 59.

(28) — “Princípios” I. § 73 A.T. IX, pg. 60.

(29) — Cf. 6.a Meditação, A.T. IX, pgs. 65-66.

poderia ter-nos dado uma inteligência essencialmente falaz, Descartes é levado a admitir, como conseqüência natural disso que também os nossos sentidos não são enganadores, a não ser quando os tomamos como instrumento do conhecimento.

Estabelecem-se assim dois planos bem distintos: o da inteligência, único que nos pode dar a verdade, e o das sensações que existem em nós “para significar quais as coisas que são convenientes ou prejudiciais ao composto de que êie (o espírito) é parte, sendo até êsse ponto assaz claros e distintos”. . . (30) sensações que são necessárias e suficientes para o uso do homem, composto de alma e corpo destinado a viver e a mover-se entre outros corpos. Como tais, elas podem mesmo ser consideradas claras e distintas. Ora, sendo a utilidade ou conveniência do corpo de interêsse mais imediato, as sensações tendem a prevalecer e assim é difícil que possamos concentrar nossa inteligência num esforço intelectual prolongado.

Finalmente a linguagem é uma outra fonte de erros. Usamos as palavras sem nos lembrarmos das coisas que elas exprimem, o que nos leva a dar nosso consentimento a têrmos que não entendemos, seja porque julgamos que já no passado os entendemos, seja porque julgamos que “aquêles que nô-los ensinaram conheciam sua significação” (31).

Em suma, aquilo que Descartes chama “prevenção” é o conjunto daquelas noções semi-conscientes que vêm do nosso corpo, pelo qual nos inserimos entre os outros corpos, e do corpo social no qual estamos integrados, e que impõe ao nosso espírito ainda não alertado pela inteligência as noções tôdas que constituem o pensamento social, do qual a linguagem é o principal veículo. Dessa atmosfera de noções confusas — semi-conscientes, diríamos hoje — só um grande esforço da atenção pode livrar-nos. Eis porque Descartes considera que as realizações da inteligência, o desenvolvimento ordenado das idéias claras e distintas é de fato, em primeiro lugar, uma conquista da vontade.

Já assinalamos, pois, a presença e a importância do elemento “vontade” como condição de aplicação das regras do método nas palavras que se encontram imediatamente antes do enunciado da primeira regra (. . .ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer), e depois no interior da primeira regra, como um aspecto moral, fundamental da busca da verdade: a luta contra a precipitação, fraqueza da vontade, e contra a prevenção, obscuridade e confusão de idéias.

O remédio (32) que Descartes indica para que a prevenção não nos conduza ao êrro nos leva às palavras que se encontram no final da primeira regra que assim, já o assinalamos, se apresenta como um processo

(30) — 6.ª Meditação. A.T. IX, pg. 66, 104.

(31) — “Princípios” I. § 74, A.T. IX, pg. 61.

(32) — E. Gilson. “Discours”, pg. 199.

intelectual condicionado por elementos morais ou voluntários, no início, ao meio, e no fim do seu enunciado: “ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se presenterait si clairement a si distinctement à mon esprit *que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute*”. A dúvida metódica, pois, que como já vimos é um processo caracteristicamente voluntário, não é apenas uma atitude preparatória anterior ao método: ela continua dentro do próprio método, como um dos seus aspectos. A expressão que “eu nunca tivesse ocasião de o pôr em dúvida” mostra que o mecanismo das idéias claras e distintas, em si mesmo puramente intelectual e independente da vontade, tem como ponto de apóio uma sorte de vigilância da vontade, que consiste em mostrar que elas suportam sempre o “test” da dúvida metódica.

Em conclusão, é inegável que para Descartes as regras do método supõem, exigem um esforço constante da vontade, sem a qual a inteligência não conseguiria vencer o mundo de imaginações, de preconceitos, de idéias confusas que constitui a atmosfera em que vive não só o homem inculto ou iletrado — e isso seria bem desculpável — mas também até os que, chamando-se filósofos, não conseguem sobrepor-se ao plano da erudição confusa, por não terem a fôrça de caráter necessária para vencer os hábitos inveterados de pensar desordenada e dispersivamente, nem para vencer o respeito à tradição e à autoridade. Tanto ou mais que uma conquista da inteligência, a clareza das idéias é uma vitória da vontade (33).

(33) — *J. Laporte*, em seu livro “Le Rationalisme de Descartes” assinala que as regras do método, como as encontramos no “Discours”, parecem dar-nos um método vago e um tanto vazio: é preciso, diz Descartes, distinguir, analisar, pôr em ordem, conservar a evidência em nossos raciocínios (pg. 28). É que no fundo o que Descartes quer fazer não é dar-nos regras infalíveis para procurar a verdade, mas convidar-nos a exercitar nossa inteligência, nosso *ingenium*, e a torná-lo *perspicaz*, isto é, capaz de ver claramente cada coisa de per si (pg. 30. Ver Regra IX A.T. X, 400-401) como um artífice bem exercitado nas minúcias; e *sagaz*, isto é, capaz de compreender as relações entre as coisas e a ordem que devemos seguir ao procurar conhecê-las. A perfeição do *ingenium* se consegue pelo exercício, pela aquisição de hábitos de bem pensar. O que mostra ainda uma vez o aspecto voluntário do método (pg. 34).

O PAPEL DA VONTADE NA DÚVIDA

O tema da dúvida ao tempo de Descartes era tão comum que êle se excusa de ter de apresentá-lo: “encore que j’eusse vu il y a longtems plusieurs écrits par les sceptiques et académiciens touchant cette matière, et que ce ne fût pas sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune, je n’ai pu toutefois me dispenser de lui donner une méditation toute entière” (1).

E’ fácil explicar o ceticismo do Renascimento. Como reviveram nessa época todos os filósofos antigos, era de esperar que aparecessem também os “pírrônicos”, a glosar tôdas as formas do ceticismo clássico. Contudo, não foram os pírrônicos do século XVI simples imitadores dos antigos. Havia elementos mais que suficientes para alimentar as dúvidas de um Charron, ou de um Sanchez, ou de um Montaigne. A própria erudição brilhante do Renascimento conduzia naturalmente à incerteza. A “ciência” era o conhecimento dos antigos, a propósito de tudo citados com cansativa abundância. Era fácil tudo dizer e tudo contradizer, quando se apelava para o inesgotável manancial dos poetas, oradores e filósofos do passado.

E’ certo que essa cultura de erudição do século XVI coexistiu com as primeiras vigorosas afirmações da ciência moderna. Podia-se esperar que as descobertas de Copérnico ou Kepler, por exemplo, fôsem suficientes, como garantias de um próximo surto do pensamento científico, para coibir as manifestações do ceticismo. Sabe-se contudo como demoraram a ser compreendidos, neste rico e confuso século XVI, pelos próprios grandes homens do tempo, os elementos novos de ciência e filosofia que, já em elaboração, só haviam de vir a plena luz no século seguinte (2).

Assim para os pensadores mais conscientes, isto é, para os que percebiam que a erudição clássica não é ciência — como Sanchez ou Montaigne — o ceticismo era coisa natural. À crise da razão teórica, há a acrescentar a crise da razão prática. O cisma do Cristianismo operado pela Reforma protestante e a violência e crueldade das “guerras de religião”, como assinala L. Brunschvicg (3), só podiam contribuir para estabelecer no espírito dos homens mais conscientes uma “misantropia” que é a descrença ou o ceticismo em relação aos valores morais.

(1) — Segundas Respostas. A.T. IX, pg. 103, ou VII, pg. 130, l. 17-29

(2) — Cf. L. Febvre. “Rabelais, ou Le Problème de l’Incroyance”.

(3) — “Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale”, tomo I, cap. V, “Le moment historique de Montaigne”.

E' sôbre êsse quadro de fundo que devemos projetar a análise da dúvida cartesiana.

Descartes declara que a contragosto tem de remastigar êsses temas filosóficos corriqueiros. Já essa linguagem mostra que êle se sente capaz de ultrapassar ou vencer o ceticismo do tempo. Se aceitarmos o "Discurso" como uma história do seu pensamento, ainda que abreviada ou esquematizada, verificamos que o ceticismo de Descartes do tipo corrente, se é que existiu, durou muito pouco tempo. Ao terminar seus estudos êle "se achou embaraçado de tantas dúvidas e erros, que lhe pareceu que dos seus esforços para instruir-se não colhera outro proveito senão o de descobrir sua própria ignorância" (4). E' o desapontamento com a cultura recebida e uma sorte de desencorajamento que domina o jovem filósofo, "diante da impotência dos métodos recebidos para descobrir e transmitir a verdade".

A aceitarmos o testemunho de Baillet essa experiência do filósofo não foi, aliás, puramente intelectual, pois que, ao perceber que os ensinamentos que recebera não eram adequados às necessidades da vida moral, sentiu-se não só desorientado e cético, mas também angustiado. E' o momento da "dúvida não metódica" (5), momento fugaz, pois essa angústia é logo dominada pela vocação do filósofo que o leva direito a reconhecer o valor da ignorância, a "douta ignorância", de onde surgiram tantas e tão grandes renovações do espírito humano. Visto que estava em dúvida, resolve fazer da dúvida o seu ponto de partida, como o homem perdido numa floresta faz da sua própria incerteza seu ponto de referência para tomar um rumo (6).

Ao escrever o Discurso, Descartes tem a preocupação de atenuar certos aspectos de seu pensamento que poderiam não ser compreendidos pelo grande público a quem se dirige, na língua vulgar.

A dúvida metódica é um desses aspectos. Êle teme que os "espíritos fracos, abraçando avidamente as dúvidas e os escrúpulos que seria necessário propor, não pudessem depois compreender da mesma maneira as razões pelas quais eu me esforçaria para pô-las de lado, e assim eu os teria impellido a um mau passo, sem talvez poder tirá-los dêle" (7).

Em consequência, o que se encontra no "Discurso", é somente a dúvida sôbre o valor dos estudos que as escolas do tempo, mesmo as melhores, como o colégio de La Flèche, poderiam oferecer, e em seguida a dúvida sôbre a veracidade dos dados dos sentidos.

Já em relação ao primeiro ponto, é patente o caráter voluntário da dúvida de Descartes. Depois das saborosas páginas em que, não sem uma ponta de ironia, faz uma apreciação das diversas disciplinas estudadas por

(4) — "Discours" A.T. VI pg. 4.

(5) — E. Gilson, "Discours" pg. 137-138.

(6) — "Discours", A.T. VI, pg. 24, l. 21.

(7) — Carta a Mersenne, março de 1637, A.T. I, pg. 449, l. 29 — pg. 351 l. 2; Carta ao P. Vatiez, 22 de Fevereiro de 1638, A.T. I, pg. 560 l. 7 — 561 l. 6.

êle, da utilidade das mesmas e do espírito daquêles que as cultivam, bem como das impressões que trouxe dos diferentes costumes observados em suas viagens, declara que a respeito das opiniões que de tudo isso havia recolhido “não podia fazer nada melhor do que *empreender* pô-las de lado uma vez por tôdas” (8). A mesma expressão se encontra, mais adiante, quando após ter assegurado na “moral provisória”, um abrigo temporário que lhe permitisse trabalhar na construção do edifício das ciências, declara que poderia livremente *empreender* desfazer-se de todo o resto de suas opiniões (9).

Tudo já foi dito sôbre êste ato de renegação da tradição medieval e antiga, feito por Descartes. Êle o faz de modo simples e decidido e com plena consciência de sua significação. Era na verdade o atestado de nascimento do mundo moderno; o seu caráter negativo era só de aparência, pois que para Descartes, êle implicava um compromisso de reconstrução.

A dúvida é, pois, um “empreendimento”, que aliás, como vimos acima, êle não quer desenvolver até os limites extremos, mas só até onde fôr conveniente. Quais são êsses limites impostos pela sua prudência e pelo desêjo de não perturbar a paz de espírito do leitor comum? Descartes não vai, no “Discurso” além do problema da correspondência de nossas sensações com o mundo exterior. E’ o velho tema dos erros dos sentidos, que vem desde os primórdios da especulação grega. Glosado pelos céticos de todos os tempos, êle se tornou tão banal que se pode falar, no caso, de “dúvida natural” (10).

Vejamos que aspectos assume na parte IV do “Discurso”.

Em primeiro lugar notemos o seu caráter *metódico*. Em matéria de costumes e moral muita vez temos que aceitar aquilo que é muito incerto como se fôsse indubitável, mas como “desejava entregar-se sômente à busca da verdade, julgou dever fazer o contrário disso, isto é, rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a mínima dúvida, a fim de ver se depois disso restaria alguma coisa que fôsse inteiramente indubitável” (11). A dúvida aparece aí como um instrumento de pesquisa. E’ uma pedra de toque. Duvida-se de tudo para verificar se subsiste alguma verdade, uma única que seja.

Gilson (12) chama a atenção para a expressão “rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a mínima dúvida...” E’ uma “expressão que marca o caráter livre e deliberado da dúvida cartesiana”.

(8) — “. . . pour toutes les opinions que j’avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d’entreprendre, une bonne fois, de les en ôter...” “Discours”, A.T. VI, pg. 13, l. 27-30.

(9) — “Discours” A.T. VI, pg. 28, l. 15-20.

(10) — M. Gueroult, “Apostilas”, lição V, pg. 7.

(11) — “Discours”, A.T. VI, pg. 31, l. 25-30.

(12) — “Discours”, pg. 285, in fine.

Creemos que a êsse comentário, que sublinha exatamente aquilo de que tratamos, isto é, o seu caráter voluntário, se pode acrescentar o fato de aqui, no Discurso, ser a vontade guiada pela imaginação no processo da dúvida. Não se trata de demonstrar pela razão a necessidade de duvidar de tudo, inclusive da verdade das matemáticas, da existência do mundo ou da bondade de Deus, como acontece na primeira Meditação. Trata-se somente de *imaginar* coisas em que poderia encontrar dúvida. Ora, êsse processo de imaginação, que é aliás o adequado ao leitor inculto, não permite ir além dos erros mais grosseiros, verificáveis na experiência comum. Os sentidos nos enganam algumas vêzes (13). O cético vulgar concluiria que podem enganar-nos sempre. Descartes, porém, apresenta ao leitor inculto não a constatação dessa possibilidade de dúvida mas a resolução de dúvida (14). Outro aspecto da experiência comum, relativo ao erro, eram os *paralogismos* (15), isto é, raciocínios errôneos pela matéria ou pela forma. Mesmo sôbre as coisas mais simples da Geometria se encontram tais erros. Não se trata de criticar os fundamentos da matemática — coisa que só fará nas “Meditações”. É a simples lembrança de que por falta de atenção (16) podemos errar ao fazer uma soma ou traçar uma linha. Essa possibilidade de errar em matéria de caráter demonstrativo o leva a “rejeitar como falsas tôdas as razões que hâvia tido anteriormente como demonstrações (17). O raciocínio é perfeitamente paralelo ao anterior; como o fato de nossos sentidos nos enganarem algumas vêzes autoriza uma dúvida geral a respeito das coisas, assim o fato de se cometerem paralogismos mesmo nas coisas mais simples da Geometria autorizava uma dúvida geral a respeito da validade das demonstrações. É uma crítica à matemática, fundada na experiência comum. Dir-se-ia um capricho da vontade, se não fôsse justamente o adequado aos leitores a que se dirige.

O que se segue parece confirmar nossa opinião. Trata-se da experiência dos sonhos, nos quais nos ocorrem os mesmos pensamentos que

(13) — Cf. E. Gilson, “Discours”, pg. 288, sôbre os erros dos sentidos.

(14) — “Je voulus supposer qu’il n’y avoit aucune chose qui fut telle qu’ils nous la font imaginer “Discours”, A.T. VI pg. 32, l. 2-3.

(15) — E. Gilson, “Discours”, pg. 290.

(16) — Ver “Regulae”, A.T. X, pg. 365. Pleidade. pg. 9: “... puisque, sauf par inattention il semble impossible (dans le mathématiques) à l’homme d’y commettre des erreurs”. Permitimo-nos aqui discordar um pouco da opinião de Gilson (“Discours”, pg. 290). Êle entende, como Levy Bruhl, que Descartes “cherche le fondement de la certitude des mathématiques elles mêmes... Descartes passe du plan scientifique au plan proprement philosophique et substitue à une simple critique de nos connaissances une critique des moyens de connaître...” — Ora a crítica dos fundamentos da matemática só pode ser feita sob a hipótese do Deus enganador e do Gênio Malévolo, coisas em que Descartes não tinha então pensado, ou pelo menos coisas que êle não poria em língua vulgar; não se trata dos fundamentos da matemática, mas dêsse fato da experiência comum que um matemático pode cometer erros cominhos, lapsos, enganos. Aliás Gilson reconhece que “le doute ne porte pas ici sur l’intuition actuelle des démonstrations mathématiques, mais sur le souvenir des démonstrations qui nous ont autrefois semblé démonstratives”.

(17) — “Discours”, A.T. VI pg. 32, linhas 3-9.

temos na vigília, o que é suficiente para que Descartes *resolva fingir* que tôdas as coisas que lhe vêm à mente não passam de ilusões (18).

Ainda aqui, os verbos usados por Descartes (resolva fingir) exprimem claramente o caráter voluntário desta dúvida.

Resta ver qual a utilidade dessa dúvida que, como já observamos, se desenvolve tôda ela no plano da imaginação. Não é aliás difícil descobri-lo: relembrar os erros dos sentidos, ou os paralogismos dos geômetras, ou as ilusões dos sonhos serve naturalmente para mostrar que o conhecimento sensível deve ser posto de lado pelo que busca a verdade, e que devemos abandonar os preconceitos que nos vieram de nossa infância. Mas dentro da metodologia cartesiana essas imposições do método têm um sentido mais preciso.

A física de Descartes pressupõe a negação das formas substanciais, fundamento da física medieval; ora, a idéia das formas substanciais “provém de uma confusão engendrada pelas percepções sensíveis” (19).

* * *

Na Primeira Meditação passamos da dúvida que é possível levantar só pelo uso da imaginação à dúvida racionalmente demonstrada (20).

A primeira etapa desta dúvida raciocinada é a mesma que já se encontrou no “Discurso”. Pois que os sentidos nos enganam algumas vêzes é necessário admitir que êles poderão enganar-nos sempre. Mas, para usar uma imagem do próprio Descartes, quem sabe se consideradas de início estragadas tôdas as maçãs de um cesto, não será em seguida possível descobrir entre elas alguma que seja boa? Não haverá entre as informações que nos vêm dos sentidos alguma que por um caráter qualquer seja possível isentar de dúvida? Será possível duvidar, por exemplo, das sensações que dizem respeito ao nosso próprio corpo, a sua situação, estado ou ação? (21) Só os loucos com suas divagações tão comuns a respeito de seus próprios corpos poderiam lembrar-se de duvidar delas. Mas acontece que, se não somos loucos, estamos sujeitos ao sono e aos sonhos, e neles vemos coisas não menos inverossímeis que os pensamentos dos loucos. Como não há índices certos que permitam distinguir a vigília do sono, somos obrigados a convir em que também essas sensações referentes ao nosso corpo e seu estado e situação são duvidosas (22).

Contudo, por mais irreais que sejam as imagens que se encontram nas divagações dos loucos ou nas visões dos nossos sonhos, elas não po-

(18) — “Discours”, A. T. VI, pg. 32, l. 9-15.

(19) — Levy Bruhl, Curso inédito sobre Descartes, citado por E. Gilson em “Discours” pg. 288.

(20) — Assinalemos ainda uma vez aqui a força das palavras que Descartes usa para expressar o caráter voluntário do processo: “J’ai bien jugé qu’il me fallait *entreprendre* serieusement une fois en ma vie de me defaire de toutes mes opinions...” “...Cette *entreprise* me semblant fort grande, j’ai attendu que j’eusse atteint un âge qui fut si mur...” “...Je m’appliquerai serieusement et avec liberté à detruire généralement toutes mes anciennes opinions”. Expressões tôdas estas do início da I “Meditação.”

(21) — 1.a Meditação. A. T., LX, pg. 14.

(22) — 1.a Meditação. A. T., LX, pg. 15.

deriam existir se não existissem os elementos mais gerais de que elas se compõem, não só cabeças, corpos, mãos ou olhos, mas os elementos mais simples ainda, sem os quais nenhuma dessas imagens poderia existir, a saber, a extensão, a figura, a quantidade, a grandeza, o número, o lugar, o tempo (23). Em suma, as coisas que constituem o objeto da aritmética e da geometria poderiam ser consideradas como indubitáveis, “pois que, quer estejamos sonhando, quer estejamos acordados, parece indubitável que 3 mais 2 são 5 e que o quadrado tem quatro lados”.

Chegamos assim ao estudo da posição de Descartes ao escrever as “Regulae ad Directionem Ingenii”. Nesse seu primeiro trabalho de fôlego o filósofo não leva sua dúvida até à faculdade humana de conhecer que lhe parece garantida pela certeza interna das matemáticas. No “Discurso”, como já vimos, êle não se refere senão aos erros ocasionais dos geômetras, que em nada infirmariam a certeza das demonstrações feitas com o cuidado devido para evitar a falta de atenção. Mas nas “Meditações” êle levanta a questão do valor das matemáticas e isso sob um duplo aspecto.

Em primeiro lugar, por mais rigorosas que sejam as demonstrações matemáticas, e assegurada mesmo por hipótese a sua certeza interna, que valor têm elas em relação ao mundo exterior? Haverá coisas existentes que correspondam à verdade que percebo nas essências matemáticas? Mais ainda, não será possível pensar que aquilo que penso como verdade matemática, não só não corresponde a nenhuma realidade existente, mas também não seja a expressão de nenhuma verdade objetiva, universal, independente do meu próprio intelecto? (24) Para propor essa dúvida Descartes cria a hipótese do Deus enganador e do Gênio Malévolo; ambas são legítimas como hipóteses de tipo matemático (25), e num momento em que Descartes ainda não demonstrou a existência de Deus, de um Deus que não podia enganar. Pode-se supor a existência de um Deus que seja todo poderoso, mas não seja bom, ou de um Deus que, ainda que bom, não seja todo poderoso. Daí a possibilidade de nossos erros; é certo que Deus, na hipótese de existir mesmo como um Deus soberanamente bom, não nos impede de errar algumas vêzes. Não poderia isso acontecer sempre? Descartes entretanto já aqui abandona a hipótese de um Deus enganador e a substitui pela do Gênio Malévolo, porque julga que só esta permitiria chegar onde quer, a uma dúvida que, como observa M. Gueroult, é “absolutamente generalizada, radical, que se impõe não só ao conhecimento vulgar, como também sôbre as ciências da existência (física, astronomia, medicina) e as ciências das essências, as matemáticas” (26). Na verdade Descartes quer recusar inteiramente tudo aquilo que não seja absolutamente cer-

(23) — 1.ª Meditação. A.T. IX, pg. 15, *in fine*.

(24) — M. Gueroult. “Apostilas”, lição V, pg. 2.

(25) — Cinqüièmes Réponses, A. T. VII, pg. 349. Pleiade, pg. 367.

(26) — M. Gueroult. “Apostilas” Lição V. pg. 5.

to; quer tratar o duvidoso — que apesar de duvidoso costumamos a considerar provável, aceitável em razão de nossos hábitos — como se fôsse inteiramente falso. “Mas para tornar possível esta hipótese fictícia da radical falsidade daquilo de que duvido, é preciso recorrer, não à hipótese do Deus enganador, cuja perfeição e cuja bondade não se ajustariam a esta hipótese de que sou *sistemáticamente* enganado e que deixa uma probabilidade maior à hipótese inversa (a de que sou *excepcionalmente* enganado), mas recorrer a hipótese do Gênio Malévolo, tão malévolo e enganador quanto poderoso, e que emprega tôda sua habilidade em enganar-me” (27).

Mas chegado a êste ponto da dúvida hiperbólica, Descartes, como que voltando um pouco sôbre seus passos, apresenta o Gênio Malévolo não só como explicação para a necessidade de duvidar sistemáticamente das essências matemáticas, como também para a dúvida em suas primeiras etapas, a saber, a dúvida em conseqüência de verificarmos erros dos sentidos (28).

E' uma condensação da dúvida, a apresentação de uma razão única para duvidar que justifica o nome de dúvida radical (29), ato fundamental da liberdade do espírito que consiste em promover ante o tribunal do espírito o julgamento da própria capacidade de pensar o verdadeiro, e que não podendo ainda declarar que a inteligência é capaz de verdade, chega contudo à conclusão de que pela vontade se pode pelo menos evitar o êrro, pela *suspensão do júizo* (30). Diríamos, pois, que esta não é o primeiro ato de liberdade, que condiciona a destruição ou superação do êrro, mas um segundo ato de liberdade, pois que o primeiro foi a instituição da própria dúvida como processo intelectual.

Nos “Princípios” (31) se encontram em linhas gerais as mesmas etapas da dúvida que se apresentam nas “Meditações”; de um modo mais esquemático, contudo, como sói acontecer neste tratado que foi escrito com uma preocupação didática. Mas há apenas referência ao “Gênio Malévolo” (32). O caráter voluntário da dúvida é acentuado por expressões tão fortes como as já mencionadas no “Discurso” e nas “Me-

(27) — *M. Gueroult*. “Apostilas”. Lição V, pg. 5.

(28) — Cf. 1a. Meditação, A. T. IX, pg. 17 e 18: Je supposerai donc, qu'il y a, non point un vrai Dieu qui est la souveraine source de la verité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper: je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures... ne sont que des illusions et tromperies dont il s'est servi pour surprendre ma crédulité; je me considererai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang; comme n'ayant aucuns sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses; je demeurerai obstinément attaché a cette pensée; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune verité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement”.

(29) — *M. Gueroult*. “Apostilas”. Lição V, pg. 8.

(30) — Cf. a nota 28, dêste capítulo.

(31) — Ver os 6 primeiros parágrafos da parte I dos Princípios. A. T. IX, pgs. 25-27.

(32) — “Princípios”, § 6 da 1.a parte. A. T. IX, pg. 27.

ditações” (33). O livre arbítrio na suspensão do juízo (34), termo natural e lógico da dúvida metódica, achará sua plena justificação na 4a. parte das “Meditações”.

Para assinalar ainda um aspecto da dúvida, que se relaciona com seu caráter voluntário, mencionemos a resposta de Descartes a Gassendi em que diz, a propósito da dúvida hiporbólica e principalmente a propósito da hipótese do Gênio Malévolo que “um filósofo não se admiraria mais dessa suposição que de ver uma pessoa que para endireitar uma vara que ficou curva, a recurve do lado oposto” (35). Donde se conclui que a dúvida metódica, universal e voluntária tem não só um valor metodológico, como também um valor psicológico, no sentido de combater os hábitos de pensamento, que por serem hábitos adquiridos desde nossa infância nos fazem correr o risco de fazê-los passar sem a crítica necessária (36).

* * *

A importância da dúvida metódica na filosofia de Descartes é um lugar comum. Ela representa a renegação do passado — com o seu duplo aspecto, a saber, de um lado, a condenação da filosofia escolástica, e sobretudo da lógica aristotélica; de outro lado, a proclamação da independência intelectual, da autonomia do espírito em relação ao regime de autoridade que prevalecera durante tantos séculos e ainda estava bem vivo ao tempo do filósofo.

Representa o nascimento do espírito crítico e da crítica das possibilidades do espírito, que faz de Descartes o precursor de todo o esforço dos empiristas ingleses no sentido de determinar as origens e o valor do conhecimento, bem como o precursor da filosofia crítica de Kant.

E’ por assim dizer, a certidão de nascimento do espírito científico moderno que vê nela a própria expressão de uma atitude do sábio: o sábio é o que sabe duvidar.

Êstes dois últimos característicos de ordem intelectual, que exprimem as condições de todo o progresso científico realizado a partir do século XVII — a crítica dos fundamentos do conhecimento e a crítica das conquistas científicas do espírito — é que explicam, certamente, a idéia comum de que a dúvida metódica é essencialmente um processo intelectual. Na verdade, para Descartes ela é sempre um *empreendimento*, para usar a expressão que o próprio filósofo usa tantas vezes, é um ato de vontade, em que o espírito ainda incerto de sua capacidade para conhecer, institui a própria liberdade por uma afirmação de soberania, que é a suspensão do juízo.

(33) — Idem, parte I, parágrafos 1 e 4.

(34) — Idem, parte I, parágrafo 6.

(35) — Resposta a Gassendi, 5.ªs objeções, A. T., VII, pg. 348. Pleiade, 367.

(36) — M. Gueroult. “Apostilas”. Lição V. pg. 9.

Em verdade o regime de heteronomia, que prevaleceu na Idade Média e que pressupõe a existência de uma ciência que se impõe, encontrou a sua contraposição neste ato de vontade que proclama a autonomia do espírito exatamente com o declarar que tudo é incerto.

A suspensão do juízo, que é o ponto culminante da dúvida, é também o ato de liberdade destinado a suprimir o êrro. Para Descartes, como veremos, o êrro tem sua origem no exercício abusivo da vontade. Só, pois, a própria vontade poderá evitá-lo. Em suma, a superação do cepticismo é antes de tudo um ato da vontade. Deixada a si mesma, a inteligência flutuaria indefinidamente dentro de suas próprias dificuldades e contradições. Para achar algum ponto de apóio, ainda que fosse uma única idéia realmente certa e inatacável, para sair da dúvida, enfim, é necessário fazer da própria dúvida um instrumento de trabalho e um objeto de pesquisa. A simples dúvida intelectual é o cepticismo, a dúvida metódica ou voluntária é a salvação da inteligência e o comêço da sabedoria.

DA NATUREZA DO ESPÍRITO E DO CONHECIMENTO

Os processos da dúvida metódica e as regras do método estão, é claro, estreitamente ligados às concepções de Descartes sobre a natureza do homem e sobre a natureza do conhecimento. Se nestes dois aspectos do pensamento cartesiano encontramos uma sorte de preeminência da vontade sobre o intelecto, isso resulta de que, para Descartes, na verdade o intelecto não é mais que uma função passiva do nosso espírito que consiste em ver, ou melhor receber as representações, as idéias, como os olhos do nosso corpo recebem as imagens das coisas materiais (1).

Todo conhecimento se reduz à intuição, à visão imediata das essências ou naturezas simples. A dedução, única forma de raciocínio construtivo admitido pelo filósofo, consiste em ligar umas às outras diversas intuições, sob a condição de que a relação entre cada uma seja percebida também intuitivamente, como verdadeira. A intuição tem para Descartes, pois, um caráter receptivo. Se nossa vista é normal, não podemos deixar de ver um objeto, uma vez que nos ponhamos diante dele e abramos os nossos olhos. Há um certo número de atos que precedem a visão, a saber: — colocarmo-nos no ponto de vista adequado, afastarmos algum embaraço e abrirmos os olhos. Mas uma vez realizados esses atos preparatórios, a visão se dá necessariamente. A esses movimentos do nosso corpo destinados a colocar nossos olhos em posição de perceber os objetos, de receber a sua imagem, correspondem os atos de vontade que nos levam, de acordo com os diversos passos das regras do método, a recusar no campo da visão de nosso intelecto as idéias que nos vêm da infância, a suspender o juízo sobre aquelas que não são evidentes, o que corresponde ao afastamento dos embaraços na visão física, e a analisar o problema — a divisão, a pôr em ordem as idéias, ligando-as na dedução. A vontade é para Descartes o único aspecto ativo do espírito na busca da verdade, porque a ela êle atribui o papel preparatório de afastar as causas de erro (suspendendo o juízo) e o papel construtivo de pôr a mente diante das idéias claras e distintas e das relações, naturais e necessárias entre elas, que condicionam o movimento do espírito na *deductio*.

Os textos são claros no sentido de mostrar que essa é a idéia de Descartes. “Nossos pensamentos, diz êle, que são a única coisa que de-

(1) — Cf. “A Regius”, dezembro de 1641. A.T. III, pg. 455. Cf. também J. Laporte, “Le Rationalisme de Descartes”, pgs. 45, 75. Todo o capítulo II, do livro I dessa obra deve ser lido a respeito do assunto que estudamos neste nosso capítulo.

vemos atribuir à alma, são principalmente de dois gêneros: — uns são as ações da alma, as outras, as suas paixões. As que chamo ações são tôdas as nossas vontades, porque experimentamos que elas vêm diretamente de nossa alma e parecem não depender senão dela; como, ao contrário, pode-se geralmente chamar suas paixões *tôdas as espécies de percepções e conhecimentos* que se acham em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que as faz tais quais são e sempre ela as recebe das coisas que são representadas por elas” (2). E’ certo que há percepções que têm a alma por causa e estas poderiam então ser consideradas como atividades da alma, ou melhor, a alma apareceria como ativa não só nas vontades, mas também em certas percepções. Mas, quais as percepções que têm a alma como causa? São as “percepções” de nossas vontades e de outras imaginações e pensamentos que dela dependem, porque não poderíamos querer qualquer coisa *sem perceber ao mesmo tempo que estamos querendo*”. Tais percepções que têm origem na alma, pois, nem por isso são ativas, são apenas a percepção de nossa atividade: “bem que em relação a nossa alma o querer uma coisa seja uma ação, pode-se também dizer que é uma paixão o perceber que quer” (3). Há dois textos em que Descartes compara a alma e as idéias a um pedaço de cêra que recebe passivamente a impressão de um sêlo. “Je ne mets autre difference entre l’âme et ses idées que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu’il peut recevoir. Et comme ce n’est pas proprement une action, mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, il me semble aussi que c’est aussi une passion en l’âme de recevoir telle ou telle idée, et qu’il n’y a que les volontés que soient des actions... (4).

Na 3a. “Meditação” (5) encontramos a afirmação de que as idéias se dividem em *idéias pròpriamente* ditas, que são as *imagens das coisas*, “como quando me represento um homem, uma quimera, o céu, um anjo ou Deus mesmo”, e outras “. . . como quando quero, temo, afirmo ou nego, em que concebo algo como como sujeito de ação de meu espírito, mas ajunto alguma coisa, por esta ação, à idéia dessa coisa; dêste gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções, outros juízos”.

No mesmo sentido o seguinte texto dos “Princípios”: — “Qu’il n’y a en nous que deux sortes de pensées, à savoir la perception de l’entendement et l’action de la volonté” (6). Finalmente, o texto mais claro, que se encontra em uma carta a Regius, de maio de 1641: — “A intelecção e a volição diferem só como a ação e a paixão da mesma substância. A intelecção, pois, é pròpriamente a paixão da mente, e a volição a ação da mesma, mas como jamais queremos nada, sem ao mesmo tempo

(2) — T. P., I, 17, A. T., XI, pg. 342.

(3) — T. P., I, 19, A. T., XI, pg. 343.

(4) — Carta ao P. Mesland, de 2 de maio de 1944, A.T. IV, pg. 113.

(5) — A.T. IX, pg. 29.

(6) — Princípios, I, 32. A.T. IX, pg. 39.

termos a intelecção disso, e também quase nunca entendemos sem ter ao mesmo tempo alguma volição, não é fácil por causa disso distinguir nelas a ação e a paixão” (7).

Poder-se-ia pensar que, sendo a intelecção e a volição diferentes apenas como dois aspectos da mesma substância, não haveria lugar para atribuir à vontade nenhuma precedência em relação ao intelecto. A justificar a afirmação dessa precedência restaria apenas o sentido pejorativo que tem a palavra *paixão* em relação a *ação*, o que seria na verdade insuficiente. Tal porém não se dá. Descartes não se limita simplesmente a falar de dois aspectos de idêntica importância do processo do conhecimento. Trata-se de sua concepção da própria natureza humana, da concepção do espírito como espontaneidade e liberdade que não são limitados de modo algum, nem mesmo pela verdade, porque se a verdade existe, se ela pode ser encontrada isso só se dá por um esforço constante da vontade (8).

Entre a “*intellectio*” e a “*volitio*” não há, pois, somente uma distinção formal de dois momentos que não se podem distinguir na realidade da experiência psicológica: há a idéia de que sem o esforço prévio da vontade no sentido de afastar o erro e de abrir caminho para que o espírito se encontre diante das naturezas simples, nunca se alcançará nenhuma verdade. O esforço da vontade deve impedir a prevenção e a precipitação da mente e conduzi-la até as idéias evidentes. São numerosos os textos de Descartes em que aparece a idéia do esforço mental, da *atenção*, como diz J. Laporte (9), a assinalar sempre a preponderância ou precedência da vontade.

No “*Tratado das Paixões*” (10) encontramos um texto muito significativo do qual se pode concluir em primeiro lugar que as imaginações ou idéias fictícias da alma, um palácio encantado ou uma quimera, resultam de um esforço de criação da vontade. Para Descartes a imaginação desordenada dos sonhos ou a imaginação orientada como a dos pintores (11) consiste em combinar elementos que vêm das percepções anteriores, combinação que é sem dúvida uma atividade da alma. Mas o interessante é notar, no mesmo texto, que não só as construções

(7) — A.T. t. III, pg. 372.

(8) — Quasi poderíamos dizer que a verdade é uma criação da vontade, se isso não fôsse contra certas linhas essenciais do pensamento cartesiano, que afirma a existência objetiva da verdade, de origem não humana, mas divina. Se não podemos afirmá-lo, por isso, em relação à ciência do homem, veremos que é isso exatamente que Descartes pensa em relação a Deus que, sendo o Sumo Poder e a Suprema Liberdade, foi também o *criador* das verdades, eternas.

(9) — Cf. J. Laporte, “Le Rationalisme de Descartes”, pgs. 34-37, 46, 47, etc.

(10) — A.T. XI, pgs. 344, art. 20, intitulado: “Des imaginations et autres pensées qui sont formées par l’âme”: “Lorsque notre âme s’applique à imaginer quelque chose qui n’est point, comme à se représenter un palais enchanté ou une chimère; et aussi lorsqu’elle s’applique à considérer quelque chose qui est seulement intelligible et non point imaginable, par exemple, à considérer sa propre nature, les perceptions qu’elle a de ces choses dependent principalement de la volonté qui fait qu’elle les aperçoit: c’est pourquoi on a coutume de les considérer comme des actions plutôt que comme des passions”.

(11) — I “*Meditação*”, A.T. IX, pg. 15.

arbitrárias da imaginação são atribuídas à vontade. Também depende principalmente da vontade a percepção de “coisas que são somente inteligíveis e não imagináveis, como se dá, por exemplo, quando a alma se põe a considerar sua própria natureza”.

A confusão entre a substância corpórea e a substância pensante que existia no pensar medieval e que era a fonte de toda a teoria das formas substanciais (12), fatal à física, — só pôde ser desfeita, como se viu em todo o processo da dúvida metódica, por um tenaz esforço da alma, da vontade que se aplica em afastar as ilusões dos sentidos, os preconceitos adquiridos na infância e também em imaginar ou criar hipóteses, como a do Gênio Malévolo ou do Deus enganador, que sirvam, afinal, para esclarecer o intelecto e eliminar toda possibilidade de erro.

Nas “Regulae” encontramos um texto que parece destruir as afirmações que acima comentamos, uma vez que apresenta a “vis cognoscens” como às vezes ativa, às vezes passiva, imitando ora o selo ora a cêra (13). Mas fica claro, como observa Laporte, que ela imita o selo quando se trata daquele *ingenium* que Descartes distingue dos sentidos, da memória, da imaginação e do entendimento propriamente dito, que, em suas funções diretamente cognitivas, são de sua natureza, receptivas ou passivas; desde a época das “Regulae” Descartes já distingue “o conhecimento como tal do movimento pelo qual o espírito se aplica ao conhecimento”: o primeiro “é essencialmente passivo, justamente por se reduzir ao fato de perceber (intuir)” (14).

No conhecido texto da 2ª Meditação (15), sobre o pedaço de cêra, encontramos a análise do processo do conhecimento feito de modo a pôr em evidência o aspecto receptivo do intelecto e o aspecto ativo da vontade. Descartes acaba de demonstrar que o espírito é distinto do corpo. Na verdade não se sabe ainda se existem ou não existem corpos, pois que a dúvida incluiu até a existência do nosso próprio corpo. Esse problema da existência dos corpos será encarado mais adiante. A veracidade de Deus será invocada para afirmar a existência dos objetos do mundo exterior. Mas, mesmo antes de prová-lo, poderemos verificar que, de qualquer modo, a alma é mais fácil de conhecer que o corpo (no caso de este existir). Descartes o prova mostrando, em primeiro lugar, que o conhecimento do pedaço de cêra não é alcançado pelos sentidos, porque todos os aspectos sensíveis poderão mudar sem que por isso deixemos de considerar que temos diante de nós o pedaço de cêra (16). Em segundo lugar considera-se que não se trata de um conjunto de sensações, mas de um *corpo* — “algo extenso, flexível e mutável”.

(12) — Cf. E. Gilson “Discours”. pg. 288, 2.º.

(13) — “Regulae”, 12. A. T., X, pg. 415. Pleiade, pg. 47. Ver todo o comentário de J. Laporte, a pgs. 46-47 de “Le Rationalisme de Descartes”.

(14) — Ver J. Laporte, ob. cit., pg. 47. Sobre o que se segue, ver J. Laporte, ob. cit., pgs. 61-76.

(15) — A. T. IX, pgs. 23-24.

(16) — A. T. IX pg. 24.

Trata-se, pois, da eliminação das qualidades secundárias que nos são dadas em primeiro lugar pelos sentidos; deixando-as, o espírito se volta para as qualidades primeiras: a extensão, a flexibilidade, a mudança. Como poderemos conhecê-las? Não pela imaginação, porque esta me permitirá a representação de algumas das formas que esta coisa flexível e mutável pode tomar, mas não todo o número infinito de formas que ela pode assumir. A concepção que tenho da cêra não se realiza assim pela facilidade de imaginar. Resta, pois, só o intelecto que possa compreendê-lo como extensão pura (17).

Ora, a idéia distinta da extensão pura eu a alcancei pela eliminação progressiva das duas modalidades de perceber que parecem pôr o espírito em relação com algo exterior, a saber, as sensações e a imaginação. Estas, ao início da análise, pareciam poder dar-me da cêra um conhecimento mais direto e mais claro do que aquêle que eu tenho de mim mesmo. Agora verifico que me dão noções confusas e incompletas; só o entendimento me dá uma noção clara em si, a de extensão, e capaz de esclarecer as noções confusas que vêm dos sentidos e da imaginação. De qualquer maneira, porém, isto é, com a idéia clara da extensão, ou com as idéias confusas da sensação e da imaginação, é certo que o espírito é mais fácil de conhecer que o corpo (18).

Tal é em resumo a análise de Descartes. Mas o que nos importa aqui não é pròpriamente essa demonstração e sim o fato de que nela se verifica, ainda uma vez, o aparecimento da vontade ou da atenção como disciplinadora e condutora do espírito, desde as idéias confusas das sensações e da imaginação até a idéia clara de extensão pura.

A doutrina de Descartes sôbre o conhecimento como uma visão passiva do objeto, que é mais ou menos perfeita segundo o esforço da vontade ou da atenção, é patente do texto que se encontra no corpo da demonstração: “Certes (le morceau de cire) c’est le même que je vois, que je touche, que j’imagine, et enfin c’est le même que j’ai toujours cru que c’était au commencement. Or, ce qui est ici, grandement à remarquer, c’est que ma perception n’est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l’a jamais été quoiqu’il le semblât aussi auparavant, mais seulement une inspection de l’esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte comme elle est à present, selon que mon attention se porte plus au moins aux choses qui sont en elle et dont elle est composée” (19).

(17) — A.T. IX, pg. 24 “... il n’y a que mon entendement seul qui le conçoive...”.

(18) — A.T. IX, pg. 26: “car si je juge que la cire est ou existe de ce que je la vois, certes il suit bien plus évidemment que je suis ou que j’existe moi-même de ce que je la vois: car il se peut faire que ce que je vois ne soit pas en effet de la cire, il se peut faire aussi que je n’aie pas même des yeux pour voir aucune chose; mais il ne se peut faire que, lorsque je pense voir, moi qui pense ne sois quelque chose;... et si je le juge de ce que mon imagination, ou quelque autre chose que ce soit, me le persuade, je conclurai toujours la même chose”.

(19) — A.T. IX, pg. 24.

Verifica-se, pois, que o conhecimento é uma “inspecção do espírito” que pode ser imperfeita quando feita pelos sentidos e pela imaginação ou distinta, como quando feita pelo intelecto, dependendo a eliminação dos sentidos e da imaginação de um esforço da atenção no sentido de considerar e analisar as coisas que se encontram na percepção.

Na verdade poderíamos acrescentar que se trata de três graus de tensão do espírito: — Se êste permanece no terreno das sensações, a sua tensão é mínima ou mesmo inexistente, porque estas têm um caráter exclusivamente receptivo ou passivo. A imaginação ao contrário, já exige a atividade do espírito em três sentidos: primeiro no de eliminar os dados variáveis das qualidades sensíveis como côr, sabor, tacto; depois em fixar a atenção nas qualidades da cêra que se encontram tanto antes como depois da experiência do calor: a flexibilidade e o movimento, para verificar que com elas pode a imaginação criar um número infinito de imagens, de formas, que por isso mesmo não nos darão a natureza última da extensão. O último esforço da atenção se resume em fixar os olhos do espírito sôbre a extensão pura. Nem por poder ser expresso dessa forma simples tal esforço é fácil ou menos importante porque não é fácil vencer os hábitos arraigados desde a infância ou compreender a necessidade de ultrapassar as conquistas da imaginação. E’ importante, porque é por êle que chega o espírito à idéia clara e distinta.

Pode-se assinalar, pois, neste trecho relativo ao pedaço de cêra a apresentação do *esforço do espírito* como paralelo ao que se encontra na dúvida metódica, desde a eliminação dos dados dos sentidos até o “cogito”.

Terminaremos esta parte de nossa exposição com o estudo de um texto que nos parece importante no sentido de mostrar o que Descartes pensava a respeito do espírito humano sem a disciplina da vontade. “Mais je vois bien ce que c’est: mon esprit est un vagabond qui se plait a s’égarer, et qui ne saurait encore souffrir qu’on le retienne dans de justes bornes de la vérité. Lâchons-lui donc encore une fois la bride, et, lui donnant toute sorte de liberté, permettons-lui de considérer les objets qui lui paraissent au dehors, afin que, venant ci après à la retirer doucement et à propos, et a l’arrêter sur la consideration de son être et des choses qu’il trouve en lui, il se laisse après cela plus facilement regler et conduire” (20).

Deixada a si mesma, a mente se contenta com as sensações, com as imaginações e com os falsos raciocínios que têm aparência de rigor dedutivo, mas nada constroem. A mente se compraz em vagabundar — gaudet errare — porque, em face do espetáculo imenso das coisas

(20) — A. T., VIII, pg. 29, l. 28; IX, pg. 23.

que encontra no mundo das sensações e das imaginações não dispõe de nenhum critério para fixar-se (21).

Em outro texto, Descartes fala da liberdade de indiferença como do mais baixo grau de liberdade, que se caracteriza também pela vagabundagem da vontade, em vista de esta não ter diante de si mesma nenhuma razão para decidir-se desta ou daquela maneira (22).

De modo que a vagabundagem da vontade tem sua origem na ignorância. Tal é o espírito humano em seu estado natural. E' assim que Descartes explica que apesar de ser o *bom senso* a coisa mais bem repartida do mundo, ao fazer depois que saiu de La Fléche um balanço dos seus conhecimentos, teve de verificar, como Sócrates, que "quase a única coisa que sabia com certeza era a sua própria ignorância". Tal é a condição ordinária do espírito humano, origem de tôda a falsa ciência que durante tantos séculos passou como ciência verdadeira. Contudo o espírito humano tem em si mesmo as idéias inatas da verdade. São aquelas sementes de verdade de que êle fala desde os seus primeiros escritos (23), mas como que immobilizadas ou extintas por tôdas aquelas falsas noções que vêm dos sentidos e da imaginação. Descartes entende que há só duas maneiras de trazê-las à luz: uma é a imaginação poética, outra é o rigor do método. Não falaremos da primeira a que entretanto Descartes se refere várias vèzes, não só declarando a sua estima pelos poetas (24), mas também afirmando que a inspiração lhes permite ocasionalmente alcançar a verdade, que escapa aos filósofos desprovidos do método (25). A outra é a disciplina do espírito pelo rigor do método, disciplina que implica num esforço da vontade, que Descartes compara no citado texto da 2a. Meditação, a uma rédea destinada a reter o espírito dentro dos justos limites da verdade. Êsse texto se encontra exatamente antes do célebre trecho do pedaço de cera. Descartes diz: "deixemos-lhe, pois, ainda uma vez a rédea, dando-lhe tôda sorte de liberdade, permitamos-lhe considerar os objetos que parecem fora..." e em seguida passa às análises que já recordamos, em que se deparam as ilusões dos sentidos e da imaginação. E' aí que o espírito vagueia livremente. Para que êle veja a verdade é necessário que essa

(21) — Ainda aqui poderíamos pensar que, se a inteligência se deixa dirigir pela vontade, também a vontade depende do intelecto para determinar-se, não havendo, pois, razão para falar em precedência de qualquer uma delas. A vagabundagem da mente corresponde à liberdade de indiferença — o que é a condição humana comum — mas é certo que para sair de tal condição só há um meio: uma coação da vontade (na dúvida e no Método). Contudo o problema só ficará resolvido quando estudarmos a liberdade em Descartes e verificarmos que ela não é nunca determinada pelo conhecimento; que mesmo o conhecimento verdadeiro, o juízo verdadeiro, exigem a presença da vontade e da liberdade.

(22) — Ver 4.a Meditação. A.T. IX pg. 46.

(23) — A.T., X, pg. 217.

(24) — "Discours". A.T. VI, pg. 7, l. 11.

(25) — "Mirum videri possit, quare graves sententiae in scriptis poetarum magis quam philosophorum..." (Cogitationes Privatae. A. T. t. X, pg. 217). Igualmente, nos célebres sonhos da Suabia vemos que o "Corpus Poetarum" ocupa um lugar de importância.

liberdade de vagabundô lhe seja aos poucos retirada, a fim de que *“detendo-se na consideração do seu ser e das coisas que nele encontra, êle se deixe mais fàcilmente governar e conduzir”*. Nenhuma maneira mais clara de afirmar que a verdade só pode ser alcançada quando, por um esforço sôbre si mesma, a mente se livra das ilusões do mundo exterior e concentra a sua atenção em si mesma e nas verdades ínsitas, que em si encontra.

A VERDADE E A LIBERDADE

A VERDADE E O ÊRRO

Tal é o título da 4a. Meditação. Tema velho na filosofia, que têm de enfrentar todos os que se dispõem a combater o cepticismo. Parmênides negava simplesmente a existência do êrro, porque não se pode falar do *não ser*. Platão, para combater os sofistas, ao contrário, teve necessidade de provar a existência do êrro ou do não ser. Descartes, uma vez provada nas primeiras Meditações a existência de Deus e do próprio pensamento, antes de passar a “la connaissance des autres choses de l’univers” julga necessário encarar o problema do êrro. A veracidade de Deus é um ponto fundamental. Sem eliminar a idéia do Gênio Malévolo ou do Deus enganador, permaneceria a dúvida hiperbólica a prejudicar tôda possibilidade de conhecimento do homem. Eis porque, logo no segundo parágrafo da 4a. Meditação, êle passa a demonstrar que é impossível que Deus nos engane. Portanto é certo também que a faculdade de julgar que nos foi dada por Deus é de tal natureza que jamais erraremos, uma vez que dela usemos como é necessário. “E não restaria nenhuma dúvida a respeito do assunto, se disso não se pudesse, parece-me, tirar esta consequência, a saber, que nunca posso enganar-me; porque se tudo o que existe em mim vem de Deus, e se êle não pôs em mim nenhuma faculdade de errar, parece-me que eu nunca posso errar” (1). Ora, contra isso há a experiência que temos de uma “infinidade de erros” que nos é possível cometer.

Para resolver essa dificuldade Descartes faz uma série de considerações gerais que podem resumir-se do seguinte modo: a) a afirmação de que o êrro não tem em si nada de real ou positivo, é apenas uma *falta*, e que, se me engano, isso vem de que a capacidade que Deus me deu para discernir a verdade do êrro não é infinita; b) se objeto que o êrro não é simplesmente falta de alguma perfeição que não me é dada, mas a privação de um conhecimento *que me parece que eu deveria ter*, porque se Deus me deu capacidade de conhecimento, ela deveria ser “perfeita em seu gênero”, a isso Descartes responde de um ponto de vista que é, aliás, absolutamente o mesmo da filosofia cristã, a saber, que “não devo admirar-me se não sou capaz de compreender porque Deus fêz o que fêz (2) e que “não posso sem temeridade em-

(1) — A. T. IX, pg. 43.

(2) — A. T. IX, pg. 44.

preender descobrir os fins impenetráveis de Deus”; e finalmente, que diante dêste problema, “não devemos considerar uma só criatura separadamente, quando se quer saber se as obras de Deus são perfeitas, mas considerar as criaturas em seu conjunto, porque aquilo que, com razão, pode parecer imperfeito tomado separadamente, pode ser muito perfeito sendo considerado como parte de todo o universo” (3).

Depois dêsse esboço de teodicéia, Descartes passa entretanto a considerar o problema procurando a explicação do erro na própria natureza do espírito humano. E’ esta a parte que interessa ao nosso estudo, porque é nela que aparece bem clara, ainda uma vez, esta concepção, que na vida do espírito a atividade da vontade domina a simples faculdade do entendimento, sobrepuja-o em extensão e conserva a sua independência do entendimento, mesmo quando aparentemente é determinada pela força das idéias claras e distintas.

Já vimos que um esforço constante da vontade, que possa tirar a mente da contemplação das imagens sensíveis ou das imaginações criadas por ela mesma (nas quais a mente como que se compraz, porque sua função cognitiva não é mais que olhar e contemplar) é necessário para que possa colocar o entendimento diante das idéias claras e distintas. Poderíamos ter acrescentado que a própria clareza depende da atenção com que o espírito contempla uma idéia (4). E que a expressão empregada por Descartes deve ser tomada em toda a sua força (5) se pode verificar pelo que noutros textos encontramos; isto é, que as próprias idéias claras e distintas podem empalidecer ou ofuscar-se por uma ação da vontade que, deliberadamente, deixa de lado as razões que existem para vê-las como claras e distintas e, ainda deliberadamente, procura outras razões para não aceitar ou não ver a sua clareza.

Tal é o que acontece com as matemáticas, que nas “Regulae” são admitidas como verdades inconcussas e depois nas “Meditações”, em vista das hipóteses da dúvida hiperbólica, passam a ser objeto de dúvida (6).

Agora verificamos que é no próprio juízo, isto é, na ligação de duas idéias que ocorre, segundo Descartes, esta preponderância da vontade. O texto fundamental a respeito dêsse assunto é ainda a 4a. Meditação.

Há a distinguir nos juízos, diz Descartes, dois elementos: o elemento propriamente intelectual e o volitivo. Em primeiro lugar, vejamos o que Descartes diz sobre o lugar do entendimento nos juízos: “porque *pelo entendimento só não afirmo nem nego coisa alguma, mas somente concebo as idéias das coisas que posso afirmar ou negar*” (7).

(3) — A.T. IX pg. 44.

(4) — J'appelle claire celle (idée) qui est présente et manifeste á un esprit attentif... (“Principios” I. 45, A.T. IX, pg. 44).

(5) — Cf. J.Laporte “Le Rationalisme de Descartes”, pg. 51.

(6) — Cf. J. Laporte, ob. cit, pgs. 55 e 56.

(7) — A.T. IX. pg. 45.

E' como, se vê, mais um texto a confirmar a doutrina de Descartes, já exposta noutra lugar (8) de que o entendimento só por si é apenas receptivo ou passivo. Pode, pois, ver a conveniência ou a possibilidade ou mesmo a necessidade de unir duas idéias em um juízo. Mas só por si não pode fazer essa unificação. Como faculdade de ver, aliás, o entendimento é perfeito em seu gênero, e não se pode dizer que haja nele qualquer erro (9). Certo, há uma infinidade de coisas de que não tenho nenhuma idéia em meu entendimento, diz Descartes, "mas não se pode dizer por isso que êle esteja privado dessas idéias como de qualquer coisa que seja devida à sua natureza".

Não posso, realmente, provar que Deus deveria ter-me dado necessariamente um conhecimento mais amplo do que aquêle que possuo; nem posso, pelo fato de verificar que meu entendimento é limitado, concluir daí a imperfeição de Deus ou a limitação de seu poder, porque "não devo pensar que êle tivesse necessariamente de pôr em cada uma de suas obras, tôdas as perfeições que êle pôs em algumas outras" (10).

O entendimento, pois, ainda que não se possa atribuir isso à imperfeição de Deus, tem um caráter limitado, materialmente limitado porque há um número infinito de coisas que lhe escapam e porque muitas outras êle não as vê senão confusamente; e também formalmente limitado, porque em consequência de seu caráter finito não poderia compreender o infinito (11).

O segundo elemento necessário para um juízo é a volição, o ato de vontade, que se encontra no assentimento ou na negação. E' necessária a intervenção da "faculdade de eleger" ou do livre arbítrio (12) para que se realize o juízo. Descartes distingue assim os dois elementos ou os dois aspectos do juízo. E' certo que noutra texto já estudado (13) declara que "as ações e paixões da mente são duas maneiras de ser da mesma substância", o que é suficiente para não atribuir ao filósofo uma visão do espírito humano semelhante àquela que foi liquidada pela psicologia moderna, a saber, a das faculdades separadas da alma. Contudo, ainda apresentado-as como modos de ser da mesma substância, é claro que Descartes atribui à vontade um certo número de caracteres que a põem em plano superior em relação ao entendimento e que aparecerão claras no capítulo seguinte sôbre a liberdade, pois que para Descartes vontade e livre arbítrio são sinônimos.

(8) — Ver pgs. 35-38 dêste trabalho.

(9) — É necessário mostrar que em si mesmo, na sua função natural de ver, de intuir, não há possibilidade de erro no entendimento, porque sendo êste um dom que o homem recebeu de Deus, pensar o contrário veria admitir a imperfeição ou a maldade de Deus. Eis porque Descartes quer provar que a função do entendimento, bem como a da vontade são perfeitas em seu gênero Cf. A.T. IX, pg. 46.

(10) — A.T. IX, pg. 45.

(11) — 4.ª Meditação. A.T. VII, pg. 57, l. 4; IX pg. 44. Cf. M. Gueroult, "Descartes selon l'ordre des raisons", I, cap. VII, especialmente, à pg. 328, "Remarque sur la finitude de l'entendement humain".

(12) — A.T. IX, pg. 45.

(13) — Cf. o cap. III dêste trabalho, "Da Natureza do Espírito e do Conhecimento".

A Liberdade

O estudo da liberdade também aparece na 4a. Meditação, a propósito da doutrina do êrro. A amplitude da vontade, maior que a do entendimento, é que explica a existência do êrro, que não é senão o resultante daquilo que Descartes, no “Discurso”, chama precipitação ou prevenção; tanto uma como outra são formas abusivas da ação da vontade: a primeira é a aceitação e afirmação, em juízos, da conveniência entre duas idéias a respeito da qual não temos idéia clara e distinta; a segunda é a afirmação de idéias também confusas que nos vêm da educação ou dos hábitos adquiridos na infância. De qualquer modo, a precipitação ou a prevenção demonstram que não existe o determinismo das idéias claras e distintas; a vontade pode agir, sejam claras ou confusas as idéias que constituem a matéria da sua deliberação.

E', pois, a propósito da explicação do êrro que Descartes diz: “não posso também queixar-me de que Deus não me tenha dado uma vontade ou um livre arbítrio assaz grande...” (14).

Deixemos, porém, de lado a sua doutrina do êrro para nos atermos somente ao que êle diz sobre a vontade ou o livre arbítrio.

Notemos, em primeiro lugar, que Descartes não faz prova dessa afirmação; funda-a tão somente na própria experiência (15). “Eu a experimento tão ampla e tão extensa que ela não é encerrada em nenhuns limites” (16). E mais abaixo: “Não há senão só a vontade ou só a liberdade do livre arbítrio que eu experimente em mim ser tão grande que não concebo idéia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa” (17).

E' o que vem entre êsses dois textos que vai começar a esclarecer-nos sobre o sentido dessa *experiência*. Examinando introspectivamente as faculdades de seu espírito verifica, a respeito de tôdas elas, que são limitadas, a) por serem de muito pequena extensão; e b) pelo fato de, simultaneamente, poder representar-se a existência de um espírito em que tal limitação não existe. Quanto ao primeiro aspecto da experiência, parece claro que Descartes quer referir-se ao fato de que há um número infinito de coisas que não entendemos ou concebemos; do mesmo modo, quando examinamos a memória ou a imaginação, nossa experiência comum nos diz que não podemos recordar ou imaginar todo nosso passado. Por outro lado essa experiência não se realiza sem que,

(14) — A. T. IX, pg. 45.

(15) — Cf. J. Laporte “La Liberté chez Descartes”, Revue de Métaphysique et de Morale, 1937, pg. 119, bem como “Le Rationalisme de Descartes”, pg. 267, sobre o caráter experimental do conhecimento da liberdade. Ver “Princípios”: I, 39, A. T., IX, pg. 41. Ver também em A. T. III, pg. 259, o livre arbítrio como noção primeira: “Vous avez raison de dire que nous sommes aussi assurés de notre libre arbitre que d'aucune autre notion première, car c'en est véritablement une”. (A Mersenne, dezembro de 1640).

(16) — A. T. IX, pg. 45.

(17) — Ibidem.

ao mesmo tempo, eu me represente a idéia de outra faculdade “muito mais ampla ou mesmo infinita”. E “só do fato de poder representar-me sua idéia, conheço sem dificuldade que ela pertence à natureza de Deus” (18). E’ claro, pois, que Descartes faz aqui uma aproximação entre esta experiência e a experiência do “cogito”. Qual o conteúdo desta experiência?

Recordemo-la.

E’, primeiramente, a dúvida espontânea, a que êle, Descartes, se refere em sua biografia esquematizada do “Discurso”; depois a dúvida *metódica*, em seus diversos aspectos, desde a dúvida a respeito dos dados dos sentidos, até a dúvida metafísica, fundada na hipótese do Deus enganador ou do Gênio Malévolo. Essa dúvida termina no “cogito”, que é: 1) a afirmação da existência do pensamento, porque duvidar é pensar e para pensar é preciso existir; 2) a experiência da limitação do próprio pensamento, conseqüência do próprio processo da dúvida, experiência que é concomitante com a do pensamento infinito, de tal modo que na *experiência* do “cogito” se funda a prova da existência de Deus (19). A propósito da vontade, é interessante notar que ela não somente acompanha todo o processo que leva ao “cogito”, mas é mesmo condição de chegar a êle. Já vimos, de fato, como a própria dúvida metódica é uma realização da vontade, pois que é essencialmente uma suspensão do juízo. A dúvida metafísica, também, pela qual somos levados a poder duvidar até de idéias claras e distintas, como as das matemáticas, é igualmente, uma realização da vontade. E o próprio “cogito” exige um esforço de nossa atenção, que é também vontade, para que dêle possamos partir para os posteriores desenvolvimentos da Metafísica. A vontade, pois, não somente está presente sempre em todo o processo, mas é a atividade do espírito que permite realizá-lo ou construí-lo.

Em suma, para Descartes, existe a experiência da vontade livre, assim como existe a experiência da evidência do “cogito”. Ora, o “cogito” é a experiência da limitação do nosso entendimento; é também uma idéia clara e distinta, a qual o entendimento veio a deparar por um esforço da vontade.

Mesmo diante dessa idéia clara e distinta, a vontade não sofre nenhuma coação (20). A conclusão de Descartes é que há maior am-

(18) — Ibidem.

(19) — Não vamos aqui tratar dessa prova, porque não é o que agora nos interessa.

(20) — “Par exemple, examinant ces jours passés si quelque chose existait véritablement dans le monde, et connaissant que de cela seul que j’examinais cette question il suivait très évidemment que j’existais moi-même, je ne pouvais pas m’empêcher de juger qu’une chose que je concevais si clairement était vraie; non que je m’y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement parce que d’une grande clarté qui était en mon entendement a suivi une grande inclination en ma volonté; et je me suis porté à croire avec d’autant plus de liberté que je me suis trouvé avec moins d’indifférence”.

A.T. IX, pg. 46-47

plitude da vontade (21) e que é ela que constitui a imagem de Deus no homem. Por que? Certamente porque em Deus a vontade é criadora da verdade. No homem ela não pode ser criadora porque a verdade já existe; mas é de fato a descobridora da verdade no sentido de que é ela que leva o entendimento a ver essas verdades (22). Sendo essas conclusões baseadas numa experiência da mesma natureza do “cogito”, não se trata de provar, mas só de explicar no que consiste o caráter infinito ou ilimitado da vontade. A vontade (ou o livre arbítrio) “é tão ampla e tão extensa que não é encerrada em nenhum limite (23). Em que sentido teria Descartes afirmado isso?

E' necessário investigá-lo.

E' claro que êsse caráter ilimitado não pode significar que o homem dispõe da onipotência. Comparada com a vontade divina vemos que esta “é incomparavelmente maior em Deus” e isso em primeiro lugar em razão de se encontrarem em Deus juntos o conhecimento e o poder”; e em segundo lugar, porque “a vontade de Deus se estende a um número infinitamente maior de coisas” (24). Essas duas razões se resumem, afinal, em uma só, porque é evidentemente por dispor de um conhecimento infinito e de um poder infinito que a vontade divina se estende a um infinito número de coisas. Em oposição à onipotência de Deus, o homem tem a experiência da limitação de sua vontade. Falta-lhe o conhecimento de um número infinito de coisas e falta-lhe também o poder. Em que sentido, pois, se poderá dizer que a vontade do homem é ilimitada? Só no sentido formal, diz Descartes. Nesse sentido ela é não só ilimitada, mas é mesmo igual à vontade de Deus — “ela, (a vontade de Deus), todavia, não me parece maior, se eu a considero formalmente e precisamente em si mesma” (25). Que significa a vontade em seu aspecto formal? Descartes mesmo o explica: a) E' a vontade *tomada em si mesma*, quer dizer, sem olharmos para a capacidade de realização, que em Deus vem do *conhecimento* e do *poder*, de que o homem não dispõe. Essa limitação do conhecimento e do poder não impede, porém, no homem, o uso do livre arbítrio de modo absoluto. “Nous pouvons faire une chose, au ne la faire pas” (26). A idéia mais importante dêsse texto parece ser que a perfeição divina resulta do fato de nele se encontrarem em grau infinito as duas coisas, o conhecimento e o poder. No entanto, a expressão “nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas” é seguida de uma cláusula explicativa, por sua vez explicada por uma outra (26).

(21) — “Il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc arbitre que j'experimente en moi être si grande que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue: en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu”. A.T. IX, pg. 45.

(23) — A.T. IX, pg. 45.

(22) — Isto será desenvolvido mais adiante, no capítulo sobre a criação das idéias eternas.

(24) — A.T. IX pg. 46.

(25) — A.T. IX pg. 46.

(26) — A.T. IX pg. 45.

E' evidente que o filósofo encontra aqui alguma dificuldade, senão no seu pensamento, de certo na sua expressão. Por isso procura explicar o sentido das palavras "fazer ou não fazer", dando-lhes a significação de "afirmar ou negar, procurar um objeto ou fugir dêle". Ora, a segunda explicativa vem mostrar que o que está no pensamento de Descartes não é a liberdade no sentido de superação dos determinismos naturais ou sociais — ponto de vista em que os leitores modernos em geral põem o problema. Ao afirmar ou negar, buscar uma coisa ou fugir dela, agimos de tal sorte que "*não sentimos que nenhuma força exterior nos constrange*" (27). Mas não se trata de forças exteriores, naturais ou sociais, o que é evidente do que se segue. A expressão "forças exteriores" deve ser entendida apenas no sentido de "diferentes de nossa vontade", não no sentido de exteriores a nossa pessoa, tomada como uma possibilidade de resistência aos determinismos naturais e sociais. Para Descartes, na verdade, o problema da liberdade se põe em relação ao determinismo interno das idéias claras ou às influências da graça divina (28), não em relação ao determinismo externo das forças da natureza ou dos constrangimentos sociais (29).

E' interessante notar que as concepções modernas de um determinismo físico, mecanicista, que haviam de surgir na linhagem científica criada por Descartes, não se encontram no próprio Descartes, que é, antes de tudo, um filósofo da vontade e da liberdade. E esta tem de ser salva não do determinismo natural, mas do determinismo das idéias claras e da graça divina. Várias razões se podem aduzir para explicar isso. No Renascimento e ainda ao tempo de Descartes, como observa Höffding em seu estudo sobre a contribuição da Idade Média ao pensamento moderno, em sua História de Filosofia Moderna, a idéia de Deus desempenhava um papel semelhante ao da idéia do determinismo na ciência do século XIX (30); era, como êste, a expressão e a garantia de uma ordem natural, fundamento da possibilidade da ciência. Era natural, por isso, ao pensar no problema da liberdade, que êste fôsse pôsto, não em relação a uma natureza a cujas leis o homem deve obedecer, mas a um Deus, criador da natureza e também das idéias claras, leis que a governam, inclusive aquelas que se realizam no plano supra-natural da graça.

A esta razão de ordem geral, pode-se acrescentar uma outra que vem das próprias concepções cartesianas. Referimo-nos a sua concepção da discontinuidade do tempo, conjunto ou seqüência de instantes

(27) — "Car elle (a vontade) consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas, c'est à dire, *affirmer ou nier, poursuivre ou fuir*". A. T. IX, pg. 46.

(28) — "D'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et la vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose aussi l'intérieur de ma pensée... Et certes, la grace divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient"... Ibidem.

(29) — Cf. logo aciante, nota 31.

(30) — H. Höffding, "Storia della Filosofia Moderna, I, pg. 2. (Trad. italiana publicada por Fratelli Bocca).

sucessivos, mas independentes uns dos outros, em cada um dos quais Deus exerce o seu poder para sustentar a existência do universo. E' claro que na discontinuidade do tempo não pode haver lugar para um determinismo que vem do encadeamento inelutável das forças naturais, mas somente para aquêle que provêm da ação do próprio Deus: — "Si les moments du temps sont discontinus, c'est à dire, independants les uns des autres, on conçoit qu'il n'y ait rien en l'absence d'une durée continue que compromettrait à chaque instant l'absolue independance de la liberté: à chaque instant la liberté humaine est dans une condition analogue à l'éternité pour la liberté de Dieu. Le poids ineluctable d'un passé n'existe pas pour elle. Chaque instant est véritablement commencement absolu. L'acte humain pris formellement et précisément doit donc être identifié, toute proportion gardée, à celui par lequel à chaque instant Dieu crée le monde" (31).

Não há, pois, o que os modernos chamariam o determinismo natural. Haverá entretanto o determinismo das idéias claras e distintas ou o da graça de Deus? As duas coisas estão intimamente ligadas na 4a. Meditação e é evidente que o que Descartes diz a respeito de uma será importante elemento para a compreensão da outra. Invertendo, pois, a ordem em que aparecem no texto, investiguemos o pensamento de Descartes, referente ao problema da liberdade humana ante a ação da graça divina.

E' um grave problema êste, pois que nele se acha envolvida a debatida questão da religião de Descartes. Em tudo o que respeita a êsse assunto, o ponto mais importante e também o que mais interessa ao nosso estudo é exatamente a questão das relações entre a liberdade do homem e a onipotência de Deus, porque é êste exatamente o que interessa à moral.

Ao tempo em que Descartes escreveu, desenvolvia-se com grande intensidade o debate sôbre o problema da graça divina e de suas relações com a liberdade do homem. Velho tema, que ocupou o pensamento dos teólogos desde as célebres discussões de Santo Agostinho e de Pelágio, no século V. O debate se liga naturalmente à questão da natureza do homem após a queda ou o pecado original. Santo Agostinho afirmava a total corrupção do homem e a sua completa incapacidade para salvar-se, de modo que à graça de Deus se havia de atribuir totalmente a salvação. Ao contrário Pelágio, o monge inglês de vontade forte e de vida austera, que não passara pelas experiências da luta sempre renovada e nunca vitoriosa do homem contra as suas paixões, como acontecera com Agostinho, tinha para si que o homem não estava inteiramente corrompido, que sua vontade e seu intellecto podiam colaborar com a graça de Deus na obra da salvação.

FACILIDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

(31) — Ver *M. Gueroult*, Apostilas, capítulo intitulado "La liberté divine et humaine", pg. 8.

A controvérsia entre Agostinho e Pelágio fixara mais ou menos a doutrina católica desde o século V e fixara-a, como era de esperar, em uma posição média, entre Pelágio e Agostinho. A doutrina sobre a condição do homem após a queda era a de que o homem, em consequência do pecado original, se encontra enfêrmo, mas não morto espiritualmente. A graça divina vem curar, mas não ressuscitar. Destituído da graça o homem não pode salvar-se por um ato de sua vontade, mas a graça pode fortalecer e curar essa vontade enferma, de modo que o homem venha a salvar-se pela graça e também pela sua vontade. No século XVI, com a Reforma, e no século XVII com o jansenismo, reacende-se o debate. Lutero retorna às concepções mais pessimistas do patrono de sua ordem sobre a natureza humana.

Na França a influência de Agostinho se faz sentir ao tempo de Descartes através dos oratorianos, cujo fundador, Berulle, segundo Baillet, ficou impressionado com o jovem filósofo nos encontros que com êle teve.

Mais ainda que os oratorianos, porém, eram os jansenistas os grandes sustentáculos da teologia agostiniana. E dentre os mais ilustres jansenistas, Arnaud e Pascal, cujos contactos com o nosso filósofo são conhecidos. Por outro lado, os opositores do jansenismo eram os jesuítas, os mestres de Descartes, tidos e havidos pelos primeiros como partidários de uma doutrina semi-pelagiana. Aqui recordamos êsses fatos só para mostrar que em meio às vivas discussões do tempo sobre êsses assuntos, Descartes não podia deixar de conhecê-las bem e de tomar partido, quando necessário, com conhecimento de causa.

Qual a atitude de Descartes? Em que estas controvérsias influíram em seu pensamento? Eis as questões que nos interessam.

Gilson em sua obra "La Liberté chez Descartes et la Theologie" (32) sustenta que houve da parte do filósofo uma mudança de atitude que revela o seu oportunismo tantas vêzes alegado, bem como uma sorte de desinterêsse pela questão.

Segundo Gilson encontram-se na obra de Descartes duas teorias diversas e inconciliáveis sobre a liberdade. A primeira, de inspiração agostiniana, bebida principalmente num livro do oratoriano Gibieuf (33) é a teoria que se encontra na 4a. Meditação e também nas Respostas às 6as. objeções. Consiste em afirmar que a verdadeira liberdade, ou pelo menos, a liberdade em seu grau mais elevado não se reduz à capacidade de escolher indiferentemente entre dois contrários. Êste é mesmo "o mais baixo grau da liberdade; põe antes em evidência um defeito no conhecimento que uma perfeição na vontade (34). A liberdade de indiferença é do plano das idéias confusas, provêm da incerteza e da ig-

(32) — "La Liberté Chez Descartes", pg. 125, nota 4. Ver também a nota 5.

(33) — "De Libertate Dei et creaturae", Gibieuf (1630). Ver J. Boorsch, "État presente des études sur Descartes", pg. 31.

(34) — Cf. 4.a Meditação, A.T. IX, pg. 46,

norância. Só podemos escolher entre uma coisa qualquer e o seu contrário quando não vemos uma razão clara que nos incline a escolher uma delas, ou quando não sentimos um movimento da graça que nos leve a isso. Contudo esta ação da graça ou das idéias claras e distintas sôbre o nosso espírito, Descartes não pensa que constituam um constrangimento que destrua a liberdade. Seriam destrutivas da liberdade se fôsem “uma força exterior a nos constranger”. Sendo porém idéias claras e distintas do nosso *próprio entendimento*, ou então “aquela disposição *interior* de nosso pensamento que é feita pela graça divina” (35) tanto uma como outra se identificam com a espontaneidade de nosso espírito; ainda que Descartes não o diga aqui, cremos poder afirmá-lo, seguindo a analogia do seu pensamento, que neste caso o homem se aproxima do padrão divino, em que inteligência e vontade se identificam num só ato de Deus: “Car si je connaissais toujours clairement... je serais entierement libre sans être indifferent” (36).

Esta mesma doutrina é ensinada se possível ainda com maior clareza nas Respostas às 6as. objeções. Nestas se opõe à doutrina de Descartes a idéia de que desclassificar no homem a liberdade de indiferença é desclassificá-la também em Deus, onde ela é essencial, segundo o conceito de todos os filósofos e teólogos, porque “as essências das coisas, como as dos números, são indivisíveis e imutáveis” (37), de modo que a liberdade de indiferença deve ser no homem da mesma natureza daquela que todos concordam que existe em Deus.

A isso Descartes responde exatamente negando essa afirmação que constitui a premissa maior da objeção.

Descartes afirma que a indiferença em Deus é de natureza diferente, visto que nele são diferentes as relações entre a vontade e o entendimento, de modo que é do ato da vontade divina que provem o caráter de bondade ou verdade das coisas criadas; não foi por ter Deus visto que era melhor criar o mundo no tempo do que na eternidade que Deus assim o fêz. Mas, ao contrário, tendo-o êle querido no tempo; isso é melhor do que criá-lo desde a eternidade. Do mesmo modo, não criou os triângulos com os 3 ângulos iguais a dois retos, porque viu que isso é verdade; mas por tê-los criado assim, resulta que isso é verdade. A indiferença da vontade de Deus resulta, pois, de que nada existe antes dessa vontade para determiná-la. Quanto ao homem, porém, isso não se dá: existem as verdades criadas por Deus e a indiferença da vontade humana só pode significar ignorância delas; “assim a indiferença que convém à liberdade do homem é muito diferente daquela que convém

(35) — D'autant plus que je penche vers l'un, soit que je *connaisse évidemment* que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose aussi *l'intérieur de ma pensée* d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse. Ibidem. Cf. A. Mesland, 2 de mai, de 1644, A.T. IV, pg. 117-118.

(36) — Ver A.T. IX, pg. 46.

(37) — Ver A.T. IX, pg. 221.

à liberdade de Deus” (38). E a liberdade no homem, no seu mais alto grau, exclui a indiferença. Tal é o aspecto agostiniano da doutrina de Descartes que, aplicada ao terreno religioso, coincidia com a doutrina de Gibieuf, para quem a liberdade consistia, não em *poder* pecar, (indiferença), mas em *não poder* (espontaneidade condicionada) pecar em consequência da ação da graça divina (39).

Segundo Gilson essa posição foi abandonada mais tarde por Descartes, quando, tomando conhecimento da controvérsia jansenista, verificou que a sua doutrina coincidia com a daquela escola, o que o tornaria naturalmente suspeito aos jesuítas (40). Para evitar isso Descartes teria escamoteado a questão da liberdade de indiferença já nos “Princípios”, pois que afirma nestes a liberdade e a indiferença sem estabelecer entre uma e outra a diferença de grau que se encontra na 4a. Meditação (41). Essa reviravolta se tornaria, porém, evidente nas cartas de Descartes ao padre Mesland, de 2 de maio de 1644 e 9 de fevereiro de 1645. Na primeira se encontra esta expressão: — “Je n’ai point écrit que la grâce empeschast entierement l’indifference; mais seulement qu’elle nous fait pencher d’avantage vers un costé que vers l’autre, et ainsi quelle la diminue (l’indifference) bien qu’elle ne diminue pas la liberté...” (42). Descartes conclui que a liberdade não pode consistir na indiferença, o que vai justamente nas linhas da 4a. Meditação. Mas parece também possível observar que na primeira frase da citação Descartes admite que mesmo sob o domínio da graça a indiferença não cessa, o que viria no sentido de apoiar a tese dos jesuítas e molinistas. Na Carta de 1645 Descartes declara jamais ter negado que haja na vontade, mesmo sob o domínio da graça ou das idéias claras e distintas, um poder positivo de escolher um de dois contrários, ainda que não fôsse senão pelo desejo de provar a realidade de nossa liberdade (43). Donde se concluiria que ao menos para tratar de provar a existência da liberdade se verifica que há a liberdade de indiferença, ainda quando existe a inclinação de nosso espírito produzida pela graça ou pela clareza das idéias.

Segundo Gilson êsses textos são inconciliáveis com os da 4a. Meditação e das Respostas às 6as. objeções. E a mudança de opinião só se poderia explicar por oportunismo.

(38) — A. T. IX, pg. 233.

(39) — Cf. M. Gueroult, “Apostilas”, capítulo “La liberté humaine et divine”, pg. 6.

(40) — O “Augustinus” de Jansenius foi publicado em 1640. “Em 1640... a obra de Gibieuf já tinha sido vigorosamente atacada e cheirava quasi a heresia” (Boorsch, ob. cit, pg. 144). Descartes fora da França talvez só tivesse tomado conhecimento da polémica jansenista com atraso.

(41) — “Nous sommes aussi tellement assurés de la liberté et de l’indifference qui est en nous qu’il n’y a rien que nous connaissons plus clairement” “Princípios”, I, art. 41. A. T. IX, pg. 42.

(42) — A. T. IV pg. 117-118.

(43) — A. T. IV, pg. 173. Cf. M. Gueroult, “Apostilas”, cap. “La liberté humaine et divine”, pg. 7.

Ora, como observam M. Gueroult (44) e J. Laporte (45), a idéia de oportunismo só poderia subsistir no caso de ficar provado que as duas maneiras de apresentar a doutrina da liberdade são de épocas diferentes. Mas o que na verdade se vê é que em épocas diferentes se encontram as duas maneiras, ou se se quiser, os dois aspectos.

Assim é que já na 4a. Meditação, ao lado dos textos já mencionados, em que se fala da indiferença como o mais baixo grau da liberdade e da vontade, que é tanto mais livre quanto mais é inclinada pela graça ou pelo entendimento, encontramos outros em que a vontade é o livre arbítrio, capaz de afirmar ou de negar, de fazer ou não fazer, e em que ela é una e indivisível.

Por outro lado os “Princípios”, (apesar da escamoteação alegada por E. Gilson do problema da indiferença atrás assinalada), na verdade apresentam uma doutrina da liberdade inteiramente paralela à das “Meditações”, fundada no mesmo propósito de explicar o êrro, e desenvolvida nas mesmas linhas. Ora, as cartas de Descartes a Mesland são de 1644 e 1645, época também em que Descartes publicava os “Princípios” (46). Não há, pois, razão para falar de mudança nem de oportunismo. Poderá talvez haver incoerência? Ou serão conciliáveis as pretensas duas doutrinas da liberdade? E’ o que nos resta verificar. Na verdade, as cartas a Mesland constituem para Descartes uma oportunidade de explicar o seu pensamento sôbre esta matéria de modo que se verifica que não só não há nele elementos contraditórios, mas que todos se integram numa doutrina congruente e análoga ao sistema. “Quanto ao livre arbítrio, diz Descartes (47) não vi o que o R. P. Petaud escreveu a respeito, mas pelo modo pelo qual me explicais sua opinião sôbre êste assunto, não me parece que a minha esteja muito longe dela”. — Na verdade para Descartes as aparentes divergências se limitam a uma questão de palavras.

Os jesuítas identificavam o livre arbítrio com a “indiferença” e notavam a presença dessa indiferença não só quando a razão se encontra no plano das idéias obscuras e confusas, mas também quando ela se encontra diante das idéias claras e distintas ou mesmo diante das injunções da graça. E’ sempre possível à vontade preferir o contrário e nisso consiste o êrro e o pecado.

Descartes no fundo aceita a mesma doutrina que a dos jesuítas, isto é, a de uma liberdade que pode sobrepor-se até à evidência das idéias claras (48). Mas há a observar o seguinte:

1.º) Descartes fala de “puissance positive de se déterminer” como expressão da vontade, em vez de falar de “indiferença”. Êle reser-

(44) — *M. Gueroult*, ob. cit., pg. 9.

(45) — *J. Laporte*, “La Liberté selon Descartes” (R.M.M. 1937, pg. 125 em diante). O assunto é estudado exhaustivamente nesse trabalho.

(46) — Acabados de imprimir em julho de 1644. *J. Boorsch*, ob. cit., pg. 142.

(47) — A. T. IV, pg. 115.

(48) — E naturalmente às injunções da graça, diria Descartes, se êle não se recusasse o mais possível encarar êste problema teológico. Ver A. T. IV, pg. 117, 1.6-10.

varia esta expressão somente para aquela situação psicológica em que, não vindo à mente razões ou motivos para determinar-se, pode determinar-se indiferentemente. Não usa a expressão *liberdade de indiferença* quando existem razões (idéias claras ou injunções da graça) para a vontade determinar-se, justamente por ser esta no seu entender uma consequência de ignorância. Nem por isso pensa que a vontade, diante das idéias claras ou da graça, seja menos forte. Na verdade, pensa que ela continua sempre a ser “puissance positive de se déterminer” (49). Ora, precisamente, o Pe. Mesland também admite isso, ainda que dê o nome de *liberdade de indiferença* tanto àquela que se encontra no plano das idéias confusas, como àquela que se encontra no plano das idéias claras e distintas, ou da graça.

2.º) Descartes explica também porque pode admitir a liberdade mesmo quando a vontade esteja fortemente inclinada para um determinado ato, quer pela presença das idéias claras e distintas na mente, quer pela ação da graça no interior da espírito.

Já explicamos isso na página 9 deste capítulo.

Essa diferença de terminologia, que para Descartes não implica nenhuma divergência fundamental entre êle e os jesuítas no que diz respeito às linhas gerais da doutrina da liberdade, traz, ao que parece, uma certa divergência na maneira de considerar o pecado. Coerente com o seu modo de pensar, Descartes entende que onde há ocasião de pecar há indiferença (50). Para que haja pecado não é necessário ver claramente que o que fazemos é mau, porque uma vez que o vissemos não poderíamos cometer o pecado (“il nous serait impossible de pecher”) ao menos durante o tempo em que nossa atenção fixasse nosso pensamento nas razões que há para pensar que é mau o que desejamos. Para que haja pecado é *suficiente* que nossa mente esteja em um estado de confusão de modo a “ver confusamente ou somente a lembrar que outrora se julgou que (tal coisa) era má, isto é, sem dar atenção às coisas que o provam (51). Assim, em vez de encontrarmos Descartes contorcendo-se para ajustar seu pensamento ao dos jesuítas, o que vemos é Descartes assinalando com clareza os pontos de contacto e de divergência entre as duas escolas.

(49) — Ver A. Mesland, 2 de maio de 1644, A. T. IV, pg. 116, l. 15-30; “Ainsi, puisque vous ne mettez pas la liberté dans l’indifférence précisément, mais dans une puissance réelle et positive de se déterminer, il n’y a ce différence entre nos opinions que pour le nom; car j’avoue que cette puissance est en la volonté. Mais pour ce que je ne vois point qu’elle soit autre, quand elle est accompagnée de l’indifférence, laquelle vous avouez être une imperfection, que quand elle n’en est point accompagnée, et qui il n’y a rien dans l’entendement que de la lumière, comme dans celui des bienheureux qui sont confirmés en grace, je nomme généralement libre, tout ce qui est volontaire, et vous voulez réstreindre ce nom a la puissance de se déterminer, qui est accompagnée de l’indifférence. Mais je ne désire rien tant, touchant les noms, que de suivre l’usage et l’exemple”. Cf. também, a Mersemme, 27 de maio de 1641, A.T. III pg. 378.

(50) — A.T. IV, pg. 117, l. 10-11 (A. Mesland, 2 de maio de 1644).

(51) — Ibidem, l. 12-21.

Por outro lado, a sua doutrina da plena liberdade no plano das idéias claras e da graça não excluía a atribuição do mérito ao homem (o que era um dos pontos importantes para os jesuítas em sua controvérsia com os agostinianos), porque “l’home pouvant n’avoir pas toujours une parfaite attention aux choses qu’il doit faire, *c’est une bonne action que de l’avoir et de faire*, par son moyen, que nostre volonté suive si fort la lumière de nostre entendement, qu’elle ne soit point de tout indifferente” (52).

3.º) Finalmente, Descartes explica como a vontade pode afirmar a sua prioridade sobre o entendimento apesar da força com que as idéias claras e distintas nos apresentam a verdade ou o bem: “. . . il nous est toujours libre de nous empêcher de poursuivre un bien qui nous est clairement connu, ou d’admettre une verité evidente, pourvu seulement que nous pensions que c’est un bien de temoigner par là la liberté de notre franc arbitre” (53).

Em suma, tôda esta longa digressão sobre as idéias de Descartes a respeito da liberdade, do ponto de vista das questões teológicas do tempo, nos levam a esta conclusão: que Descartes *sempre* teve idéias sobre o assunto que o aproximavam mais dos jesuítas e molinistas que dos agostinianos.

A influência de Gibieuf nunca foi a ponto de fazê-lo adotar as idéias dos jansenistas, de uma graça *irresistível* ou de uma incapacidade essencial da vontade, provinda da queda do homem.

A prova disso é que êle se tornou suspeito não de jansenismo, mas de semi-pelagianismo, nos meios católicos e jansenistas (54). Em suas cartas de 27 de abril de 1637 (55) e de 1642 (56), ambas a Mersenne, vêmo-lo a defender-se do pelagianismo de que alguns teólogos o acusavam.

A propósito das cartas de Descartes, Arnauld declarava logo após a sua publicação que elas estão cheias de pelagianismo (57), o que êle disse talvez por causa da célebre carta de Descartes a Chanut, a propósito da possibilidade de vir o homem a amar a Deus “par la seule force de notre nature”. A respeito dessa carta Laporte declara: “Il faut reconnaître qu’en regard des Augustiniens la “Lettre à Chanut” doit être réputé Pelagienne” (58).

Enfim, são conhecidas as expressões de Pascal a respeito de Descartes — “inutile et incertain” (59). Pascal poderia ter encontrado nos escritos de Descartes numerosos textos, sobre a graça e a revela-

(52) — Ibidem, I, 24-29.

(53) — A Mersenne, 27 de maio de 1641. A.T. III, pg. 379.

(54) — Descartes não é um agostiniano em matéria de religião. Ver H. Gouhier, “La Pensée Religieuse de Descartes”, pg. 269.

(55) — A. T. I, pg. 366.

(56) — A. T. III, 544.

(57) — Ver J. Laporte, “Le Rationalisme de Descartes”, pg. 446.

(58) — Ob. Cit. pg. 447.

(59) — “Pensées”, Edição Brunshvicg, n.º 78, pg. 361.

ção, para demonstrar o seu cristianismo... Porventura o que o torna suspeito ao grande jansenista é aquêlo fundo naturalista de moral e de religião e aquêlo otimismo cartesiano sôbre a natureza humana que cheiram para êle a pelagianismo.

Em conclusão, verifica-se que Descartes tem uma concepção da vontade e da liberdade tão própria que a uns, como Gilson, lhes parece que vem de um esforço para se adaptar aos jesuítas, renegando posições agostinianas; a outros como aos agostinianos do tempo, ao contrário, como possível até de ser tachada de pelagianismo.

Essa concepção, longe de encerrar contradições e inconseqüências, é perfeitamente compreensível dentro do sistema de Descartes, e mais do que isso, constitui um elemento necessário dêsse sistema, estando, como está a teoria da vontade e da liberdade intimamente ligada à sua idéia do método, da dúvida, da metafísica relacionada com a natureza, quer de Deus, quer do homem.

Finalmente essa concepção, incontestavelmente, vai no sentido de atribuir à vontade no homem, não primazia absoluta, é certo, mas uma prioridade que consiste na afirmação do caráter ativo da vontade e passivo do entendimento; no caráter formalmente ilimitado da vontade e limitado do entendimento; na afirmação de que por causa do caráter mais amplo da vontade, é principalmente por ela que ao homem pode ser atribuída a qualidade de ser uma imagem de Deus. Esta noção de imagem de Deus será objeto do nosso estudo no capítulo seguinte sôbre a teoria da criação das verdades eternas.

A LIBERDADE DIVINA

A CRIAÇÃO DAS VERDADES ETERNAS

O capítulo anterior nos trouxe ao fim do estudo que vimos fazendo sobre o pensamento de Descartes, referente ao entendimento e à vontade no homem. Vimos em suma que a dúvida metódica é um ato da vontade; o método uma criação da vontade; mesmo a visão das idéias claras depende do esforço da vontade, na atenção; o juízo é igualmente um ato de vontade; enfim que na sua concepção do espírito humano a vontade tem preeminência sobre o entendimento, porque este é passivo, ao passo que aquela é ativa, este é limitado, ao passo que aquela é formalmente infinita; e porque é a vontade infinita que, principalmente, mostra que o homem é a imagem de Deus.

Resta saber qual a luz que a doutrina cartesiana de Deus lança sobre essas concepções, uma vez que a idéia do homem e a idéia de Deus, em um sistema metafísico como o de Descartes, presumivelmente hão de estar ligadas. Na verdade, julgamos poder afirmar que, a despeito das diferenças que Descartes aponta entre o espírito do homem e Deus, em vista do caráter finito de um e infinito de outro, sua idéia da divindade é de tal modo que por ela se esclarece perfeitamente sua concepção do homem. Veremos que o presumível paralelismo entre a doutrina do homem e a de Deus não somente se confirma, ao exame da questão, mas apresenta-se mesmo como um dos pontos fundamentais da metafísica e da metodologia cartesiana. Antes, porém, de entrar a fazer este exame podemos perguntar se não se encontrarão no estudo do caráter e da personalidade de Descartes elementos psicológicos que o levem a formular uma doutrina de Deus e do homem em que a vontade, a espontaneidade, a liberdade tenham um lugar de preeminência em relação ao entendimento. Não é aqui, de certo, o lugar de fazer estudo alongado da personalidade do filósofo, a respeito da qual, porém, tantos dados interessantes se encontram em sua obra, caídos de sua pena espontaneamente, sem a intenção de deixá-los como subsídios para uma sua biografia. Contudo, seja-nos permitido recordar que Descartes está longe de ser um filósofo especulativo por gosto da especulação; ou que constroi metafísicas complicadas só pelo prazer de construí-las. Nenhum

A LIBERDADE DIVINA

A CRIAÇÃO DAS VERDADES ETERNAS

O capítulo anterior nos trouxe ao fim do estudo que vimos fazendo sobre o pensamento de Descartes, referente ao entendimento e à vontade no homem. Vimos em suma que a dúvida metódica é um ato da vontade; o método uma criação da vontade; mesmo a visão das idéias claras depende do esforço da vontade, na atenção; o juízo é igualmente um ato de vontade; enfim que na sua concepção do espírito humano a vontade tem preeminência sobre o entendimento, porque este é passivo, ao passo que aquela é ativa, este é limitado, ao passo que aquela é formalmente infinita; e porque é a vontade infinita que, principalmente, mostra que o homem é a imagem de Deus.

Resta saber qual a luz que a doutrina cartesiana de Deus lança sobre essas concepções, uma vez que a idéia do homem e a idéia de Deus, em um sistema metafísico como o de Descartes, presumivelmente não de estar ligadas. Na verdade, julgamos poder afirmar que, a despeito das diferenças que Descartes aponta entre o espírito do homem e Deus, em vista do caráter finito de um e infinito de outro, sua idéia da divindade é de tal modo que por ela se esclarece perfeitamente sua concepção do homem. Veremos que o presumível paralelismo entre a doutrina do homem e a de Deus não somente se confirma, ao exame da questão, mas apresenta-se mesmo como um dos pontos fundamentais da metafísica e da metodologia cartesiana. Antes, porém, de entrar a fazer este exame podemos perguntar se não se encontrarão no estudo do caráter e da personalidade de Descartes elementos psicológicos que o levem a formular uma doutrina de Deus e do homem em que a vontade, a espontaneidade, a liberdade tenham um lugar de preeminência em relação ao entendimento. Não é aqui, de certo, o lugar de fazer estudo alongado da personalidade do filósofo, a respeito da qual, porém, tantos dados interessantes se encontram em sua obra, caídos de sua pena espontaneamente, sem a intenção de deixá-los como subsídios para uma sua biografia. Contudo, seja-nos permitido recordar que Descartes está longe de ser um filósofo especulativo por gosto da especulação; ou que constroi metafísicas complicadas só pelo prazer de construí-las. Nenhum

filósofo verdadeiramente grande, aliás, jamais se deixaria levar por êsse prazer (1).

Já vimos no capítulo III que êle visava a fins práticos, utilitários. Descartes era sem dúvida um homem de ação, não, certo, no sentido vulgar de empresário, político ou chefe militar, mas no sentido de homem que deseja viver plenamente entre os demais homens. O que o fêz filósofo foi o desêjo extremo de conhecer tudo o que é útil à vida e de tornar-se senhor e dominador da natureza. Detestava talvez mais que tudo a irresolução (2), isto é, não saber o *que fazer* em determinadas circunstâncias. Ora, o único remédio contra a irresolução, segundo Descartes, é o conhecimento, a ciência e a clarificação do pensamento, a sabedoria enfim. Pois que a irresolução é de fato resultante do não saber, vem da ignorância das coisas e dos homens. Como estudante em La Flèche, como soldado, como cientista e filósofo, o que o interessava era sempre buscar o que era útil à vida. Êsse aspecto utilitário e prático da obra de Descartes não é sistemático, isto é, não resulta pròpriamente da sua reflexão filosófica. Ao contrário, pode-se dizer que a sua reflexão filosófica e a construção tôda do seu sistema é que foram como que afetadas por êste interêsse prático e utilitário, que era sem dúvida uma feição de seu temperamento, da sua maneira pessoal de ser e sentir as coisas. Ora, essa sua tendência natural para o que é útil, para o que é concreto e vital é que explica, queremos crer, do ponto de vista do estudo psicológico de seu caráter, a sua concepção da vontade e da liberdade. Para Descartes o homem não é primordialmente inteligência e compreensão, porque para êle o conhecimento não é nunca um fim em si mesmo, mas um instrumento e um meio; mais do que isto ainda, êsse instrumento que é a ciência não pode ser construído nem convenientemente usado a não ser por um esfôrço constante do espírito que é uma vitória da vontade sôbre o hábito, a rotina, o preconceito, a tradição, os quais constituem a atmosfera em que o entendimento se encontra normalmente mergulhado, e da qual não pode libertar-se, em consequência de sua essencial passividade, a não ser pelo esfôrço da vontade, que a domina e dirige, pela dúvida voluntária (tomada de consciência das limitações do entendimento) pela suspensão do juízo, pelo esfôrço da atenção, pela construção do pensamento ordenado e metódico, na dedução.

E' natural que essa visão do espírito humano seja também de certo modo a sua visão do espírito divino. O conceito que êle faz da "natureza divina e especialmente de seus atributos paralelos às faculdades humanas está estreitamente ligado ao conjunto de atitudes, de exigências psicológicas, de experiências espirituais que constituem o núcleo

(1) — "Discours" A. T. VI, pg. 9, l. 28 — pg. 10, l. 8, onde se encontra uma crítica do homem de letras de gabinete.

(2) — "Discours" A. T. VI, pg. 22, l. 24; pg. 24, l. 18.

da sua humanidade. Ora, êste núcleo pode lançar grande luz sôbre tôda a sua metafísica. . .” (3). O estudo que faremos sôbre a concepção das relações entre o entendimento e a vontade na natureza divina, bem como sôbre a doutrina da criação das verdades eternas, parece-nos confirmar essa opinião.

O que Descartes tem em mira, em seu esforço para alcançar o conhecimento certo é a afirmação das essências discretas, distintas umas das outras, pois que tal era a condição da ciência para o homem.

Ora, na tradição medieval Descartes encontrava a concepção das essências um tanto confusa em consequência de um sincretismo entre uma concepção platônica e agostiniana em que se fala como agostiniano de verdades eternas discretas, tais como as da matemática, tendo cada uma de per si sua evidência e sua suficiência” e portanto acessíveis à inteligência humana; de outro lado “fala-se, como neo-platônico de essências que formam um mundo em que se compenetram mutuamente”, e no qual não se podem separar as essências umas das outras, pois que pensar é pensar o todo necessariamente, um mundo portanto em que o próprio “cogito” de Descartes não teria razão ou possibilidade de ser, visto que a posição do pensamento é já a posição de todo o ser inteligível.

Os representantes dêsse sincretismo são, de um lado, S. Tomaz e de outro Suarez. O primeiro funda o seu pensamento na idéia de que as essências são separadas e discretas (não em Deus, em cujo entendimento não podem ser várias ou distintas) só na medida em que as coisas existentes acham seus conceitos explicados na unidade do entendimento divino. “Salva-se, com isto, de algum modo a opinião de Platão que põe as idéias segundo as quais se forma tudo o que existe nas coisas materiais”. Essa doutrina, firma dois pontos principais: 1) “As essências das coisas criadas se relacionam com o entendimento divino, com exclusão de qualquer outro atributo; 2) “a multiplicidade das essências não é fundada no absoluto”.

O segundo, Suarez, nas mesmas linhas, mas dando mais ênfase ao primeiro dêsses pontos, afirma que as essências são necessariamente conhecidas de Deus, por serem verdadeiras; sua verdade não provêm da vontade de Deus porque então elas seriam contingentes “Habent perpetuam veritatem non solum ut divino intellectu sed etiam secundo se ac prescindendo ab illo” (4). Para evitar a conclusão inaceitável para um teólogo cristão de que, nesse caso, haveria além de Deus algo de eterno, a saber, as essências, invoca-se a segunda parte da tese, isto é, que tais essências não são fundadas no absoluto, não têm existência positiva em Deus mas são como que aspectos ou faces, ainda melhor

(3) — E. Colson, “Le verité éterne in Descartes e in Leibniz”, in “Travaux du IXe Congrès International de Philosophie”, Études Cartésiennes, 1.a parte, pg. 135

(4) — Tôda esta exposição é resumo do artigo de E. Brehier in “Revue Philosophique”, n.º especial de maio-agosto de 1937, consagrado a Descartes.

“detentes” da essência do entendimento divino “de modo que contemplando essas essências Deus não faz mais do que contemplar-se a si mesmo”.

Esse esforço para admitir o caráter discreto das verdades eternas, cada uma com a sua evidência, e ao mesmo tempo a sua unidade radical não era fácil de manter-se. Aliás essa doutrina só permitiria um método de conhecimento que subisse “das coisas criadas para as essências, único meio de atingi-las”.

Mesmo alcançadas, tais essências seriam deficientes, pois só teriam “significação plena unidas às outras essências que formam o todo do inteligível, à maneira neo-platônica”. Nada disso poderia naturalmente satisfazer Descartes, que quer demonstrar a possibilidade de uma ciência fundada em idéias claras e distintas, com a sua evidência particular cada uma e tôdas ao nível da inteligência humana. A doutrina da criação voluntária das essências, contingentes em sua origem, mas tornadas necessárias pela veracidade e perfeição de Deus é a solução que Descartes encontra. Tal foi a necessidade que levou Descartes à sua doutrina da criação das idéias eternas.

Quais as conseqüências dessa doutrina para o problema das relações entre entendimento e vontade em Deus? Deus aparece aqui como criador de essências; estas dependem da sua vontade, são mesmo originalmente contingentes. Aparentemente, pois, temos aqui uma doutrina de Deus, francamente voluntarista. Assim julgou Leibniz, pois o ponto central de sua crítica a Descartes foi, de acôrdo aliás com as teses escolásticas acima mencionadas, o de afirmar, contra Descartes, que as verdades eternas são anteriores à vontade de Deus e se impõem a ela; “de modo que as leis da justiça e da verdade não são tais porque Deus as quis tais, mas Deus as quis tais, porque conheceu-as como justas e boas” (5). Deus age segundo motivos e fins em tôdas as coisas. Para tocarmos o fundo da questão, porém, não basta apontar para as essências matemáticas e outras da mesma espécie criadas pela vontade divina. Descartes as apresenta como dependentes da vontade divina, é certo; mas ao mesmo título que tôdas as outras suas criaturas, as coisas existentes. Seu fim é mostrar que Deus, na sua perfeição infinita, não pode depender das coisas finitas, nem das verdades ou leis finitas, pois que sendo acessíveis à mente humana não podem deixar de ser finitas: “Mais je ne laisserai pas de toucher en ma Physique que les verités mathematiques... ont été établies de Dieu et en dependent intièrement aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet, parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne et l'assujettir au Styx et aux destinées que de dire que ces verités sont indépendentes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu

(5) — *E. Colorni. Ob. cit. pg. 132, 133.*

qui a établi ces lois en la Nature, aussi qu'un Roi établit des lois en son Royaume" (6). O que mais importa, porém, ao nosso problema é que Descartes afirma a unidade absoluta da vontade e do entendimento em Deus (7): "Nous ne devons concevoir aucune préférence ou priorité entre l'entendement de Dieu et sa volonté" (8). No plano dessa unidade não há precedência do entendimento sobre a vontade (9), mas também a inversa será verdadeira, não havendo precedência da vontade sobre o entendimento. Aliás, como observa Boutroux (10), essas expressões "vontade" e "entendimento" aplicadas a Deus são abusivas, pois que são tiradas de nossa experiência e só se aplicam a uma natureza criada. Não vale também dizer que todos os filósofos admitem a unidade da vontade e do entendimento em Deus, visto que em Deus não pode haver contradições entre o pensar e o querer, porque isso não impede que tenham tomado rumos diferentes, uns no sentido do voluntarismo, outros no do intelectualismo (11). Descartes, como vimos, se repele a precedência do entendimento, também não admite a da vontade. E não se pode encontrar no seu sistema nenhuma afirmação que não esteja de acordo com a idéia da unidade divina. Não há, pois, como descobrir na doutrina cartesiana de Deus a idéia da prioridade da vontade. Tal é a conclusão a que chegamos, no propósito de conceder o máximo possível à tese que parece contrariar a nossa idéia sobre a preeminência da vontade no homem. Resta ver se, apesar dessa conclusão, a doutrina cartesiana da unidade da vontade e do entendimento em Deus não só não contraria a tese da preeminência da vontade no homem, mas constitui um quadro metafísico em que esta preeminência se ajusta bem. Tal é o que passaremos a mostrar, seguindo, aliás, de modo rigoroso os processos mentais que se encontram nas "Meditações", relativas ao "cogito" e às provas de existência de Deus.

A existência de Deus é um elemento fundamental de toda a teoria do conhecimento de Descartes. Estão completamente liquidadas todas as teorias que tendiam a ver na metafísica cartesiana um simples subterfúgio para fazer passar sem oposição a sua física. Basta lembrar que a dúvida metódica é da essência do sistema e que esta dúvida, levada

(6) — Carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630 — A.T. I, pg. 145. Cf. *E. Gilson*, "Discours", pg. 372; "La Liberté chez Descartes et la Théologie", I, cap. I e III.

(7) — Ver sobre este assunto o importante estudo de *E. Boutroux* "Des vérités éternelles chez Descartes" — These latina, traduzida em francês por M. Cangilhem. Paris, Alcan, 1927.

(8) — A Mesland, 2 de maio de 1644. A.T. IV, pg. 119. Ver *E. Boutroux*, ob. cit., I parte parágrafos III e IV.

(9) — Resposta às 6.ªs objeções. A.T. IX, pg. 233.

(10) — Ob. Cit. pg. 69.

(11) — "Il dire, infatti, che la conoscenza e la volontà non sono sì non una cosa sola, ha quasi sempre avuto, nella storia della filosofia, un significato polemico: ha servito a riaffermare a volta a volta, contro le tesi intellettualistiche, l'autonomia della volontà e la sua indipendenza da ragioni e da motivi che la determinino, oppure, contro tesi volontaristiche e contro il arbitrio di indifferenza, la necessità da parte della volontà di avere un criterio della sua azione". *E. Colomè*. Ob. cit., pg. 133.

ao extremo por uma necessidade interna do processo, vai até a hipótese do Gênio Malévolo, ou do Deus enganador, que, como se sabe, não é um capricho da imaginação cartesiana, mas algo que tem os caracteres dos processos matemáticos de raciocínio e que é absolutamente necessário ao sistema, pois representa a hipótese de uma incapacidade ou impossibilidade essencial do espírito humano para alcançar a verdade, último reduto do cepticismo que deveria ser vencido antes de se lançarem os fundamentos de uma ciência nova (12). Ora, a hipótese do Gênio Malévolo ou do Deus enganador só pode ser afastada pela prova da existência de um Deus perfeito e portanto veraz. Contra o criador de falsas essências, o criador das verdades eternas.

Mas a dúvida não o leva diretamente a Deus. E' o "cogito" que encontramos em primeiro lugar. O "cogito" é uma idéia clara e distinta que encerra também uma afirmação de existência.

As próprias essências matemáticas encerram em si, antes da prova da veracidade divina, uma fraqueza essencial — a de que elas podem ser o fruto de um pensamento pervertido pelos caprichos do Gênio Malévolo. Além disso referem-se a grandezas, à extensão, que nesta altura do processo, não sabemos ainda se existem ou não. O "cogito" faz da fraqueza, fôrça. Transforma a dúvida na primeira certeza: a da existência do pensamento que duvida.

Talvez não haja palavra de filósofo que exprima a condição humana com mais profundidade e intensidade do que esta. Ao cabo das elaborações da dúvida metódica, o *cogito* é o *dùbito*, isto é, a expressão de tôdas as limitações e incertezas a que o homem está adstrito. A refletir com rigor, nenhuma das coisas que o homem tem como constituintes do patrimônio da sua humanidade — a tradição, a história, a ciência, a religião, a moral, e mesmo o que tem como parte do seu próprio ser — o corpo, escapam à dúvida. Mas afinal é essa dúvida mesma que salva a sua qualidade de homem. O extremo de sua fraqueza, sentida aqui como uma experiência profunda, é também o ponto de apôio da sua salvação, pois que é por ela que pode afirmar-se como pensamento, cuja dúvida é um ato de vontade, cuja limitação é também a faculdade de interrogar o Universo e a si mesmo, cuja fôrça é a consciência da sua finitude. As provas da existência de Deus, ou melhor, a prova pelos efeitos, mostra que Descartes sentiu, ou talvez melhor, para nos ajustarmos mais à sua linguagem, viu a limitação do espírito humano, como evidência de que existem uma inteligência e uma vontade que o ultrapassam. O "cogito" é não só uma visão do eu limitado do homem, como também do ser infinito de Deus. Por isso poderia ser substituído pela fórmula: "Dùbito, ergo Deus est" (13).

(12) — Sem a certeza da existência de Deus não há possibilidade de seguro fundamento para as matemáticas. Os ateus não o podem ter, A.T. VII, pg. 141, l. 3-13. (Segundas Respostas).

(13) — Cf. E. Gilson "Discours", pg. 314, 315.

Para quem assume o ponto de vista do filósofo, a prova da existência de Deus não é pròpriamente uma prova, mas uma evidência. E' numa mesma intuição que tomamos conhecimento da natureza limitada e finita de nosso espírito, ao mesmo tempo que vemos a necessidade da existência de um ser infinito e perfeito; porque eu não teria em mim "a idéia de uma substância infinita, sendo eu finito, se ela não tivesse sido posta em mim por alguma substância que fôsse verdadeiramente infinita" (14).

Na verdade, tôda a demonstração de Descartes nesta primeira prova, bem como tôdas as objeções a que êle responde, seja por antecipação, seja depois de formuladas, se fundam nessa intuição fundamental: "J'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est à dire, de Dieu que de moi même. . ." (15).

O fulcro da demonstração é êste: que encontramos em nosso espírito, como idéia clara e distinta, uma noção, a noção de Deus — cuja "realidade objetiva" (16) não pode ser explicada pela atividade do nosso espírito; pois que devendo haver tanta realidade na causa eficiente e total quanto no efeito (17), uma idéia cuja realidade objetiva é infinita não pode vir de mim mesmo, tem de ser explicada por uma causa também infinita — a saber, Deus mesmo. Não poderei dizer que a idéia do infinito não é uma verdadeira idéia, e "que eu a concebo só pela negação do que é finito", porque a idéia do infinito é uma idéia positiva, é a idéia de uma substância infinita que contém em si tôdas as perfeições e, portanto, mais real que a substância finita. Ora, como já vimos, é "certo que tenho em mim, de algum modo, primeiramente a noção do infinito que a do finito". Não é, pois, possível chegar à idéia do infinito pela negação do finito.

Por outro lado, conquanto nós não possamos, como seres finitos que somos, compreender o infinito, nem por isso a idéia de infinito deixa de ser uma idéia clara e distinta para nós, "porque tudo o que meu espírito concebe clara e distintamente de real e verdadeiro e que contém em si alguma perfeição está encerrado por inteiro nesta idéia" (18). Basta que eu tenha a idéia de que o finito não pode compreender o infinito e que eu compreenda que tudo que concebo clara e distintamente, bem como aquilo que não posso conceber, mas que é perfeito, existem formal ou eminentemente em Deus, para que eu possa saber que a idéia de Deus em mim é clara e distinta (19).

(14) — 3.ª Meditação, A.T. IX, pg. 36.

(15) — Ibidem.

(16) — Sobre a noção de "realidade objetiva" e de "conteúdo representativo" das idéias e seu papel na 1.ª prova da existência de Deus, ver 3.ª Meditação, A.T. IX, pg. 32. Cf. M. Gueroult, "Descartes selon l'ordre des raisons", I, pgs. 160-162.

(17) — A.T. IX, pg. 32.

(18) — A.T. IX, pg. 36.

(19) — A.T. IX, pg. 37.

Finalmente, não posso admitir que aquilo que atribuo a Deus existe em mim em potência; pois que se meu conhecimento aumenta e se aperfeiçoa aos poucos e se não vejo nada que me impeça de prosseguir assim indefinidamente, não é menos certo que êsse aumento por graus do meu conhecimento é o sinal de um conhecimento em potência, ao passo que em Deus tudo é atual; é um sinal também de imperfeição no conhecimento e de que nunca poderia chegar atualmente ao infinito, porque por mais que avançasse sempre seria possível juntar ao já adquirido um novo acréscimo.

Tais são as objeções a que Descartes responde no corpo mesmo da 3a. Meditação. Elas são apenas como que expedientes de que o filósofo lança mão para esclarecer a sua idéia fundamental, a saber, que é em uma mesma intuição que alcançamos a idéia do ser finito no “cogito”, ou no “dúbuto”, e a idéia do ser infinito.

A grande objeção feita a Descartes — a do círculo vicioso, que consistiria em elevar-nos a Deus pela evidência do “cogito” e depois garantir a evidência do “cogito” pela veracidade de Deus — vem fundamentalmente de que se toma como raciocínio aquilo que é na verdade uma intuição única. A dificuldade que se encontra nessa objeção diminui muito — é o menos que se pode dizer — quando verificamos que não se trata em Descartes de uma *passagem* da evidência do “cogito” para a idéia de um Deus perfeito, e depois *outra passagem* ou a *volta da idéia do ser perfeito para o “cogito”*; trata-se de uma intuição única que é a da relação necessária entre a idéia do ser imperfeito, dada no “cogito” e a do ser perfeito que é ao mesmo tempo anterior à idéia do “cogito”, condição dela, e também justificadora da sua verdade.

O que nos interessa pôr em relêvo é o fato que, para Descartes, o homem não pode conhecer-se sem ao mesmo tempo conhecer a Deus; e conhecer a Deus é conhecer-se a si mesmo e alcançar a base ou o fundamento de todo conhecimento possível para o homem.

Comparando-se a primeira prova da existência de Deus, de Descartes, com as provas tomistas, verificamos que elas têm um ponto em comum, a saber, que tanto a de Descartes como a de São Tomaz lançam mão do princípio da causalidade. Descartes afirma mesmo que êste, praticamente, é o único princípio em que é possível fundar qualquer prova da existência de Deus (20). Mas, assinalado êste ponto de contacto, é necessário mostrar que no desenvolvimento da prova, Descartes difere grandemente de São Tomaz. Porque êste parte dos efeitos sensíveis. Por exemplo a prova tomista da existência de Deus pela causa motora consiste em demonstrar que num instante qualquer de um tempo, seja finito, seja infinito, todo movimento requer um número atual de causas, número que é necessariamente finito, pois que se não fôsse,

não haveria causa primeira, nem causa intermediária, nem efeito (21). Descartes não poderia partir dos efeitos sensíveis, porque nesta altura de sua metafísica a existência do próprio corpo e do mundo sensível ainda é objeto de dúvida. Seria contudo impróprio dizer que se Descartes deixa de lado os efeitos sensíveis e vai partir da necessidade de buscar a causa do conteúdo *de uma idéia*, isso êle o faz por não lhe ser deixada outra alternativa. Se alternativa se encontra entre o sensível e o inteligível, foi êle mesmo quem a estabeleceu pelo seu método e é pelo seu método que êle vai desfazê-la ou superá-la: “Descartes... procede en mathematitien... refusant d’aller des choses aux idées, il va des idées aux choses. S’il les considere comme réelles ce ne vient donc pas simplement parce qu’il ne peut pas faire autrement, c’est qu’elles le sont...” “Non simplement presentation mentale d’une réalité extérieure dont on ne sait pas même si elle existe, mais essences dont la nécessité absolue contraignante pour la pensée, prouve la réalité intrinseque” (22). A primeira prova da existência de Deus resulta não propriamente de um raciocínio, mas da análise de uma intuição, cujo objeto é a relação necessária entre a existência de um eu que duvida e a existência de um ser perfeito. No seu conteúdo o “cogito, ergo sum” e o “dubito, ergo Deus est” são inseparáveis. Só para fazer a exposição do seu pensamento é que Descartes deve primeiro considerar o “cogito ergo sum”; para passar em seguida para o “Deus est”. E’ na mesma experiência que vejo de um lado o pensamento finito e do outro lado — já como condição (23), justificação (24) e causa (25) daquele — o pensamento infinito. E aqui voltamos ao ponto que assinalamos anteriormente como o de mais relêvo (ver pg. 64) para o nosso estudo, a saber, que a natureza ou o pensamento humano se conhecem ao mesmo tempo e na mesma intuição em que se conhece a natureza divina. De modo que nesta experiência do finito humano e do infinito divino, pode-se ir do homem para Deus ou vir de Deus para o homem, movendo-se o espírito dentro do círculo de uma mesma intuição, do centro para a periferia ou desta para o centro, conforme o ponto de vista que se adote: Primeiro o homem depois Deus, no caso da *prova da existência de Deus*. Primeiro Deus, depois o homem, no caso da prova da verdade das nossas intuições. No processo do “cogito” Descartes pára primeiro no homem — “ergo sum”, para passar em seguida a Deus — “ergo Deus est”. E’ o que êle faz igualmente na 4a. Meditação, a propósito do entendimento e da vontade, em uma passagem que deve ser entendida à luz

(21) — E. Gilson, “Études sur le rôle de la pensée médiévale sur le système de Descartes”, pg. 207-208.

(22) — E. Gilson. Ob. Cit. pg. 206.

(23) — Não podemos pensar o finito sem pensar primeiro o infinito.

(24) — A veracidade de Deus é justificadora de tôdas as idéias claras e distintas, inclusive do “cogito”.

(25) — Pois que só Deus pode ser causa da idéia do perfeito, que é correlata da idéia do imperfeito, isto é, do “cogito”.

do “cogito” e que é sem dúvida paralela a êste. E’ exatamente o texto (26) em que Descartes examinando a vontade e a inteligência do homem declara: a) que a inteligência ou faculdade de conceber êle a encontra de “mui pequena extensão e grandemente limitada”, do mesmo modo que outras faculdades, como a memória ou a imaginação; b) que o fato de assim encontrar essas faculdades pequenas e limitadas o leva a pensar na “idéia de uma outra faculdade muito mais ampla e mesmo infinita... que conhece sem dificuldade pertencer à natureza de Deus”; c) que, em oposição a essa limitação e pequenez das faculdades representativas (de idéias), “a vontade sòmente ou só a liberdade de livre arbítrio eu a experimento em mim tão grande que não concebo a idéia de uma outra que seja mais ampla e mais extensa”; d) por êsse motivo, “é a vontade principalmente que me faz conhecer que trago em mim a imagem de Deus”.

Assim como no “cogito” vemos a dúvida do homem ligada à existência de Deus, neste texto vemos as limitações do entendimento e da vontade do homem postas à luz da perfeição divina.

Vejamos, pois, o que se pode concluir do estudo que fizemos sôbre as relações do entendimento e da vontade em Deus, bem como dessa iluminação da natureza do espírito humano pela perfeição de Deus:

a) Em Deus a perfeição consiste na união entre a vontade e o entendimento — união inefável, incompreensível ao nosso espírito. No homem a vontade se apresenta como mais ampla, formalmente perfeita, sinal principal de que temos em nós a imagem de Deus: o caminho da perfeição consiste, portanto, em harmonizar ou unificar a inteligência e a vontade. A inteligência deve descobrir as idéias claras e distintas, que a vontade não pode senão aceitar, aliás sem perda da liberdade. Mas essa descoberta, como já vimos, não pode ser feita sem a ação da própria vontade, o que dá a esta na estrutura do espírito humano uma certa preeminência. A perfeição do homem seria uma imagem da perfeição divina, isto é, uma perfeita união da inteligência e da vontade, operada, porém, pela fôrça da vontade.

b) Em Deus, sem que haja precedência da vontade sôbre o entendimento, a vontade é apresentada como criadora das idéias eternas. O homem não pode ser criador de idéias, uma vez que elas já estão criadas. Resta-lhe, porém, o trabalho de procurá-las, de descobri-las e nesse trabalho é à vontade que cabe o papel ativo, no sentido de negar aceitação àquelas que não são claras e distintas, de levantar a dúvida e suspender o juízo, até que o entendimento veja a verdade clara e distinta. Mesmo depois disso, é à vontade que incumbe manter a atenção e é a ela ainda que compete fazer, nos juízos, a afirmação de conveniência ou inconveniência entre as intuições.

Nesses termos, podemos dizer que a ciência é uma realização da vontade. O ideal da perfeição humana, na medida em que pode realizar-se, consiste, como em Deus, na unidade entre o entendimento e a vontade. Essa unidade que é essencial, imutável, eterna em Deus (e aliás incompreensível ao homem) será no homem o resultado de um esforço, mais ou menos efetivo, na medida em que a vontade possa conduzir e manter o entendimento dentro das regras do método que leva à descoberta da verdade.

Uma vez alcançada a verdade, a vontade não pode deixar de dar-lhe a sua adesão. Mas isso, como já vimos, não importa na determinação da vontade pelo entendimento. Toda a metafísica de Descartes seria contra isso. A vontade mesmo aqui é livre; mesmo que fôsse só para provar a sua liberdade, poderia cometer a suprema arbitrariedade de recusar essa verdade (27).

Nessa altura do processo, isto é, alcançada a verdade, o que há é algo como a imagem da perfeição divina, a saber, a harmonia ou unidade do entendimento e da vontade. Mas essa harmonia é uma realização da vontade: ela traz o entendimento ao nível da sua própria perfeição. Visto que somos criaturas, essa perfeição (28) não ultrapassa as verdades eternas criadas por Deus. “Não penso o infinito senão para me inclinar diante dêle”. Eis como a doutrina de Descartes sobre o homem se enquadra ou se ajusta ao seu pensar sobre Deus. E’ sem dúvida uma doutrina em que êle procura acima de tudo justificar a liberdade, a espontaneidade essencial do homem.

(27) — Cf. nota 53 do capítulo anterior.

(28) — Ver 6.ª Meditação A.T. IX, pg. 67: “L’homme étant d’une nature finie ne peut aussi avoir qu’une connaissance d’une perfection limitée”.

II PARTE

OS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DA MORAL DE DESCARTES

SUBSTÂNCIA PENSAnte E SUBSTÂNCIA EXTENSA. A UNIÃO SUBSTANCIAL DA ALMA E DO CORPO

Há duas espécies de escritos morais de Descartes: uma que podemos considerar a parte teórica, outra a referente às aplicações práticas. Os primeiros se encontram principalmente na correspondência de Descartes, em suas cartas à princesa Elisabeth, à rainha Cristina, a Chanut etc.

E' aí que se acham as suas idéias sôbre a "Sagesse" e as suas relações com a Filosofia; sôbre a Virtude e o lugar que esta ocupa no quadro das noções morais, sôbre o Soberano Bem, a Felicidade, a Beatitude, o Fim Último do homem.

A Moral Provisória, que se encontra na Parte III do "Discurso do Método", e o "Tratado das Paixões", escrito já no fim de sua vida, representam o esforço do filósofo para tirar das noções gerais da moral as regras práticas da conduta.

Mas as noções gerais acima mencionadas é claro que não poderiam surgir arbitrariamente no sistema, uma vez que é Descartes mesmo quem afirma, desde os seus primeiros escritos, que se êle procura a verdade é especialmnete com o propósito de fundar sôbre ela uma moral racional.

Êle começará, pois, pela Metafísica, com o fim de fundar sôbre ela a sua Física. As aplicações práticas da Medicina, da Mecânica e da Moral dependerão, pois, das duas primeiras.

E' necessário, portanto, antes de entrarmos pròpriamente no estudo da Moral, verificar quais são, na Metafísica e na Física de Descartes, os fundamentos de sua Moral.

Pode-se dizer, em linhas gerais, que na Metafísica de Descartes se encontra o fundamento das noções gerais de sua Moral, e na Física a base de suas aplicações práticas, (1) pelo menos das que se acham no "Tratado das Paixões", fundadas na Fisiologia do corpo humano. A "moral provisória" que diz respeito não às paixões da alma, mas ao convívio com os demais homens, exigiria o conhecimento da sociedade, uma fisiologia da sociedade que Descartes não procurou fazer. Pode-se contudo descobrir pela análise dos textos um certo número de pressuposições de Descartes a respeito das sociedades: que o homem reflete a sociedade pela educação; que há muitos tipos de idéias e comportamentos sociais; que as sociedades de cada tipo representam uma certa ordem; que esta não pode ser levemente perturbada sem prejuízo geral.

(1) — As relações entre a Física e a Moral cartesianas se verão adiante, no estudo do "Tratado das Paixões".

Vejamos, porém, como se encontram na *Metafísica* os fundamentos das noções gerais da *Moral*. A posição da *Metafísica* em relação à *Física* de Descartes é certamente esclarecedora do assunto. De dois modos se pode considerar que a *Metafísica* de Descartes é o fundamento de sua *Física*.

Em primeiro lugar, porque a *Metafísica* cartesiana estabelece uma nítida discriminação das substâncias. Há o “*cogito*” que já de início nos confina na substância pensante, na afirmação de sua existência; há depois a passagem a Deus, por meio das provas da sua existência, o que nos leva ao conhecimento da substância por excelência; a veracidade de Deus nos leva de imediato para a prova da existência da substância extensa. A caracterização das substâncias pelas idéias claras e distintas de pensamento e de extensão opera a distinção entre as duas, sem possibilidade de confusão. Ora, essa distinção constitui o ponto de apóio de Descartes em tôda a sua crítica das formas substanciais e das qualidades reais, causa de tôdas as confusões e todos os erros que se encontram na *Física* medieval, bem como constitui o fundamento de sua própria *Física* baseada no estudo da extensão e do “movimento de suas partes”.

Em segundo lugar, o *conhecimento* da extensão é também dependente da *Metafísica* de Descartes, pois que, em suma, o conhecimento é feito das idéias inatas claras e distintas, cuja verdade só pode provar-se pela veracidade de Deus, no ponto culminante da dúvida hiperbólica.

Aplicar-se-ão também, *mutatis mutandis*, às noções gerais da *Moral* estas considerações sôbre a *Metafísica* e a ciência.

A discriminação nítida entre as substâncias é, de fato, tão importante para a *Moral* como para a ciência. Não que a *Moral* diga respeito à substância pensante, como a *Física* à substância extensa, segundo se poderia conjecturar, ao primeiro momento. Ao contrário até, de certo modo. Porque o que interessa principalmente à *Moral* de Descartes é a doutrina da união da alma e do corpo na natureza humana. E' essa união que constitui o homem. Ora bem, a doutrina da união não é somente posterior à doutrina de nítida discriminação entre as duas substâncias, mas é dependente dela. E' necessário, pois, antes de entrar no estudo da *Moral* cartesiana estudar cuidadosamente esta doutrina. O conhecimento da existência dessa união substancial da alma e do corpo, que é um dos aspectos da *Metafísica* cartesiana, é básico para a *Moral*. Também se verificará que a natureza dêsse conhecimento, conhecimento confuso, pois que vem de um plano de idéias confusas, se explica pela doutrina da união da alma e do corpo.

Passamos, pois, ao estudo desta doutrina, sem entrarmos nas demais doutrinas metafísicas do filósofo, a não ser naquilo que seja necessário para a compreensão dêste assunto.

A idéia da separação da alma e do corpo é fundamental no sistema de Descartes. Ela é em primeiro lugar a conquista inicial do método.

O “cogito” significa que podemos conhecer com plena certeza a existência da alma, enquanto a dúvida ainda continua a pairar sobre a existência do corpo e dos corpos em geral (2). E uma vez provada a existência destes, o que se fará na 6a. Meditação, fica estabelecida a diferença substancial entre duas noções cuja confusão fazia em grande parte a confusão e a incerteza de toda ciência e de toda filosofia da Idade Média (3). Já em 1636, no momento em que se prepara para a publicação de seus três tratados científicos, que deveriam ter como prefácio o “Discurso do Método”, Descartes em carta a Mersenne (4), sobre a publicação desta obra, declara: “Je tache à démontrer l’existence de Dieu et de l’âme séparée du corps...” E no próprio corpo do “Discurso”, antes da parte destinada a aplicar o método às questões da física, encontramos, na 4a. parte, as razões “pelas quais prova a existência de Deus e da alma humana”. Nas “Meditações” aparecem todos esses temas plenamente desenvolvidos, a começar do título definitivo — “Méditations touchant la Philosophie Première, dans lesquelles on prouve clairement l’existence de Dieu et la distinction réelle entre l’âme et le corps de l’homme”. O esquema fundamental das “Meditações” é o mesmo do “Discurso”: a dúvida metódica; a existência da alma; a existência de Deus; a veracidade de Deus, (na 4a. Meditação, com a discussão de capital importância sobre o verdadeiro e o falso e sobre a vontade e a liberdade do homem); o conhecimento das coisas materiais pelo pensamento puro, bem como a prova da existência de Deus, chamada ontológica (5a. Meditação); finalmente, “a existência das coisas materiais e da real distinção que há entre a alma e o corpo do homem”, na 6a. Meditação, que trata especialmente deste assunto. Qualquer que seja a importância deste tema no plano da religião ou da moral cartesiana, o fato é que tanto no “Discurso” como nas “Meditações” a sua razão de ser (5) mais importante é a de clarificar o campo da ciência, afastando as confusões e erros da filosofia tradicional (6) motivados pela noção nela dominante das “formas substanciais”. Tanto no primeiro como nas segundas, as considerações de natureza metafísica são destinadas a “procurar a verdade nas ciências”, o que se confirma também no prefácio aos “Princípios” (7), na figura da árvore, em que as raízes representam a Metafísica, o tronco a Física e os galhos a Moral, a Mecânica e a Medicina. Acontece porém que na 6a. Meditação, exatamente aquela em que é discutido o tema da separação, aparece também a noção da união da alma e do corpo. E’ interessante notar que as “Me-

(2) — “Princípios”, I, 8; A. T. IX, pg. 28; cf. também respostas às 2.as objeções, A. T. VII, pg. 130, l. 30, a pg. 131, l. 18; ou IX pg. 103-104.

(3) — E. Gilson, “Discours”, pg. 309, 2.o Conferir A. T. VII, 266.

(4) — A Mersenne, Março de 1636. A. T. I. pg. 339, l. 25.

(5) — “Toda física mecanista pressupõe a negação das formas substanciais; ora, a idéia de forma substancial resulta de uma inveterada confusão da alma e do corpo”. E. Gilson — “Discours” pg. 288. Cf. também, pg. 433.

(6) — E. Gilson, ob. cit., pg. 434.

(7) — A. T. IX, pg. 14, l. 23-31.

meditações” não terminam com a prova da existência de Deus ou da imortalidade da alma, o que poria em evidência os propósitos metafísicos ou religiosos de Descartes; terminam, ao invés, com a prova da existência das coisas materiais, da distinção real entre a alma e o corpo do homem e da união da alma e do corpo. Na verdade o que encontramos nas Meditações anteriores sobre a alma e o corpo é o seguinte: — a) a prova da existência da alma; b) a de que a alma é mais fácil de conhecer que o corpo, se é que este existe; c) que se o corpo existe e pode ser conhecido, há de ser pelo pensamento. Por agora o entendimento puro não pode senão estabelecer a possibilidade da existência dos corpos (8). Como passar, porém, da demonstração da possibilidade dessa existência para a demonstração da realidade de sua existência? (9). Essa demonstração Descartes a faz como sempre, isto é, aplicando o método a uma experiência imediata (10). Assim como provou a existência do pensamento pela aplicação do critério da evidência à experiência da dúvida, e a existência de Deus, pela aplicação do método à idéia de um ser perfeito; assim agora o encontramos provando a existência das coisas materiais pela aplicação do método a uma outra experiência, a saber, a experiência das idéias confusas (11).

A primeira idéia a que o filósofo recorre na 6a. Meditação, com esse objetivo, é a experiência da imaginação que “não é outra coisa senão uma certa aplicação da faculdade que conhece ao corpo que lhe é intimamente presente” (12). Não sabemos ainda se existem corpos. Mas eis uma forma de pensar que não pode ser explicada sem que se suponha a existência dos corpos; a imaginação se explicará bem “se existe algum corpo ao qual meu espírito esteja de tal modo unido que ele possa aplicar-se a considerá-lo quando quiser fazê-lo” (13). “Concebo facilmente que a imaginação pode fazer-se deste modo, se é certo que há corpos” (14).

A experiência da imaginação, uma vez que não pode ser explicada de outra maneira, me leva a *conjecturar* que existem os corpos. A imaginação, pois, pressupõe a existência dos corpos e também a união de um certo corpo com a minha alma. E’ isso que faz com que, sendo uma forma de pensamento, a imaginação não se confunde com o entendimento: “ela depende de alguma coisa diferente de meu espírito”, isto é, o corpo. Contudo a imaginação não pode só por si provar a existência dos corpos: apenas permite formular a conjectura.

(8) — Cf. 6.a Meditação, A.T. IX, pg. 57: “et certes au moins sais-je déjà qu’il y en peut avoir en tant qu’on les considère comme objets des démonstrations de la géométrie...”

(9) — Ver E. Gilson, “Discours” pg. 433 e 434.

(10) — Haec enim una est ex rebus per se notis, quas, cum volumus per alias explicare, obscuramus. A Arnauld 29-7-1648. A.T. V, 222. Ver P. Mesnard, in “Travaux du IXe Congrès International de Philosophie”, Parte I, pg. 159.

(11) — Ver P. Mesnard, in “Travaux du IXe Congrès International de Philosophie”. Parte I, pg. 154.

(12) — A.T. IX, pg. 57.

(13) — A.T. IX, 58.

(14) — Ibidem.

Da imaginação Descartes passa a considerar outras formas de pensamento que também não se confundem com o entendimento: o *sentir*, de que êle caracteriza diversos modos (15), a saber, a sensação do nosso próprio corpo (“tenho uma cabeça, mãos, pés, etc.”); a sensação de que nosso corpo está colocado entre muitos outros, dos quais lhe vêm, além da extensão, figura e movimento dos corpos, coisas que se podem conhecer só pelo entendimento (16), outras como a dureza, o calor, as côres, os odores, sabores e sons, de que recebe impressões agradáveis ou desagradáveis (prazer e dor); as sensações internas do próprio corpo (como a fome, a sede), bem como de certas inclinações corporais para a alegria, a tristeza, a cólera e outras paixões. Há uma razão importante que nos leva a crer que tôdas essas idéias vêm de coisas diferentes de nosso pensamento: é que elas se apresentam a nossa consciência mesmo sem o nosso consentimento (17). A isso acresce que essas idéias quando “fingidas”, ou evocadas pela memória, são muito menos vivas, expressas e distintas do que quando recebidas pelos sentidos, o que leva a concluir que elas não procedem do espírito, mas de outra coisa. Finalmente, a experiência do próprio corpo, de que não podemos separar-nos, bem como de nossos apetites e afetos, que sentimos como de nosso próprio corpo e não dos outros, nos leva a crer que há um corpo que nos pertence de um modo particular.

Surge então, mesmo antes de provada a existência do corpo, o problema da relação entre êste e o espírito. Como se dá que uma dor do meu corpo me cause uma tristeza no espírito? ou um certo movimento (emoção) do estômago me dê vontade de comer? A resposta de Descartes, nesta altura, é que *não podia compreender isso; não podia dizer senão que tais idéias nos eram ensinadas “pela natureza”* (18). Ora, esta é uma idéia nova, que introduz uma noção de conhecimento inteiramente diversa da do entendimento, que nos apresentara como o instrumento único do saber científico. A introdução desta noção de “natureza” é, pois, a da apresentação de um modo de conhecer o mundo exterior diferente do científico (19). Trata-se na verdade de um plano em que as idéias são confusas. Por enquanto, porém, tais idéias confusas não nos permitem passar das conjecturas, no que diz respeito a existência dos corpos. A dúvida pode levantar-se ainda e realmente Descartes a levanta: a própria experiência dos sentidos é de que êles são enganosos; há os sonhos, em que nos iludimos, pensando ver tudo que vemos quando despertos; e há ainda a possibilidade de eu ter sido criado

(15) — 6.a Meditação, A. T. IX, pg. 59. Cf. T. P., art. 21. A. T. XI, 344, e art. 23, A. T. XI, pg. 346, sobre o fator fisiológico central: “O movimento particular da glândula instituído pela natureza para fazer a alma sentir esta paixão”; T. P. 36, A. T. XI, pg. 357, sobre o medo. Conf. art. 91.

(16) — Cf. “Princípios”, I, art. 69, A. T. IX, pg. 57.

(17) — 6.a Meditação, A. T. IX, pg. 59.

(18) — 6.a Meditação, A. T. IX, pg. 60.

(19) — “Princípios”. II, parágrafo 3, A. T., IX pg. 64.

de modo que me enganasse mesmo no que me parece mais certo. Mas a doutrina da veracidade de Deus, já anteriormente demonstrada, vem modificar êsse quadro de dúvidas, não no sentido de afirmar que as idéias confusas que estamos considerando nos possam dar qualquer conhecimento certo ou científico sôbre o mundo exterior ou o mundo dos corpos, mas no sentido de demonstrar a *existência* dos corpos e de nosso próprio corpo. Realmente a veracidade de Deus não se compadeceria com ser ilusório o fato da nossa experiência, de que temos uma grande inclinação para crer que as noções acima estudadas partem das coisas corporais; “não vejo como excusá-lo do propósito de enganar, se realmente tais idéias têm outra origem” (20).

Êste é o primeiro passo para a prova da existência dos corpos em geral, sem falar das qualidades e atributos que possam ter. Já sabemos que os sentidos nos enganam, mas êste primeiro passo nos permite ao menos afirmar que as coisas que conheço claramente e distintamente como objetos da geometria existem realmente no mundo material. Trata-se, pois, aqui dos aspectos dêste mundo que podem ser conhecidos cientificamente. Que dizer, porém dos outros? Reaparece aqui a noção de “natureza” que vai permitir afirmar: a) não só a existência do nosso próprio corpo, mas a existência de um corpo unido a nossa alma; b) que essa união não é uma simples juxtaposição, mas uma confusão ou mistura das duas substâncias; c) que esta mistura de que sou feito pode receber impressões agradáveis e desagradáveis de outros corpos que lhe estão próximos. Não se pode, pois, deixar de admitir que a noção de “natureza” tem aos olhos de Descartes uma grande importância. A ciência certa, feita de idéias claras e distintas, se faz pelo entendimento; mas “tudo o que a natureza ensina contém alguma verdade, porque a natureza, considerada em geral, penso que não é outra coisa senão *Deus* mesmo, ou a ordem e disposição que *Deus* estabeleceu nas coisas criadas e pela minha natureza, em particular, não entendo outra coisa senão o complexo ou a reunião de tôdas as coisas que Deus me deu. Ora, não há nada que esta natureza me ensine mais expressa e sensivelmente do que que eu tenho um corpo...” (21). Temos, pois, os nossos corpos. Mas há ainda mais. Poderia dar-se o caso de estar nossa alma unida ao corpo sem que houvesse mais que uma sorte de juxtaposição entre êles, “como um piloto em seu navio”, que está em situação de poder ver as avarias do mesmo sem contudo sentí-las em si mesmo. A natureza nos ensina pela experiência da dor, da fome, da sêde, que o que há é que alma e corpo estão estreitamente *unidos*, confundidos e misturados (22) de modo que formam um só todo. Êste texto apresenta da maneira mais clara possível a distinção entre as idéias claras da mente mesmo, a respeito do próprio corpo, e as idéias confusas que vêm

(20) — 6.a Meditação, A. T. IX, pg. 63.

(21) — 6.a Meditação. A. T. IX, pg. 64.

(22) — *Ibidem*.

da união da alma e do corpo. Contudo essa noção de “natureza” oferece algum perigo de erro. Porque coisas que realmente não vêm dela podem ser tidas como tendo essa origem (23). Por exemplo, a *opinião* de que o espaço é vazio; que nos corpos quentes há alguma coisa semelhante à idéia de calor que existe em mim; ou que há a brancura nas coisas brancas, etc. Todas essas são idéias que provêm do “costume de julgar inconsideradamente as coisas”. Não provêm da natureza. E’, pois, necessário aprofundar essa noção, diz Descartes. Descartes não inclui na noção de natureza em seu sentido *plus resserré*, (24) nenhuma daquelas coisas pertencentes só ao espírito ou só ao corpo, que se incluem no sentido mais lato, limitando essa noção às “coisas que Deus me deu como sendo um composto de espírito e corpo”. Por outras palavras, as coisas que pertencem só ao espírito ou só ao corpo são conhecidas pelo entendimento, segundo as idéias claras e distintas. O que há de confuso nelas vem da tradição e dos hábitos da infância. E’, pois, uma confusão *accidental*, que pode ser corrigida pelo método. A outra é uma confusão essencial. As coisas ensinadas pela natureza, neste sentido mais preciso da união da alma e do corpo, são as que nos ensinam a fugir das coisas que nos causam dor e a procurar as que nos proporcionam prazer. Trata-se, pois, dessa espécie de conhecimento que é de sua natureza confuso, mas necessário e suficiente para a conduta do indivíduo no que diz respeito a seus interesses vitais e não aos intelectuais e científicos (25). Em suma, a prova da existência das coisas materiais se faz a partir da experiência que temos de certas idéias confusas. Eis porque dizíamos de início (neste capítulo, pg. 76), que a prova da existência das coisas materiais se fazia pela aplicação do método à experiência das idéias confusas. Descartes faz, pois, uma análise das idéias confusas para verificar que elas são de duas origens: a) as que provêm da aceitação de tradições e hábitos não criticados; estas se podem corrigir pela aplicação metódica do entendimento; b) as que vêm da união da alma e do corpo, que são confusas de natureza: o mais que se pode fazer aqui é ter idéia clara da necessidade de seu caráter confuso. Temos de admitir que elas nos vêm dos corpos por intermédio de nosso corpo, a não ser que queiramos admitir que Deus é enganador. Resulta que a prova da existência das coisas materiais, que é um dos aspectos do esforço de Descartes para mostrar a distinção que há entre o corpo e a alma, conduz a afirmação de que, no homem, corpo e alma estão não só unidos, mas misturados e confundidos. Isso não podia dei-

(23) — Cf. opinião divergente de P. Mesnard in “Travaux du IXe Congrès International de Philosophie”, parte I, pg. 154.

(24) — “Mais afin qu’il n’y ai rien en ceci que je ne conçois distinctement, je dois précisément définir ce que j’entends proprement lorsque je dis que la nature m’enseigne quelque chose. Car je prends ici la nature en une signification plus resserrée ...” A. T. IX, pg. 65.

(25) — Cf. “Princípios”, Parte II, 3, A. T. IX, pg. 64; 6.a Meditação A. T. VII, 83. L. 15-19; IX, pg. 66 e pg. 71.

zar de causar dificuldades e levantar objeções. Descartes qualifica de “substancial” essa união (26). Também Descartes diz que essa união é uma composição: “Et j’ai reconu que cela se fait par la composition et l’assemblage de la substance qui pense avec la corporelle... (27). Era de esperar êsse têrmo (substancial) depois das afirmações da 6a. Meditação acima estudadas, nas quais o filósofo fala da união como de uma mistura e uma confusão das duas substâncias. Que quer dizer para êle êsse caráter substancial da união? Que a união é uma substância ao mesmo título que a alma e o corpo separados o são.

Substância para Descartes define-se “como o sujeito imediato de todo atributo de que temos uma idéia real” (28). Ora é isso precisamente que êle afirma, em relação à união, nas cartas a Elisabeth em que trata do assunto: “...il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances... nous n’avons pour le corps en particulier que la notion d’extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement; et pour l’âme seule nous n’avons que celle de la pensée en laquelle sont comprises les perceptions de l’entendement et les inclinations de la volonté. Enfin pour l’âme et pour le corps ensemble nous n’avons que celles de leur union, de laquelle depend celle de la force qu’a l’âme de mouvoir le corps... et le corps d’agir sur l’âme en causant ses sentiments et ses passions” (29). A noção primitiva de união deriva, pois, do conjunto corpo-alma. Descartes põe no mesmo plano estas, a de extensão, movimento, figura; e da segunda a noção de pensamento (entendimento e vontade). Descartes põe no mesmo plano essas três noções primitivas. De acôrdo com a definição de substância acima mencionada, elas podem ser o sujeito imediato, respectivamente, dos juízos referentes a: a) extensão, movimento, figura; b) pensamento (percepção e vontade); c) movimentos voluntários, sentimentos e paixões. Diz Descartes: “...nous ne connaissons les substances immédiatement par elles mêmes; mais de ce que nous apercevons quelques formes ou attributs qui doivent être attachées à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de substance cette chose à laquelle ils sont attachés” (30).

O grande argumento de Descartes, porém, em favor da união substancial é o já mencionado fato, a experiência (31) de que a alma não

(26) — Respostas às quartas objeções, A.T. IX, pg. 177.

(27) — Respostas às sextas objeções, A.T. IX, pg. 242. Ver também pgs. 226, 228, dêste mesmo texto.

(28) — Ver E. Gilson, “Discours”, pg. 302. Cf. Resposta às segundas objeções, Definição V, A.T. VII, pg. 161, l. 14—23; A Regius, junho de 1642, A.T. III, pg. 565, l. 15; Resposta às quartas objeções, A.T. IX, pg. 175.

(29) — A Elisabeth, 21 de maio de 1643, A.T. III, pg. 665.

(30) — Resposta às quartas objeções, A.T. IX, pg. 172. Cf. A Elisabeth, 28 de junho de 1643, A.T. III, pg. 691.

(31) — Cf. notas 21 e 22 dêste capítulo.

está apenas alojada no corpo, como um piloto em seu navio, mas está de tal modo unida ao corpo que sente as suas dores etc.

E' necessário para bem compreender o assunto, notar o seguinte: a expressão "união substancial da alma e do corpo" é a mesma que os tomistas usavam para explicar a natureza do homem. Contudo, o pensamento de Descartes difere aqui consideravelmente do pensamento dos "filósofos" (32). Os tomistas, em geral, entendiam que a alma e o corpo do homem, tomados a parte, eram "substâncias incompletas" (33). Isso era, aliás, a condição de êles poderem considerar o homem como uma substância completa, um "Ens per se". Descartes, porém, não admite a idéia de substância incompleta (34). Resulta que para êle a união era uma mistura ou confusão de duas substâncias completas (a alma e o corpo distintos e separáveis), para formar uma terceira substância, também completa, ainda que contingente, como veremos. Do ponto de vista tomista a alma era considerada forma substancial do corpo, "forma que não é uma substância no sentido pleno do termo, mas uma destas duas partes integrantes dessa substância que é o homem" (35). Descartes também diz da alma que ela é a forma substancial do homem. Vê-se logo que êle não o poderia dizer no mesmo sentido que lhe davam os tomistas, porque êstes diziam que a alma era forma substancial do corpo pelo fato de não "ser substância no pleno sentido do termo"; é substancial, portanto, porque integra uma substância: o homem. Ao contrário, Descartes diz da alma que ela é "forma substancial" por considerar que ela é substancial mesmo à parte da sua união com o corpo, no homem. Diz isso, aliás, uma só vez, na carta a Regius (36), em que exorta êsse discípulo indisciplinado e pouco inteligente a retratar-se da "gaffe" que cometera diante dos filósofos de opinião contrária, afirmando "hominem esse ens per accidens".

Êsse incidente com Regius é importante, porque deu lugar a duas cartas elucidativas do assunto. Querendo combater, como seu mestre, as formas substanciais, Regius fôra levado a declarar que o homem era "ens per accidens" "no sentido de que a união das duas substâncias era apenas accidental, a fim de eliminar a idéia escolástica da alma como forma substancial do homem, na qual se apoiava tôda a teoria escolástica das formas substanciais. Ora, é certo que a concepção da união como substancial, que levou Descartes mesmo a afirmar que a alma é forma substancial do homem, é de capital importância no sistema. Já

(32) — E. Gilson. "Discours", pg. 431 e 432.

(33) — Resposta às quartas objeções. A.T. IX, pg. 173.

(34) — A. Regius, junho de 1642, A. T. III, pg. 565, l. 15-17.

(35) — E. Gilson. "Discours", pg. 432.

(36) — De janeiro de 1642 — A.T. III, 508. Notar especialmente a expressão de Descartes nessa carta, à l. 22: "non est ipsi accidentaria, sed essentialis, cum homo sine ipsa non sit homo. "Ver também à pg. 493, l. 3-8: "...Hominem esse verum ens per se non autem per accidens, et mentem corpori realiter et substantialiter esse unitam, non per situm aut dispositionem... sed per verum modum unionis..."

vimos que é a partir da experiência das idéias confusas, que por sua vez pressupõe uma união do corpo e da alma, que Descartes, introduzindo a noção da veracidade de Deus, chega a provar a existência dos corpos. E a existência dos corpos é por sua vez, a condição da sua Física. Como, porém, compreender que Descartes considere as formas substanciais e as qualidades reais como a causa de toda confusão e erro da física antiga e, ao mesmo tempo, restabeleça essa noção para explicar o homem?

. Do ponto de vista cartesiano não há aqui, entretanto, nenhuma incoerência ou dificuldade. Seu pensamento se apresenta sob os aspectos seguintes:

a) Explicação da origem das formas substanciais e das qualidades reais. As formas substanciais provêm de que atribuímos aos objetos exteriores “princípios internos de movimento, análogos a nossa alma”. Por outras palavras, explicamos os movimentos das coisas atribuindo-lhes uma espécie de alma ou princípio interno semelhante ao que nos é dado na experiência do movimento voluntário. O exemplo clássico de Descartes é o da gravidade (37). As qualidades reais vêm de que atribuímos às coisas “propriedades análogas às nossas sensações”. Somos levados a pensar que o vermelho, ou o quente ou o doce, que sentimos, existem nas coisas. A idéia das formas substanciais, como a das qualidades reais, provinha assim da imaginação e das sensações, formas confusas de pensamento que têm sua origem no plano da união da alma e do corpo. Sobre tais idéias confusas, entretanto, baseava a filosofia escolástica a sua física (38). “A razão de ser do sistema cartesiano, estava porém em ensinar-nos a pensar a extensão como se nossa alma não estivesse unida ao corpo” (39), isto é, pensar a extensão com o entendimento e não com as sensações e imaginações que vêm do plano da união da alma e do corpo.

b) A doutrina escolástica das formas substanciais e das qualidades reais se explica, pois, pela união da alma e do corpo. Descartes modifica profundamente essa doutrina: A alma é forma substancial como substância completa constitutiva da união substancial da alma e do corpo. A realidade dessa união nos é assegurada pela experiência (ver pg. 76 deste capítulo, nota 10) imediata, que nos dá uma idéia clara de sua existência, idéia que se torna irrecusável em virtude da veracidade di-

(37) — “Mais ce qui fait mieux paraître que cette idée de la pesanteur avait été tirée en partie de celle que j'avais de mon esprit est que je pensais que la pesanteur portait les corps vers le centre de la terre, comme si elle eut en soi quelque connaissance de ce centre: car, certainement il n'est pas possible, ce me semble, que cela se fasse sans connaissance et partout où il y a connaissance il faut qu'il y ai de l'esprit”. (Resp. às 6as. objeções. A. T. IX, pg. 240-241. Conf. “A Elisabeth, em 21 de maio de 1643, A. T. III, pg. 667, l. 18) . . .

(38) — “La Philosophie scolastique n'est que la justification métaphysique des ces préjugés et le système d'un univers pensé en fonction de nos besoins”. E. Gilson, “Discours”, pg. 165.

(39) — E. Gilson, ob. cit., pg. 434.

vina. Por outro lado, quer mostrar o caráter imaginativo, sem valor de certeza, das noções de calor, côr, dor, etc., que a escolástica tinha como qualidades reais, e mostrar, também, que na concepção da união da alma e do corpo, a imaginação tem um valor, porque no caso, ela nos dá a experiência imediata de uma realidade, ainda que esta não possa ser concebida senão confusamente. Assim, as qualidades reais concebidas sob o padrão da união da alma e do corpo, desaparecem, pois que só se pode compreender a matéria pelo entendimento. Mas, a imaginação vale, ainda que relativamente, para o composto alma-corpo (40).

Agora, quanto ao conteúdo ou a forma desta união não nos é possível concebê-la pelo entendimento. Em suas cartas a Elisabeth, Descartes explica como se pode conceber a união: E' necessário não só distinguir os "três gêneros de idéias ou noções primitivas que se conhecem cada uma de modo particular... mas também explicar a diferença que há entre estas três sortes de noções e entre as operações da alma pelas quais as temos" (41). A propósito, Descartes lembra mais uma vez que a alma se conhece pelo entendimento puro; os corpos também se conhecem pelo entendimento puro que, entretanto, aqui pode ser auxiliado pela imaginação (42). Enfim, as coisas que pertencem à união da alma e do corpo não se conhecem pelo entendimento a não ser obscuramente, e mesmo ajudado pela imaginação é ainda obscuro o conhecimento delas (43).

Isso mostra que aqui não se aplica o entendimento, nem como para conhecer a alma separada, nem como para conhecer os corpos. E Descartes junta: "elas (as coisas da união) se conhecem muito claramente pelos sentidos (44)". Com esta frase Descartes não pode naturalmente estar derogando suas idéias a respeito das noções claras e distintas do entendimento, único fundamento por êle reconhecido do

(40) — A. T. IX, pg. 239-241.

(41) — A Elisabeth, 28 de junho de 1643. A. T. III, pg. 691. Cf. carta à mesma, c/e 21 de maio de 1643.

(42) — Sobre este auxílio da imaginação ao entendimento para o conhecimento dos corpos convém lembrar aqui as idéias de Descartes. Já no "Discurso" aparece êsse auxílio da imaginação à compreensão das matemáticas (E. Gilson, "Discours", pg. 220), o que não significa que o conhecimento da geometria deva ficar de qualquer modo dependente do esforço de imaginar, mas tão somente que o esforço do entendimento no que se refere aos corpos pode ser facilitado pela imaginação das figuras geométricas. É essa mesma idéia que se encontra no início da 6.ª Meditação, onde Descartes mostra que é fácil *imaginar* um triângulo ou um pentágono; é difícil ou impossível imaginar um quiliógono ou um miriógono. (6.ª Meditação A. T. IX, pg. 57-58). Descartes o diz para mostrar a diferença que existe entre entender e imaginar. Tanto o triângulo como o quiliógono podem ser entendidos; mas o triângulo além de entendido pode ser imaginado, (o que, aliás, de acôrdo com o texto do Discurso, facilita a sua compreensão). Mais, ainda, é certo que tudo que podemos entender a respeito dos corpos, só pode ser entendido pela noção primitiva de *extensão que temos na nossa alma*; ora de certo modo nossa alma se acha como que "especializada". (Cf. J. Laporte, "Le Rationalisme de Descartes", pgs. 131, 132) pelo fato de sua união com o corpo, e é por isso, pela imaginação do espaço que a geometria fica facilitada pela imaginação". Isso mostra que aqui não se aplica o entendimento, nem como para conhecer a alma separada, nem como para conhecer os corpos.

(43) — A Elisabeth, em 28 de junho de 1643. A. T. III, pg. 692.

(44) — A Elisabeth, 28 de junho de 1643, A. T. III, 692, l. 2-3.

conhecimento científico. Está apenas, de acôrdo com o processo habitual de seu pensamento, fundando um raciocínio em uma *experiência*, a experiência das idéias confusas. Já vimos que Descartes se funda na experiência dos sentidos e de outras idéias confusas, como as da imaginação e do movimento voluntário, para, fazendo intervir a noção da veracidade de Deus, provar a existência dos corpos e do nosso corpo em particular. A experiência, pois, das idéias confusas, é elemento de uma demonstração feita dentro das exigências do método. Será por isso que Descartes declara que as coisas referentes à união se conhecem muito claramente *pelos sentidos*, isto é, a partir de dados dos sentidos que são entretanto em si mesmos, confusos? (45). Do ponto de vista do valor científico das informações dos sentidos não há outra interpretação possível. Pode ser, porém, que Descartes esteja se referindo aqui ao valor prático dos sentidos, cujas idéias êle afirma serem “assez claires et distinctes”, no que diz respeito a sua utilidade para significar quais as coisas que são convenientes e quais as prejudiciais ao composto “alma e corpo” (46). De qualquer modo, uma coisa é certa: que a união da alma e do corpo não se conhece pelo entendimento e nem pelo entendimento ajudado pela imaginação. Como só pode haver conhecimento certo pelo entendimento, conclui-se que o conhecimento possível das coisas da união da alma e do corpo há de ser inevitavelmente incerto e confuso. “Essencialmente”, poderíamos dizer, em vez de inevitavelmente: são idéias confusas de sua natureza. As expressões de Descartes sôbre êste ponto são, aliás, suficientemente explícitas. Para conceber a união, diz, deve-se usar sômente da vida e das conversações ordinárias, “et en s’abstenant de mediter et d’étudier aux choses qui exercent l’imagination” (47). A união é algo que “chacun éprouve toujours en soi même sans philosophie” (48). Conceber a alma unida ao corpo é “atribuir matéria e extensão à alma”, o que é sem dúvida o cúmulo da confusão (49). Aliás, essa confusão inevitável pode ser posta em evidência com mais precisão, com as seguintes considerações:

(45) — A obscuridade pode ser matéria para um juízo claro e distinto; por exemplo, que devemos eliminar do nosso espírito tôda a obscuridade (*J. Laporte. Le Rationalisme de Descartes* pg. 250, Cf. *Resposta às segundas objeções*, A.T. IX, pg. 115). A união da alma e do corpo é coisa oculta, difícil de compreender, mas não é uma hipótese, (Espinosa, prefácio da Parte II da Ética) é um fato. Outro texto importante sôbre a união da alma e do corpo: “Entretien avec Burman”: A. T. V, 163 (*Hoc explicatu difficilimum...*)

(46) — A.T. IX, pg. 66 e 71.

(47) — A Elisabeth, 28 de junho de 1643, A.T. III, 692. 1. 17.

(48) — Idem, pg. 694, 1. 1.

(49) — A Elisabeth, 28-6-43 A. T. III, 691; a Arnauld, 28 de julho de 1648, A. T. V, 223, 1. 8: “si enim per corporeum intelligimus id quod pertinet ad corpus quamvis sit alterius naturae, mens etiam corporea dici potest”) “Entretien avec Burman”, A. T. V, 163 (sufficit hic experientia, etc.); a Gibieuf 19-1-44; J. Laporte “Le Rationalisme de Descartes” pg. 243, nota sôbre o distinto e o confuso. No mesmo livro, pgs. 52 em diante: a confusão é prova da ingerência do corpo. Só por si o espírito teria sômente idéias claras; ainda no mesmo livro, pg. 244: a união, o plano do confuso e a tradição filosófica e religiosa de um corpo que é inferior ao espírito. Cf. ainda o art. 28 do “Tratado das Paixões” Parte I A.T. XI, pg. 349.

a) A própria idéia da união, que me é dada pela experiência e demonstrada pelo raciocínio, é confusa porque não nos é possível pensar ou entender a união de duas substâncias que, por definição, existem por si mesmas e se concebem cada uma por um conceito que lhe é próprio (50). Realmente, não podendo entender a união da alma e do corpo que, entretanto, é dada na experiência, só resta a Descartes explicá-la pela vontade divina (51).

b) Conceber a união é algo que contraria o princípio de contradição, como observa o próprio Descartes: “ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement et en même temps la distinction d'entre l'âme et le corps et leur union, á cause qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule chose, et ensemble, les concevoir comme deux, ce qui se contrarie” (52).

c) A união derroga a lei básica da mecânica cartesiana, a saber, a da conservação do movimento, que Descartes afirma sôbre o fundamento da constância e da imutabilidade de Deus (53). E' verdade que essa afirmação “não é um axioma apoditicamente certo, mas um postulado diretor que é razoável seguir” (54), para podermos explicar a natureza, a não ser que ocorra alguma exceção que se torne evidente pela experiência ou imposta pela revelação divina (55). Ora, o movimento voluntário é uma dessas exceções. Mesmo que, nos estritos termos da doutrina cartesiana se admita que não é a alma que move o corpo, mas que os movimentos do corpo são dirigidos pelos movimentos que a glândula pineal imprime aos espíritos animais (56) ainda é certo que os movimentos da glândula são causados pela alma. Descartes admite, pois, uma ação real da alma sôbre o corpo, ainda que não possa explicá-la.

Em suma pode-se afirmar que entre a maneira de Descartes encarar o problema das relações entre o corpo e a alma, problema que êle mesmo propôs de um modo agudo com a distinção entre um e outra, e a maneira pela qual êsse problema é encarado posteriormente pe-

-
- (50) — Resposta às 4as. Objeções, A.T. IX pg. 175 (La notion de la substance etc.)
(51) — 6as. Respostas, A.T. VII, pg 444 l. 25 - 445, l. 6. Cf. sôbre a necessidade e a possibilidade da união substancial da alma e do corpo, E. Gilson, “Discours” pg. 433-435.
(52) — A Elisabeth. 28 de junho de 1643. A.T. III, pg. 693, l. 22. Ver J. Laporte. Ob. cit. pg. 249.
(53) — Cf. “Princípios”, II. 36; A.T. IX, pg. 83; “Traité du Monde” A.T. XI, pg. 43 l. 11-18; a Newcastle, março ou abril de 1648, A.T. V, 135 l. 22; a Florimon de Baune A.T. II, 543, l. 8.
(54) — J. Laporte. Ob. Cit., pg. 245.
(55) — Ibidem.
(56) — “Traité de l'homme”. A.T. XI. pgs. 130-132. “Traité des Passions”, I art. 34 A.T. XI, pg. 354. A glândula se inclina para um lado ou para outro, segundó as impressões que recebe, e êste movimento, instituido pela natureza, ainda que pequeno, deveria ser explicado por outro movimento, não por uma ação da alma, para que a lei da conservação fôsse respeitada. Ora, Descartes diz que a glândula é movida “pela alma”. Art. 41, A.T. XI, pg. 359-360; art. 43, pg. 361 Cf. A Elisabeth 21-5-43, A.T. III, pg. 665, l. 5-9 (comment elle (a alma) a la force de le mouvoir (o corpo) Cf. J. Laporte, “Le Rationalisme de Descartes”, pgs. 245-254.

los três maiores cartesianos, há uma divergência profunda. Malebranche, pela doutrina do ocasionalismo, e Leibniz, pela doutrina da harmonia pré-estabelecida, pretendem *resolver* o problema dentro dos quadros das respectivas metafísicas. Espinosa, igualmente, pretende *resolvê-lo* pela unidade da substância e o paralelismo dos atributos; metafisicamente também, portanto, e por uma metafísica que êle pretende seja demonstrada “*more geometrico*”. Descartes, ao contrário, não pretende resolver o problema; apenas o propõe: alma e corpo são substâncias distintas que se encontram unidas substancialmente no homem. Que essa união existe é o que se pode claramente concluir da própria experiência do homem e da verdade já demonstrada da veracidade divina. Quanto à sua origem, ela resulta de uma ato de vontade de Deus. Mas explicação racional da união não é possível: estamos em um plano em que só são possíveis as idéias confusas. Na verdade, os textos de Descartes (citados na nota n.º 56) mostram que com a apresença da glândula pineal com a sede da alma, êle não pretendeu resolver o problema da interação entre as duas substâncias. Porque a glândula é sem dúvida uma parte do nosso corpo, como parte de nosso corpo são os espíritos animais. Este nome poderia encerrar uma sorte de contradição, ou a afirmação de que existem elementos no homem que são de natureza intermédia, nem bem corpóreos, nem bem espirituais. Descartes, porém, elimina tôda a dúvida a respeito. Os espíritos, diz êle, são as mais vivas e sutis partes de sangue rarefeitas pelo calor do coração; “são corpos muito pequenos que se movem muito depressa...” (57). E’, pois, claro que Descartes afirma a ação da alma sôbre o corpo através da glândula pineal; mas o fato de restringir à glândula a sede dessa ação não lhe ocorre que seja uma solução racional do problema. Não é menor, do ponto de vista cartesiano, o abismo entre a alma e a glândula que entre a alma e o corpo como um todo. Trata-se de um mistério da natureza, de algo incompreensível ao entendimento humano, ainda que irrecusável fato da experiência.

(57) — T.P. art. 10, A.T. XI, pg. 355.

III PARTE

A MORAL DE DESCARTES

AS CONCEPÇÕES FUNDAMENTAIS DA MORAL CARTESIANA

A "SAGESSE" — Sabemos que no Renascimento se desenvolvera um processo de laicização da moral, que visava a alcançar, para esta, independência dos estritos quadros da filosofia da Igreja, e que era, ao mesmo tempo, um esforço para restabelecer o estoicismo (a que em geral se aglutinavam elementos cristãos), em oposição ao epicurismo paganizante da época. A "sagesse" francesa de Montaigne, de Charron, de Du Vair é um exemplo disso. Constituiu um dos aspectos da erudição da época, com seus homens doutos, os "litterati", hábeis em acumular citações gregas e latinas a propósito de qualquer assunto. Com Charron vemos essa "sagesse" opondo-se francamente à ciência: "...qui est sage n'est pas savant..." (1). Descartes que se opunha não só aos filósofos da Idade Média, mas também aos eruditos do Renascimento (2) se acharia em condições de reformar, desde os fundamentos, essas concepções. Para êle a ciência não é coisa da memória (3), mas uma conquista da razão, com a qual, unicamente, poderia chegar a distinguir o verdadeiro do falso, a ver claro em sua ação e a marchar com segurança na vida (4). Essas palavras não são o resultado de um tardio amadurecimento de espírito. Encontramos essa mesma idéia da união da sabedoria e da ciência já nos primeiros escritos de Descartes. No tão conhecido resumo que faz de um dos primeiros escritos do filósofo, hoje perdido, o "Studium Bonae Mentis", Baillet diz que êsse trabalho é constituído por "considerações sôbre o desêjo que temos de saber, sôbre as ciências, sôbre as disposições de espírito para aprender, sôbre a ordem que se deve guardar para adquirir a sabedoria ("sagesse") isto é, a ciência com a virtude, juntando as funções da vontade com as do entendimento" (5). A despeito, pois, do que lhes possa dever, a "sagesse" de Descartes é algo mui diverso da de Montaigne e Charron. Êle a define como a união da ciência e da virtude.

(1) — Apud E. Gilson, "Discours", pg. 93-94: "Pour enseigner les autres et découvrir la faute qui est en tout ceci, il faut montrer deux choses, l'une que la science et la sagesse sont choses fort différentes, et que la sagesse vaut mieux que toute la science du monde, comme le ciel vaut mieux que toute la terre, et l'or que le fer; l'autre que non seulement elles sont différentes, mais qu'elles ne vont presque jamais ensemble, qu'elles s'entre-empêchent l'une l'autre ordinairement; qui est fort savant n'est guère sage; et qui est sage n'est pas savant".

(2) — L. Brunschvicg, "Le Progrès de la Conscience", I, pg. 141.

(3) — "Qui à bonne mémoire il ne tient qu'a lui qu'il est savant, car il en a le moyen". Charron, apud E. Gilson, loco cit.

(4) — "Discours" A.T. VI, pg. 10.

(5) — A.T. X, pg. 191.

E que não haja dúvidas: a “*sagesse*” compreende um perfeito conhecimento de tôdas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta da vida, como para a preservação da saúde e a invênção de tôdas as artes (6). Essas três aplicações práticas Descartes as considera tôdas de grande importância: tôdas são galhos da mesma árvore da Filosofia (7), e o seu valor relativo para Descartes, dependerá, talvez, das circunstâncias. Tempos houve, de sua vida, em que êle se interessou mais pela medicina. Na ocasião em que escreve o “Discurso” é esta, sem dúvida, a aplicação prática da ciência que mais o estimula no sentido da pesquisa. Ela não só permitirá a conservação da saúde (que é o “primeiro bem e o fundamento de todos os bens desta vida”) e o afastamento da fraqueza da velhice como proporcionará também os meios de tornar os homens “mais sábios e hábeis” do que até o presente, “tanto é verdade que o espírito depende do temperamento e da disposição dos órgãos do corpo” (8).

A New Castle Descartes escreve em 1645 (9):

“La conservation de la santé a été de tout temps le principal but de mes études”. Êle procura desde 1630 uma “medicina fundada em demonstrações infalíveis” (10). Aos poucos, porém, as suas esperanças na medicina vão esmorecendo (11), de tal modo que em 1646, escrevendo a Chanut, êle afirma que os seus progressos em matéria de moral foram maiores ainda que lhe tivesse dedicado menos tempo (12).

A “*sagesse*”, por conseguinte, compreende tudo: é o conjunto das ciências e de suas aplicações práticas. Descartes faz dela o objeto central, a concepção fundamental de sua Filosofia. Devemos esperar, pois, uma estreita relação entre a sua concepção da “*sagesse*” e suas idéias

(6) — Prefácio aos “Princípios”, A.T. IX, pg. 2, l. 10-14.

(7) — Idem, pg. 14. l. 23.

(8) — “Discours” A.T. VI, pg. 62 linhas 10-29.

(9) — Sobre este assunto das preocupações de Descartes com a Medicina ver: “Entretien avec Burman”, A.T. IV, pg. 329 linha 16 — 330 l. 5, Seria uma influência Rosa-cruciana? Ver E. Gilson, “Discours”, pg. 449, que remete a G. Cohen, “Les Ecrivains Français en Hollande”.

(10) — A Mersenne, janeiro de 1630. A.T. I, pg. 105-106.

(11) — Cf. E. Gilson, ob. cit, pg. 449-450.

(12) — “De façon qu’au lieu de trouver les moyens de conserver la vie j’en ai trouvé un autre bien plus aisé et plus sur, qui est ce ne pas craindre la mort”. A Chanut, 15-6-1646. A.T. IV 441 l. 23 — 442 l. 3. Sobre este confessado insucesso da medicina de Descartes em 1646, observar que êle é anterior ao T. das Paixões (1649), tido em geral como uma Medicina da Alma. Mas o T. P. não pretende a cura da alma pela cura do corpo, é só uma técnica para dominar pelo pensamento as paixões da alma; o pensamento age sobre o corpo por meio de sua influência sobre os espíritos animais: é algo que concerne à metafísica da união da alma e do corpo, não à Medicina. Sobre o mesmo assunto da Medicina ver ainda: a Mersenne, 20-2-1639 A. T. II, 525, l. 23 — 526 l. 4. Sobre as construções mecânicas destinadas a facilitar o trabalho do homem veja-se: 1) “Explication des engins par l’aide desquels on peut avec une petite force élever un fardeau fort pesant”. A. T., I, 435. l. 18—447, l. 19. 2) La Dioptrique, Discurso I, A.T. VI pg. 81, linha 1 — 19; Discursos IX e X, A.T. VI, pg. 196-227. 3) Espelhos Elípticos. Villebressieu a Descartes, A.T. I, pg. 211 linha 1 — 20. Cf. E. Gilson “Discours” pg. 446: “Descartes parait avoir songé, vers la fin de sa vie (1646) à organiser une sorte d’école des Arts et de Métiers, fondée sur le principe d’une étroite collaboration entre les savants et les artisans”.

fundamentais sôbre a natureza do espírito humano, que como já vimos, constituem elementos essenciais de sua metafísica. Na verdade reaparecem, a propósito da “*sagesse*”, considerações sôbre as relações entre entendimento e vontade, semelhantes às que encontramos quando êle trata do método, da metafísica, da ciência.

Na carta que escreve a Elisabeth, quando lhe dedica os “Princípios”, Descartes diz que duas coisas são requeridas pela “*sagesse*”, a saber: I — O conhecimento de tudo o que é bom; II — A vontade para estar sempre disposto a seguí-lo. O conhecimento é mencionado em primeiro lugar, o que poderia ser tomado como indicação de que a vontade depende do entendimento. Mas é necessário observar que logo em seguida se encontra a mesma idéia sôbre o papel da vontade que já procuramos explicar em outras partes dêste trabalho. Só o esforço da vontade, diz Descartes, está ao alcance de todos os homens, “visto que o entendimento de alguns não é tão bom como o de outros”. E o que faz com que o homem possa ser “perfeitamente sábio” não é o *conhecer*, mas a *vontade de conhecer*. Haverá graus de sabedoria, porque o espírito de alguns é mais bem dotado que o de outros — o que não impede que cada um seja perfeitamente sábio segundo a sua natureza, pois a sabedoria é perfeita na medida em que há uma “firme resolução de fazer todo o bem que se souber e de não omitir nada para conhecer o que se ignora” (13). Conhecer o que se ignora, isto é, a busca da ciência, também depende, portanto, de uma “firme resolução”. Já vimos nos capítulos anteriores qual a importância fundamental da vontade como a atividade que permite ao entendimento a efetivação do trabalho científico. A conclusão é que a “*sagesse*” — união da ciência e da virtude e objeto último da filosofia — é tôda ela uma criação do espírito humano de que a vontade é o aspecto ativo.

* * *

A NOÇÃO DE “MORAL CIENTÍFICA” EM DESCARTES — Mais adiante, ainda neste Prefácio aos “Princípios”, encontramos a “*sagesse*” identificada com o conhecimento da verdade pelas primeiras causas: “Ora êste soberano bem, considerado pela razão natural, sem a luz da fé, não é outra coisa senão o conhecimento da verdade *pelas suas primeiras causas*, isto é, a “*sagesse*”, da qual a filosofia é o estudo” (14). Assim, a “*sagesse*”, que tem nos textos antes estudados uma significação prática, aqui é apresentada só como o mais alto grau do conhecimento, aquêle que Descartes mesmo pretendia atingir pelo seu método, superando a filosofia antiga de Platão e Aristóteles que não tinham ultrapassado os 4 graus mencionados nesta mesma carta (15). E’ claro, porém, que não há nenhuma contradição entre êsses textos.

(13) — Carta a Elisabeth, a propósito dos “Princípios”, A. T. IX, pg. 21.

(14) — Prefácio dos “Princípios”, A. T. IX, pg. 4.

(15) — Idem, pg. 4-5.

A “sagesse”, como prova todo êste Prefácio, tem sempre uma finalidade prática, o que não impede que num texto ou noutro sobressaia seu aspecto intelectual, ou de conhecimento, que aliás depende também de um constante esforço da vontade. Conhecesse o homem, realmente, de ciência certa, tôdas as coisas e só lhe restaria o esforço de praticar o que a inteligência lhe apresentasse como evidente. “Il suffit de bien juger pour bien faire” (16). No mais alto grau de liberdade, a vontade não pode deixar de aderir ao que se lhe apresenta como evidente e de o pôr em prática. Êste seria o plano da moral científica (17). Onde, porém, encontrá-lo na experiência humana? Como e quando se poderia dizer que um problema moral é integralmente resolvido pela inteligência de modo tão evidente como em uma demonstração matemática? Terá Descartes jamais pensado isso?

A “moral provisória” que se encontra no “Discurso” pode ser julgada como indicação de que tal era a sua idéia. Propõe-se uma moral provisória até que se possa com o progresso da ciência estabelecer uma moral científica que seria também definitiva. Porém o exame dos textos referentes à moral provisória mostra que Descartes não fala neles em moral definitiva ou científica. No “Discurso” (18) êle declara que a moral provisória é adotada “*enquanto é obrigado pela razão a permanecer irresoluto nos julgamentos*”. Isso pode significar a esperança de alcançar algum dia julgamentos claros e certos sôbre as questões morais. Mas não exclui a possibilidade de verificar — como de fato verificou — pelo próprio método e pela própria razão, que há um sem número de juízos morais que por sua natureza nunca podem ser *absolutamente* certos, mas só aproximadas ou verossímeis, por dizerem respeito à união da alma e do corpo, plano de idéias confusas. Na mesma parte III do “Discurso” em que fala da moral provisória acrescenta (19) mais adiante que se propõe examinar, quando fôsse tempo, as *opiniões* dos outros, o que não o levaria, sabemos, a nenhuma ciência certa sôbre os problemas morais, mas apenas a ter “ocasião de encontrar opiniões melhores”.

No Prefácio aos “Princípios”, Descartes fala de novo em “une morale imparfaite qu'on peut suivre par provision, pendant qu'on n'en sait point encore *une meilleure*” (20). Como se vê, também aqui não opõe a moral “par provision” a uma moral *perfeita*, mas apenas a uma moral *melhor*. Existem, porém, textos em que Descartes fala da moral perfeita: “la plus haute et plus parfaite morale (ainda aqui notar o superlativo *relativo*) . . . presuposant une entière connaissance des autres scien-

(16) — “Discours”, A. T. VI, pg. 28, linhas 9-14.

(17) — Cf. P. Mesnard, “Essai sur la morale de Descartes”, pgs. 29, 32.

(18) — A. T. VI, pg. 22, linha 25.

(19) — A. T. VI, pg. 27, linhas 25-28.

(20) — A. T. IX, pg. 15, linhas 9-15.

ces... dernier degré de la sagesse" (21). Mas como se vê, essa moral dependeria de um inteiro conhecimento das outras ciências. Descartes não a pôde realizar como não pôde realizar nem a Medicina, nem a Mecânica, também dependentes do progresso da ciência. Sem contar que tanto a Medicina como a Mecânica, aplicações práticas das ciências, eram por sua vez de grande importância para a Moral.

Pode-se pensar, porém, que Descartes teria deixado tal moral definitiva ou perfeita à realização dos pósteros. E' certo que quando fala da Medicina, referindo-se à impossibilidade em que se encontrava de realizar tôdas as experiências necessárias, Descartes se exprime como se tivesse certeza de poder infalivelmente chegar à Medicina perfeita (22). Porém, o contexto mostra que êle não pensava numa ciência completa ou definitiva, mas num avanço normal dos conhecimentos, feito aos poucos pela contribuição das gerações (23). Descartes não pensava que os homens pudessem chegar a um completo conhecimento das coisas. Ao contrário, declara que só Deus o tem.

Há ainda a considerar o já citado texto da parte III do Discurso (24) em que Descartes diz: "il suffit de bien juger pour bien faire". Talvez tenha sido o caráter tão nítido dessas palavras a razão principal de atribuírem em geral os comentadores ao filósofo o desejo de construir uma moral científica ou definitiva, à maneira de Espinosa. Hoje se reconhece que o "Discurso" é um texto que só pode ser exatamente compreendido à luz dos outros escritos. Constitui, ao que em geral se julga, um resumo fácil do pensamento cartesiano; mas dá-se o caso de descobrirmos que expressões aparentemente banais, vistas no conjunto da obra, são elementos importantes das mais vigorosas concepções do filósofo. O "il suffit de bien juger pour bien faire" é um destes textos que só pode ser bem entendido à luz do método de Descartes, bem como à luz de tôda a sua metafísica. Porque o método é que nos mostra no que consiste o "bien juger" cartesiano; e a sua metafísica é que nos leva a idéias claras e distintas a respeito da substância pensante, da substância extensa e da união das duas no homem. Mas além da analogia geral da obra do filósofo, há aqui o contexto imediato a mostrar de modo irrefutável que Descartes, em assuntos de moral, tem sempre em mente juízos que podem não ser absolutamente certos, mas apenas os melhores possíveis: "il suffit de bien juger pour bien faire et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux". Juízos certos a respeito da moral, é possível que, com o desenvolvimento da ciência se encontrem muitos; mas já nesta 3a. parte do "Discurso"

(21) — "Princípios". Prefácio. A.T. IX, pg. 14 linhas 29-31. Ver também a carta a Chanut, 26-II-1649 A.T. V, 290, 291: "ces verités de physique font partie des fondements de la plus haute et plus parfaite morale".

(22) — "Discours" A.T. VI, pg. 63. linhas 1-3.

(23) — Idem, pg. 63, linhas 7-17.

(24) — Idem, pg. 28, linhas 9-14.

se faz essa ressalva importante que garante a *virtude*, mesmo no caso de não se poder alcançar a ciência pura da moral, pois o filósofo acrescenta às palavras acima citadas: “c'est à dire, pour acquerir toutes les vertus et ensemble tous les autres biens qu'on puisse acquerir (25).

“Bien juger”, pois, em matéria de moral é mais a expressão de um ideal que porventura raras vêzes poderá ser atingido pelo homem. Seria a virtude de alguns filósofos capazes de atingir uma “*sagesse*” de mais alto grau (26). Veremos mais adiante o que se pode dizer dessa moral fundada em juízos certos. Por ora, fica claro já neste texto que a moral e a virtude que estão ao alcance de todos é a do *juízo melhor possível*.

Mas a razão principal que nos leva a pensar que para Descartes a moral é, em grande parte um esforço para pensar o melhor possível, não para estabelecer uma moral definitiva se encontra na sua própria metafísica. Esta, em suas linhas gerais consiste na demonstração das substâncias: a substância de Deus, substância por excelência; a substância pensante, a substância extensa e a *união substancial* das duas. Esta última noção é de especial importância para compreendermos a moral cartesiana. A sua controvérsia com Regius a propósito do caráter não accidental, mas substancial da união, conclui pela afirmação de que essa união é que constitui realmente o homem: “Sed quatenus homo in se totus consideratur, omnino dicimus ipsum esse unum. E per se, et non per accidens; quia unio qua corpus humanum et anima inter se coniuguntur non est ipsi accidentaria, sed essentialis, cum homo sine ipsa non sit homo” (27). O homem é um ser misto em que a alma unida substancialmente ao corpo se acha por intermédio dêste em contacto com o mundo físico. E' claro que grande parte, certamente a maior parte, dos problemas morais que tem de enfrentar provém desta união (28). Há de um lado, os animais que sendo máquinas não têm problemas morais, pois que sua conduta já se acha como que inscrita na própria estrutura mecânica da sua natureza. De outro lado, Deus que está acima dos problemas morais, visto que êle é ao mesmo tempo suprema inteligência e supremo poder, unidos e mesmo idênticos na perfeição divina, como já vimos, de tal modo que não existe entre o pensamento divino e a sua ação nenhum desacôrdo, sendo o pensar e o agir divinos uma única e mesma coisa. Quanto ao homem, porém, dois aspectos próprios de sua natureza tornam inevitável a sua hesitação diante da vida. Um dêles é o desajuste, já mencionado, entre a vontade e a inteligência, aquela de caráter infinito de tal modo que nada há que não esteja formalmente dentro da possibilidade do seu

(25) — Veremos que êsses outros bens que dependem da virtude são o Soberano Bem e a Beatitude (ver o comentário de Gilson à carta de Elisabeth de 18-8-1645, em “Discours” pg. 255).

(26) — A.T. IX, pg. 22.

(27) — A Regius, Janeiro de 1642. A.T. III, 508.

(28) — Ver carta a Elisabeth, de 1.º de setembro de 1645 A.T. IV pg. 284, 1. 6-285-1.4.

querer, ainda que realmente muito existe além do seu poder; esta, a inteligência, finita e limitada nas suas possibilidades de compreender. Esse desajuste, donde vem a possibilidade de todo êrro, quer de conhecimento, quer de ação, é como que o lugar natural dos problemas.

Dos “problemas humanos”, íamos dizer, mas pleonàsticamente, porque não há senão o homem no universo que possa ter problemas.

O outro aspecto da natureza humana que o põe inevitavelmente diante da contingência dos problemas é o fato de sua alma — inteligência e vontade — estar substancialmente unida ao corpo, de tal modo que sem essa união o “homem não seria homem”. A união faz que aquilo que para os animais — máquinas — se desenrola no plano do mecanismo (diríamos hoje no plano do instintivo) no homem venha a ser um drama que se representa necessariamente no palco das idéias confusas; necessariamente, dizemos, porque não há no plano da união senão idéias confusas. As sensações que nos põem em contacto com o mundo exterior ou com o nosso próprio corpo, as paixões pròpriamente ditas, como a cólera e o mêdo, o prazer e a dor; os atos da nossa vontade pelos quais movemos os nossos músculos; ou as nossas imaginações — tudo são modos de pensar de uma alma materializada (29) pela sua união com o corpo. Assim a condição humana de imperfeição, de êrro, de pecado, — que tem na filosofia cristã uma origem dramática, a queda do homem, ou o pecado original, se explica *naturalmente* na filosofia de Descartes. Isso não significa que o filósofo se apresenta aqui como herético em relação ao catolicismo; êle poderia dizer que não trata da questão da origem do mal, que fica para “os que são mais que homens”; mas só da condição atual do homem. Não significa, igualmente, que a filosofia de Descartes está neste ponto eivada da heresia dos maniqueus, para as quais o mal reside na matéria, no corpo. Para Descartes a matéria, criação de Deus, não pode ser má em si mesma; do ponto de vista do conhecimento ela pode ser conhecida cientificamente pela geometria e pela física. Mesmo unida à alma, no homem, não pode criar uma condição que seja essencialmente má, pois que essa união também é criação de Deus (30). Mas no plano da união, as idéias se tornam naturalmente confusas. Por outras palavras, o homem pode, para Descartes, resolver de modo certo e irrecusável os problemas do conhecimento da matéria pura, por meio da geometria e da física — bem como os problemas metafísicos, da alma e de Deus, no plano de idéias claras e distintas em que se desenvolve a ciência; não poderá, porém, nunca resolver “cientificamente” os problemas de ordem moral que ocorrem no plano da união da alma e do corpo, os problemas postos pelas paixões do homem, as quais não dão lugar a nenhuma idéia clara

(29) — Cf. o capítulo anterior, nota 48.

(30) — Contuóo Descartes diz que a Alma é “mais nobre que o corpo”: a Elisabeth, 15-9-45, A. T. IV, pg. 262. l. 6-7.

e distinta, a não ser esta — que constituem de sua natureza um plano de idéias confusas.

Ao chegar a esta altura de nossa investigação é lícito perguntar a que ficam reduzidas aquelas aspirações de Descartes tão cêdo expressas a respeito do seu “extremo desêjo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, a fim de ver claro em suas ações e caminhar com segurança nesta vida” (31). Pois bem, o fato de êle ter descoberto que uma grande parte de suas ações tinha de ser realizada, não no plano científico das idéias claras e distintas, mas no plano das idéias obscuras e da união da alma e do corpo, é sem dúvida de capital importância. Essa descoberta vai dominar decisivamente tôda a sua concepção da moral. Em referência a ela é que êle apresenta a sua noção de virtude — a noção fundamental de sua moral em que, mais uma vez, preponderam sôbre a inteligência ou o simples conhecimento das coisas, as noções do esforço, da vontade, de liberdade enfim. De acôrdo com uma das concepções de Descartes, dominantes em seu pensamento, uma importante feição do *conhecimento* consiste em *saber* o que não se pode saber. Tal é a situação do homem em relação a si mesmo, isto é, em relação a esta incompreensível união da alma e do corpo que constitui a sua natureza. Teremos de contentar-nos, *não pròpriamente com o verossímel* que êle condenou na ciência e certamente é perigoso na moral, porque pode ser um entorpecente da vontade e da liberdade; mas com o *conhecimento aproximado* que é o fruto de um esforço constante da vontade no sentido de levar a inteligência a descobrir o que é melhor. Citemos, pois, ainda uma vez, êste texto de capital importância: “D’autant que notre volonté ne se portant à suivre ni a fuir aucune chose que selon que notre entendement la lui presente bonne ou mauvaise, *il suffit de bien juger pour bien faire*, et de *juger le mieux qu’on puisse* pour faire aussi tout son mieux, c’est à dire pour *acquérir toutes les vertus...*” (32).

Se Descartes tivesse dito apenas “il suffit de bien juger pour bien faire”, êle teria sido um moralista como Espinosa, quer dizer, um moralista em que a vontade e a liberdade não são mais do que ilusões que é necessário desfazer o mais breve possível. O homem é só uma parte do grande todo e a sua virtude consiste em descobri-lo cada vez com mais clareza. A filosofia de Espinosa é, pois, fundamentalmente diversa da de Descartes, a despeito das influências do primeiro sôbre o segundo e dos pontos de contacto que entre ambos se podem assinalar. E essa diversidade se pode verificar exatamente pela seqüência do texto citado: “et (il suffit) de juger le mieux qu’on puisse pour faire aussi son mieux...” E’ que “julgar” para Descartes é um ato de vontade e

(31) — “Discours” A.T. VI, pg. 10 l. 10.

(32) — “Discours” A.T. VI, pg. 28 ls. 6-14.

de liberdade, não apenas um ato de inteligência, que ilumina uma ação condicionada pela necessidade. Julgar, ato de vontade e de liberdade que não aceita nada menos que a clareza e a distinção de idéias no que diz respeito à ciência da extensão (a geometria e a física) e a ciência da substância pensante (a alma e Deus); mas que aprendeu claramente, pelo método, que o homem, união de uma alma e de um corpo, não pode ser pensado a não ser com idéias confusas, sendo a moral, pois, em sua maior parte, não uma ciência, mas uma aplicação da virtude, isto é, um esforço para compreender “o melhor possível” e, de acôrdo com isso, agir o “melhor possível”. O estudo da virtude o demonstrará.

A MORAL DEFINITIVA — Quanto ao qualificativo de *definitiva* que se encontra em alguns autores (33) a propósito da moral de Descartes, que é que êles chamam moral definitiva? E’ a moral fundada sôbre a verdade, sôbre a ciência. Uma moral que permitiria deduzir de um certo número de princípios verdadeiros e de conhecimentos certos sôbre o universo e o homem normas infalíveis de conduta. Essa moral Descartes não a escreveu; e os autores que falam da moral definitiva aventam razões pelas quais êle não a escreveu, supondo entretanto que seria natural esperar que a escrevesse. O fato é que escritos morais de Descartes, além da “moral provisória”, temos apenas o “Tratado das Paixões” e os princípios gerais que se encontram na correspondência. E faltaria um Tratado de Moral, com a sua moral definitiva. Ao nosso ver, dadas as idéias de Descartes já estudadas, é muito duvidoso que êle viesse a escrever um “Tratado de Moral Científica ou Definitiva”, ainda que lhe sobrasse tempo para desenvolver a seu gôsto as ciências básicas. Porque há um vasto campo da moral, sem dúvida o mais importante para o homem, que se situa no plano da união do corpo e da alma, plano de idéias confusas, onde a “determinação teórica daquilo que se deve fazer” não é possível ao menos no sentido estrito desta expressão.

E’ certo que Descartes alude em alguns textos do próprio “Tratado das Paixões” a um plano moral como que superior a êsse: o plano das paixões da alma que têm origem na *própria alma*. No mesmo sentido, textos como o da carta a Chanut de 1.º de fevereiro de 1647, em que discute o problema de saber “si la seule lumière naturelle nous enseigne à aimer Dieu”. Pode-se, porém, afirmar que mesmo que Descartes pensasse poder constituir nesse plano superior uma moral de idéias claras e distintas, ela seria apenas a moral de alguns raros filósofos; por outro lado, mesmo êstes filósofos não poderiam nem deve-

(33) — Ver: E. Gilson, “Discours”, pgs. 230, 231, 237, 244; P. Mesnard, “Essai sur la morale de Descartes”, pg. 33, *in fine*; Laberthonnière, Ouvres. Études sur Descartes, II, pg. 23; CH. Adam, A.T. XII pg. 58.

riam dispensar-se de viver sua vida moral também no plano da união da alma e do corpo (34).

A propósito dêste assunto ainda, é necessário estudar algumas afirmações que se encontram na correspondência e que poderiam ser tidas como prova de que Descartes não só pensou em realizar uma moral definitiva, mas pretendeu tê-la realizado ao menos em parte. Escrevendo a Chanut em 15-6-1646 diz êle: “la notion telle quelle de Physique que j’ai tâché d’acquerir m’a grandement servi pour *établir des fondements certains en la morale*” (35). Em carta ao mesmo, de 26-II-1649, diz que “as verdades da Física fazem parte dos fundamentos da mais alta e mais perfeita moral” (36). Uma coisa, porém, é a *moral definitiva*, que êle não escreveu nem talvez poderia ter escrito, outra coisa são os fundamentos certos da moral. Porque pode dar-se o caso que os “fundamentos certos da moral” venham exatamente provar que não pode haver moral definitiva, no sentido de conjunto de conhecimentos que permitam “determinar teòricamente aquilo que se deve fazer”. Veremos isso, ainda neste capítulo, no parágrafo sôbre “os fundamentos da mais perfeita moral”.

MORAL RACIONAL — Devemos notar que a rejeição das expressões “moral científica” e “definitiva” para a moral de Descartes, não pode significar que esta é puramente pragmática ou voluntarista. O que acabamos de ver sôbre a vontade como um esforço de bem conhecer para bem agir é suficiente para pormos inteiramente de lado qualquer interpretação dêsse gênero. Dizemos que a moral de Descartes não é *científica*, no sentido de que não pretende resolver os problemas morais todos por meio de idéias ou raciocínios certos, como os das matemáticas. Porém, não há nada que impeça de dizermos que a moral de Descartes é *racional*:

a) porque o método cartesiano se destina não só a descobrir a solução dos problemas que têm solução, mas também a descobrir que determinados problemas não tem solução científica. E’ exatamente o que se dá com a moral. A aplicação do método à metafísica levou à idéia clara e distinta de que o homem é um composto das duas substâncias e que sôbre tudo que se relaciona com êste composto, que é o principal objeto da moral, não podemos ter senão idéias confusas ou aproximadas;

b) o fato de se descobrir que a respeito de moral só podemos ter idéias aproximadas *não exclui o uso da razão* no sentido de tê-las cada vez melhores ou mais aproximadas. E’ exatamente o que Descartes

(34) — Cf. T.P. III, art. 212 A.T. XI, pg. 488: A maior utilidade da “sagesse” é que ela ensinará a dominar as paixões que tem sua origem no *corpo* e que por outro lado, são elas que proporcionam os maiores prazeres ao homem.

(35) — A.T. IV, pg. 441, l. 25-26.

(36) — A.T. V, pg. 290, l. 27 — 291, l. 2.

considera o principal aspecto da virtude. Falando sôbre a moral provisória, E. Gilson (37) diz: “la morale provisoire du “Discours” nous apparaît non comme un expédient, ni même comme une précaution facultative, mais comme une stricte nécessité. Son fondement métaphysique premier est la *distinction entre l'ordre du vrai et l'ordre du bien*”. Parece-nos que essa afirmação de E. Gilson não traduz perfeitamente o pensamento de Descartes. E' certo que o filósofo afirma a propósito da pergunta que lhe foi feita por Buitendijek — se é permitido duvidar da existência de Deus: “Qua in se existimo distinguendum esse, in dubitatione inter id quod ad intellectum, atque id quod ad voluntatem pertinet” (38). Mas daí não se deve concluir que exista uma distinção *metafísica* entre a ordem da verdade e a ordem do bem. O que Descartes mesmo conclui é que a fé e, no caso, o ato de crer em Deus, é algo que diz respeito à vontade — “fides enim ad voluntatem pertinet”.

Mas também a verdade pertence à vontade, é uma conquista da vontade, como temos visto. O que se deve fazer não é distinguir uma ordem do bem separada da ordem da verdade, pois que ambas as coisas são conquistas da vontade. O que se dá é que, no que respeita à ciência, a vontade não se contentará com coisa nenhuma que não seja evidentemente certa; no que respeita à conduta, a urgência da vida não permite esperar pelo absolutamente certo; temos de contentar-nos com o aproximado ou com o verossímel. Mas isso não significa que seja dispensado o esforço da inteligência; ao contrário, Descartes diz expressamente, mesmo no texto da moral provisória, que seria cometer uma grande falta contra o bom senso, “quer dizer, contra o bom uso da razão” (39), “se por aprovar, em dado momento, uma coisa eu me sentisse obrigado a tê-la por boa depois, quando ela já tivesse deixado de ser boa, ou quando eu tivesse deixado de considerá-la boa” (40). Igualmente em resposta à carta que lhe foi escrita com objeção à 2a. regra da moral provisória, Descartes diz: “. . . si j'avais dit absolument qu'il faut se tenir aux opinions qu'on a une fois déterminé de suivre, encore qu'elles fussent douteuses, je ne serais pas moins reprehensible que si j'avais dit qu'il faut être opiniâtre et obstiné” e “. . . n'agir pas moins constamment suivant les opinions qu'on juge douteuses. . . c'est à dire lorsqu'on a considéré qu'il n'y en a point d'autres qu'on juge meilleures ou plus certaines” (41). Todos os textos, enfim, que citaremos sôbre a virtude como a resolução firme e constante de praticar o melhor e *julg*ar o melhor possível são contra essa alegada separação entre a ordem do verdadeiro e a ordem do bem de que fala E. Gilson, que é, aliás, o

(37) — E. Gilson. “Discours”, pg. 233.

(38) — A Buitendijek, 1643. A.T. IV, pg. 63.

(39) — E. Gilson. “Discours”, pg. 241.

(40) — “Discours” A.T. VI, pg. 24 linhas 12-17.

(41) — A.T. II, pg. 34, linhas 10-14 e pg. 34 l. 20 — pg. 35 l. 5.

primeiro a lembrar os textos acima referidos (42). Repetímo-lo, parece que êsses textos não permitem distinguir metafisicamente a ordem do bem e a da verdade, nem afirmar, como o faz também Gilson, que “la vie met ainsi la volonté en demeure d’exercer continuellement son choix, et c’est pourquoi nous la voyons se décider dans l’ordre de l’action même sans le secours de l’intellect” (43).

A virtude, como veremos, consiste em decidir-se a vontade com o melhor socôrrô do intelecto que lhe seja possível, não sem êle ou contra êle.

OS FUNDAMENTOS DA MAIS PERFEITA MORAL — Que serão, então, êsses *fundamentos certos da moral* dos quais fazem parte as verdades da Física? Descartes mesmo não o diz aqui, de modo claro. Mas tanto na primeira, como na segunda das mencionadas cartas a Chanut, (ver pg. 98 dêste trabalho) é dos “Princípios” que Descartes está falando e da relação dêstes com a moral. Êle sabe que Chanut se dedica especialmente ao estudo da moral e receia que os “Princípios” não cheguem a interessá-lo porque “só de muito longe conduzem à moral” (44). “*Há um grande intervalo entre a noção geral do Céu e da Terra que tentei dar em meus “Princípios” e o conhecimento particular da natureza do homem, da qual ainda não tratei*” (45). E’ igualmente longínqua — ainda que certa — a relação que êle vê entre os fundamentos certos da moral e a sua Física, na segunda carta, em que trata com Chanut da leitura dos seus “Princípios” pela rainha Cristina (46). Não é, pois, desarrazoado conjecturar que êsses fundamentos certos de que as verdades da Física fazem parte, são os mesmos a que Descartes faz referência no Prefácio dos Princípios, quando diz que a Metafísica é o fundamento da Física e esta por sua vez é o fundamento da Medicina, da Moral e da Mecânica (47).

A física é o fundamento da moral em dois sentidos, realmente. Primeiro, porque o estudo da física só pode ser realizado de modo certo após a discriminação nítida das duas substâncias — extensão e pensamento — que se faz na metafísica. Mas, como já vimos, foi esta discriminação que levou Descartes à concepção da união substancial da alma e do corpo que é básica para a sua moral. Dêsse modo a descoberta dos fundamentos de uma física científica pode ser considerada como “servindo grandemente para estabelecer fundamentos certos em moral”. Em segundo lugar o desenvolvimento da física seria também condição para o desenvolvimento da medicina e da mecânica que por sua vez teriam muito que ver com a moral: a medicina porque “o espírito de-

(42) — E. Gilson. “Discours”, pg. 242:

(43) — Idem, pg. 234.

(44) — A.T., IV, pg. 441, l. 9.

(45) — Idem, l. 19-23.

(46) — A.T., V, pg. 290, l. 24 e 25.

(47) — A.T. IX, pg. 14, l. 18-31.

pende tanto do temperamento e da disposição dos órgãos do corpo que se é possível encontrar algum meio que torne mais sábios e mais hábeis os homens... creio que é na medicina que se deve procurá-los (48); a mecânica, porque influiria diretamente nas condições do trabalho (49).

Em suma, não existe moral definitiva em Descartes, não por motivos de ordem circunstancial, mas por uma razão de ordem metafísica: a moral se relaciona principalmente com a união da alma e do corpo. Mas existem *fundamentos certos* e, portanto, definitivos em moral que, se não permitem a “determinação teórica da conduta” são, contudo, elementos essenciais de toda reflexão moral. Aquêles que mais de perto toca ao assunto é sem dúvida a metafísica das substâncias. Mas além da metafísica das substâncias há outras verdades importantes para a moral, que se encontram na metafísica e na física de Descartes. A carta de 15 de setembro de 1645, a Elisabeth, se destina a responder a uma consulta da primeira relativa “aos meios de fortalecer o entendimento para discernir o que é melhor em todas as ações da vida”. Descartes responde que só há duas condições básicas para bem julgar: o conhecimento da verdade e o hábito que faz com que nos lembremos dela e aquiesçamos a êsse conhecimento todas as vezes que a ocasião requer (50). Como, porém, só Deus sabe todas as coisas, é necessário que nos contentemos de saber as que são mais úteis. Depois dessa introdução parece claro que as verdades que Descartes mencionará a título de serem as mais úteis para a prática da virtude, na realidade são fundamentos também de nossa vida moral; ou pelo menos constituem o grande quadro das concepções teóricas que podem dar sentido ao nosso esforço moral. Quais são elas? Descartes faz a seguinte enumeração:

1) — Que “há um Deus de quem todas as coisas dependem, cujas perfeições são infinitas, cujo poder é imenso, cujos decretos são infalíveis”. A relação dessa verdade com a moral é que ela “nos ensina a receber de boa vontade tudo que nos acontece, como sendo expressamente enviado por Deus”. Máxima que pode ser considerada tanto de inspiração estoica como de inspiração cristã.

2) — Que a alma pode subsistir sem o corpo, é mais nobre que êle e capaz de gozar uma infinidade de contentamentos que não se encontram nesta vida. Isso nos impede de temer a morte e nos livra da afeição às coisas dêste mundo, de modo que possamos olhar com desprezo todas as coisas que não dependem de nossa vontade, mas da fortuna ou da boa sorte. Espiritualidade e imortalidade da alma. Idéia

(48) — “Discours” A.T. VI, pg. 62, l. 15-20.

(49) — *Baillet*, narrando conversa de Descartes e Berulle diz: “Descartes fêz-lhe entrever... a utilidade que o público dêle tiraria, se se applicasse sua maneira de filosofar à medicina e à mecânica, das quais a primeira traria o restabelecimento e a conservação da saúde e a outra diminuição e facilitação do trabalho humano”. apud *Ch. Adam*. A.T. XII, pg. 97 nota.

(50) — A.T. IV, 291, l. 11-16.

cristã sem dúvida, mas que é também um dos aspectos fundamentais da metafísica cartesiana deduzida e provada segundo as regras do método. E a conclusão — isto é, a idéia de que devemos estar livres de toda preocupação com aquilo que não está ao alcance do nosso querer — é inteiramente estoíca.

3) — Que se tenha uma idéia digna das obras de Deus, isto é, uma “vasta idéia da extensão do universo”. Quem julga que além dos céus só há espaços imaginários e que todos os céus “são feitos para benefício da terra e que a terra foi feita para o homem poderá também pensar que esta terra é nossa melhor habitação e esta vida nossa melhor vida”.

Descartes diz em seguida que uma falsa compreensão do universo fará também que, “em lugar de conhecer as perfeições que há em nós, nos inclinemos a atribuir às outras criaturas imperfeições que elas não tem”; isso nos leva a “por-nos acima delas”, e a querer ser “do conselho de Deus e tomar com êle o encargo de conduzir o mundo, o que causa uma infinidade de inquietações e desgostos”.

4) — Há finalmente uma outra verdade, não mais da metafísica, como as duas primeiras, nem da física como a terceira, mas que é uma verdade da experiência cotidiana do homem, de suma importância para a moral: “é que bem que cada um de nós seja uma pessoa separada das outras, cujos interesses são, pois, de certo modo, distintos dos do resto do mundo, deve-se todavia pensar que não poderia o homem subsistir sozinho e que êle é, com efeito, uma das partes do universo, e mais particularmente ainda, uma das partes desta terra, uma das partes deste estado, desta sociedade, desta família, à qual êle está unido pela sua habitação, por seu pensamento, por seu nascimento e é preciso preferir sempre, ainda que com medida e discreção, os interesses do todo, de que o homem é uma parte, aos de sua pessoa em particular” (51). Belo trecho em que Descartes acaba de definir em linhas largas, a sua concepção a respeito do lugar do homem no Universo: Deus, o cosmos e a sociedade dos homens. Tais são as verdades que Descartes apresenta como “úteis” para “fortificar o entendimento” “que quer discernir o melhor” em todas as coisas da vida. Elas são sem dúvida mais do que isso: são as linhas gerais da filosofia cartesiana apresentadas à guisa de quadro para a sua moral. Apesar dos pontos de contacto de todas essas idéias com as concepções cristãs, parece claro que Descartes conserva aqui em toda a linha o seu propósito de fundamentar uma moral racional, leiga, independente de qualquer influência de religião revelada.

A VIRTUDE — O estudo da “sagesse” obrigou-nos a fazer uma longa série de considerações sobre as expressões “moral científica”, “moral racional”, “moral definitiva” e sobre os “fundamentos certos da mo-

(51) — A. T. IV, 293, 1. 3-14.

ral". Era necessário eliminar uma certa confusão que se encontra nos autores a respeito do assunto. Parece-nos ter ficado claro que a expressão *moral científica* não traduz bem o pensamento do filósofo, porque pressupõe a possibilidade de uma certeza que não se pode, em regra, esperar em questões de conduta. A expressão conveniente ao ponto de vista cartesiano é a de *moral racional*, porque êle entende que a conduta sempre deve ser orientada de acôrdo com a razão ou a inteligência, a qual tem de esforçar-se constantemente por *clarear o mais possível* este plano de idéias confusas que é a união da alma e do corpo. Por outro lado, há a idéia de "moral definitiva", ligada aliás à de moral científica, que alguns autores entendem ter sido o objetivo último do filósofo no campo da ética, objetivo que não alcançou realização por motivos de ordem circunstancial. A nós, ao contrário, parece-nos que Descartes nunca poderia ter pretendido realizá-la e isso em vista das razões tiradas da própria metafísica do filósofo. Não se deve, pois, falar em moral definitiva de Descartes, ainda que seja para declarar que ela não foi realizada: mas podemos falar nos fundamentos certos da moral, que se encontram na sua metafísica e na sua física, que são, contudo, fundamentos de uma conduta que é a *melhor possível* e não de uma conduta científica definitivamente determinada.

Não cremos que se trate simplesmente de uma questão de palavras. Trata-se, ao contrário, da intuição fundamental do filósofo a respeito da natureza humana, intuição que se encontra na base das suas concepções tôdas, quer as referentes à ciência, quer as referentes à moral. É a idéia de que o espírito do homem é radicalmente atividade, espontaneidade, liberdade. O que o caracteriza não é a inteligência, que pode levá-lo a ser apenas um "autômato intelectual", mas a vontade, única criadora de uma atividade correta da inteligência, quer na ciência onde ela deve conduzir à certeza, quer na moral onde ela deve esforçar-se *pelo melhor juízo possível*.

Foi por certo o fato de não ter dado a devida atenção a estas discriminações importantes que levou os comentadores a atribuir mais importância às noções de moral científica e moral definitiva e a negligenciar a noção de *virtude*, que juntamente com as noções de *livre arbítrio* e de *generosidade* — tôdas estreitamente ligadas, aliás — nos parecem ser a coluna mestra da ética cartesiana. A noção de *sagesse* parece mais ampla e de fato o é, pois que é a ciência mais a virtude e constitui o objeto de tôda a Filosofia. Como, porém, segundo temos visto, a própria ciência resulta de um esforço da vontade, conclui-se que a virtude é também o fundamento da ciência. Esta conclusão se verá confirmada mais adiante pelos textos que falam da virtude; ao menos, nos aspectos do conhecimento que constituem o fundamento da ação moral.

Começemos, pois, pelo estudo da *virtude*.

A palavra virtude conserva em Descartes, plenamente, o seu sentido etimológico: a virtude é para êle, primeiramente, um esforço, uma conquista da vontade, “uma firme e constante resolução de executar tudo quanto a razão aconselha... é a firmeza dessa resolução que creio dever ser considerada virtude, ainda que não conheça ninguém que a tenha assim explicado” (52). Vê-se que Descartes apresenta aqui como uma originalidade essa definição de virtude. Ora, na verdade, ela parece de inspiração estoíca, de que se encontram traços bem marcados em muitos textos do filósofo, como, aliás, êle mesmo deixa ver mais adiante (53), quando diz que para Zenão, o Soberano Bem consiste na virtude e isto porque só esta depende inteiramente do nosso livre arbítrio.

O que Descartes considera, pois, como contribuição sua ou originalidade sua na definição de virtude não será a tensão da vontade, que êle já encontra no estoicismo, mas o fato de aplicar primeiramente o esforço da vontade na direção da inteligência. Falando da moral antiga, no “Discurso”, — a moral estoíca, principalmente — êle diz que a admirava, que a comparava a belos palácios, mas construídos sôbre areia: “êles elevam muito as virtudes e fazem-nas parecer mais estimáveis do que qualquer outra coisa, mas *não ensinam suficientemente a conhecê-las* (54). Escrevendo a Elisabeth a 4 de agosto de 1645 — um dos textos mais importantes da moral do filósofo — Descartes retoma a promessa feita no “Discurso” de voltar a tratar da moral de um modo que não seja provisório. Será interessante comparar os dois textos, o do “Discurso” e o da carta à princesa, o que faremos mais adiante. Por ora basta notar, como observa E. Gilson (55), que às máximas da moral provisória, também em parte de inspiração estoíca, o texto da carta apenas acrescenta o esforço da razão: “qu’il tache de se servir le mieux que lui est possible de son esprit pour connâitre ce qu’il doit faire”. E’ uma sorte de correção, pois, à concepção estoíca da virtude como tensão, como esforço da vontade. Êsse esforço de compreender as paixões, e de, na medida do possível, orientá-las pela razão — que constitui, aliás, o escopo do “Tratado das Paixões” — é que permite à moral cartesiana aceitá-las quando contribuem para a felicidade do indivíduo, em lugar da atitude de abstinência que em geral domina a moral estoíca.

Mais ainda, podemos dizer, de acôrdo com tudo o que já vimos (56) sôbre o papel da vontade na busca da verdade, que Descartes não hesita

(52) — A Elisabeth, 4 de agosto de 1645: A.T., IV pg. 265, l. 16-21.

(53) — A Elisabeth, 18 de agosto de 1645, A. T., IV, pg. 276, l. 9-14.

(54) — “Discours” A. T. VI, pg. 7-8. Do mesmo modo, na carta a Elisabeth de 15 de setembro de 1645, (A.T. IV. pg. 290, l. 15-17) declara que abandonou o estudo de Sêneca pelo fato de este não ter podido expor claramente sua opinião sôbre o Soberano Bem.

(55) — E. Gilson. “Discours” pg. 231.

(56) — Ver nossos capítulos sôbre o juízo, a verdade e o erro e a primeira parte d’este capítulo sôbre a *sagesse*.

em apresentar a virtude como um fator não só do bem, da boa conduta, mas da verdade, isto é, do bem pensar.

Há dois textos em que isso aparece claramente, unificando o que na carta a Elisabeth (57) aparece como duas regras da moral chamada definitiva. O primeiro desses textos se encontra ao fim da importante carta de 18 de agosto de 1645 à mesma princesa: "...pour avoir un contentement solide il est besoin de suivre la vertu, c'est à dire, une volonté ferme e constante d'executer *tout ce que nous jugeons être le meilleur*". Isso seria suficiente para caracterizar a virtude como esforço de praticar o bem sob a direção da inteligência. Porém, pondo a vontade não só em igualdade com a inteligência, mas também como promotora da correta atividade da razão, Descartes acrescenta: "et (une volonté ferme et constante) d'employer toute la force de notre entendement à en bien juger" (58). Assim a virtude não é só um esforço de agir bem de acordo com a razão, mas também um esforço de bem pensar o que diz respeito ao bem.

O segundo texto é o da carta a Cristina da Suécia (59), que vai nas mesmas linhas, afirmando que todas as virtudes consistem em "*une ferme et constante resolution de faire exactement toutes les choses que l'on jugera être les meilleures, et d'employer toutes les forces de son esprit à les bien connaître*". Como se vê, os dois textos são paralelos e insistem em apresentar a virtude não só como esforço para bem agir de acordo com a razão, mas também de bem pensar. Assim a virtude é a realização máxima do espírito humano, no campo da moral, como a ciência o é no terreno da verdade. Tanto uma como outra exigem os esforços conjugados da vontade e da inteligência, ou melhor, o esforço da vontade no sentido de levar a inteligência à verdade certa ou, no caso de esta não se encontrar, a suspender o juízo, quando se trata de ciência; e quando se trata de moral, o esforço para o juízo melhor possível, que deve ser tomado como base para conduta enquanto não surgir outro que seja melhor.

A VIRTUDE E O SOBERANO BEM — A mencionada carta à rainha Cristina pode servir de base ao estudo do soberano bem e da sua relação com a virtude, pois que Descartes declara que resumira nela "tudo o que pôde saber sobre o assunto".

Considerando a bondade das coisas em si mesmas, sem relação com outrem, só Deus mesmo pode ser tido como o bem soberano, pois que êle é a própria perfeição. Mas considerando a bondade das coisas em relação a nós, é claro que só podemos ter como bem a posse das coisas que nos tragam alguma perfeição. Os antigos que nada sabiam da "beatitudo sobrenatural", isto é, daquilo que se relaciona com a vida de

(57) — A Elisabeth, 4 de agosto de 1645, A.T. IV, pg. 265, l. 12-22.

(58) — A Elisabeth, 18 de agosto de 1645, A.T. IV, pg. 277, l. 22-25.

(59) — A Cristina da Suécia, 20 de novembro de 1647, A.T. V, pg. 83, l. 11-15.

além-túmulo, só consideravam os bens que podemos adquirir nesta vida. E' claro que Descartes faz nessas palavras uma alusão ao problema do soberano bem do ponto de vista cristão, mas somente para deixar de lado êsse aspecto da questão. Ele não trata dêste problema moral como os teólogos o tratariam, mas como um leigo. E dêsse ponto de vista êle considera que "bens só podemos chamar o que possuímos ou temos capacidade de vir a possuir". No sentido mais amplo, o soberano bem seria então o conjunto de todos os bens possíveis, tanto da alma, como do corpo, incluindo aquêles que são proporcionados pela boa fortuna, "que podem ser a posse de alguns homens". Êste conjunto, entretanto, não podia ser considerado o soberano bem, em sentido geral, isto é, de algo que fôsse posse real ou eventual de todos os homens, porque exatamente é o privilégio de alguns poucos a quem os acasos da existência favorecem. E' necessário, caracterizar o bem soberano em sentido geral ou universal, aquêle que pode ser a posse real "d'un chacun". Descartes o encontra: a) na firme *resolução de praticar o bem*; b) *no contentamento que isso traz*".

A firme resolução de praticar o bem é o *maior bem* que está ao alcance de todos (60). E' também, como se vê, a própria virtude no seu aspecto mais simples, porque aqui nem sequer se menciona, como se fêz noutros textos, o esforço para bem julgar. Não que Descartes o tenha aqui esquecido, pois que a resolução de praticar o bem, inclui, como já vimos, o esforço prévio ou concomitante de bem julgar.

Como, porém, nem todos são dotados da mesma capacidade (61), fica ressaltado que não é o agir com acêrto que constitui a virtude, mas a vontade de agir com acêrto, ainda que ocasionalmente o acêrto não se realize: "o conhecimento que é necessário para isso freqüentemente está acima de nossas fôrças; eis porque não há senão a nossa vontade de que possamos dispor absolutamente" (62). A virtude é, pois, um dos elementos do soberano bem, por esta razão: que dependendo exclusivamente de nossa vontade, ela está ao alcance de todos. O outro elemento do soberano bem é o contentamento que a prática da virtude produz. Não nos deixemos enganar pela aparente banalidade. Não se trata de qualquer superficial satisfação que se possa colher do fato de se praticar os preceitos ou preconceitos morais da sociedade. Porque Descartes liga aqui o contentamento não à consciência da aprovação

(60) — A Cristina da Suécia, 20 de novembro de 1647, A.T. V, pg. 82, l. 31, pg. 83, l. 2: "La raison est que je ne remarque aucun autre bien qui me semble, si grand, ni ... que soit entièrement au pouvoir d'un chacun".

(61) — A Elisabeth, no prefácio dos "Princípios, A.T. IX, pg. 22: "...d'autant que l'entendement de quelques uns n'est pas si bon que celui des autres. Mais encore que c'eux qui n'ont pas tant d'esprit puissent être aussi parfaitement sages que leur nature leur permet... si seulement ils ont toujours une ferme et constante résolution de faire tout le bien qui'ils sauront...".

(62) — "Mais la connaissance est souvent au delà de nos forces; c'est pourquoi il ne reste que notre volonté dont nous puissions absolument disposer". A Cristina da Suécia, 20 de novembro de 1647, A.T. V, pg. 83, l. 6-9.

social, mas ao uso do livre arbítrio. Eis como o soberano bem se liga à outras noções de grande importância na moral cartesiana — a beatitude e o livre arbítrio.

E' na correspondência de Descartes com a princesa Elisabeth que encontramos explicações claras sobre as relações que existem entre as expressões bem soberano e beatitude. A beatitude não é o soberano bem, mas pressupõe a posse dêste, porque é o contentamento ou satisfação de espírito que vem do fato de o possuímos (63). Como o soberano bem é fruto de um constante esforço da vontade no sentido de alcançar a verdade e de praticar o bem de acôrdo com essa verdade, a beatitude ou contentamento que vem da posse dêle não pode confundir-se com a simples felicidade (*heur*) (64). Esta é fruto do acaso, da boa fortuna, depende de coisas que estão fora do alcance de nossa vontade; ao passo que o soberano bem é uma aquisição do sábio, que êste pode possuir, por seu esforço moral e intelectual e de que êle pode gozar, mesmo que esteja privado dos bens da fortuna.

O soberano bem e a beatitude, que provêm da sua posse, constituem a finalidade ou o alvo de nossas ações, porque “o soberano bem é, sem dúvida, a coisa que devemos ter como fim em tôdas as nossas ações, e o contentamento de espírito que dêle provém sendo o atrativo (*l'attrait*) que faz com que o procuremos, é também, com acêrto, chamado nosso fim (65). E vem logo em seguida a ilustração que tôdas essas expressões estão a sugerir: “é o prêmio oferecido que faz com que as pessoas se apresentem como concorrentes no tiro ao alvo”. A virtude, que é o alvo não se faz desejada quando só vemos a ela, e o contentamento, que é o prêmio, não pode ser adquirido senão pelos que a seguem. Em conclusão, “a beatitude é o contentamento do espírito... mas para ter um contentamento sólido é necessário seguir a virtude...” (66).

Estas últimas considerações têm sido feitas quase exclusivamente com citações de textos de Descartes. A aproximação dêles é proposital. Destina-se a mostrar que a noção de virtude é de fato a noção fundamental da moral cartesiana. Banalidade, poder-se-ia pensar, mais uma vez; porque não é raro encontrar a noção de virtude entre as noções morais. Aparente banalidade, porém, dada a noção cartesiana de virtude, isto é, “vontade firme e constante de executar tudo o que julgamos o melhor e de empregar tôda a fôrça de nosso entendimento em julgar bem” (63). A virtude, na verdade, resume em si as três noções relacionadas com a moral de que já falamos. A noção de “sagesse

(63) — A Elisabeth, 18 de agosto de 1645, A.T. IV, pg. 275, l. 1-14: Je remarque premierement, qu'il y a différence entre la béatitude, le souverain bien et la dernière fin ou le but auquel doivent tendre nos actions, etc..

(64) — A Elisabeth, 4 de agosto de 1645, A.T. IV, pg. 264, l. 2-3. "... il y a différence entre *heur* et béatitude..."

(65) — A Elisabeth, 18 de agosto de 1645, A.T. IV, pg. 275, l. 8-13.

(66) — *Idem*, pg. 277, l. 4-14.

(67) — *Idem*, l. 22-25.

parece mais ampla, pois que é a ciência mais a virtude. Mas a própria ciência resulta da firme e constante resolução de empregar tôda a fôrça de nosso entendimento em bem julgar. Donde se conclui que se a “sagesse” é a ciência mais a virtude, ela é a virtude mais a virtude que produz a ciência. O soberano bem, por sua vez, é a prática da virtude mais o contentamento que daí provém — beatitude. O soberano bem e o contentamento constituem o “fim último” de nossas ações, o alvo, e o *alvo é a virtude*.

Em suma, há entre as noções de “sagesse”, soberano bem, virtude, beatitude, uma certa aparente confusão nos escritos de Descartes: a “sagesse” é a virtude mais a ciência; a “sagesse” é o conhecimento da verdade pelos primeiros princípios; o conhecimento da verdade só se alcança por uma firme e constante resolução de bem julgar; a “sagesse” é o soberano bem; o soberano bem é a virtude e o contentamento (beatitude); o soberano bem e o contentamento constituem o alvo de nossas ações; o alvo é a virtude. Essa aparente confusão, o fato de essas diversas noções serem empregadas, quase se pode dizer, umas pelas outras, mostra que deve haver nelas um elemento comum (68) que as unifica tôdas e que prepondera no espírito do filósofo. Esse elemento é a vontade, isto é, a visão do espírito humano como atividade radical e espontânea, ou, como diz Descartes — o livre arbítrio.

O ESTUDO DO LIVRE ARBÍTRIO confirmará tudo o que já se viu sôbre a importância da vontade na ciência como na moral. Na já mencionada carta a Cristina o “bom uso do livre arbítrio” aparece como a fonte do nosso maior contentamento. E a demonstração disso é a seguinte (69):

I — Todos os contentamentos e prazeres, mesmo os que dependem do corpo “estão inteiramente na alma”, isto é, são estados de consciência.

II — Os contentamentos da alma provém de que temos a opinião de que possuímos algum bem.

III — Esta opinião, porém, é freqüentemente confusa. A união da alma e do corpo faz com que consideremos os contentamentos que nos vêm do corpo como incomparavelmente maiores do que realmente são.

IV — O verdadeiro contentamento será sempre proporcional ao valor ou grandeza do bem de que procede.

V — Como, porém, avaliar a grandeza de um bem qualquer? Não pelo valor da coisa em que êle consiste, mas principalmente pela maneira segundo a qual se relaciona a nós.

(68) — Cf. “D'autant qu'on conçoit mieux une chose, d'autant on est déterminé a ne l'exprimer qu'en une seule façon. (A.T. IV, pg. 274 l. 14).

(69) — 20 de novembro de 1647, A.T. V, pg. 84, l. 20 a pg. 85, l. 20.

VI — Ora, o livre arbítrio é a cosia mais preciosa que possuímos; é aquilo que de certo modo nos torna “iguais a Deus e nos isenta de sermos seus súditos”. Por conseguinte, o bom uso do livre arbítrio é o nosso maior bem e é dêle, pois, que poderá vir o nosso maior contentamento (70).

Tal a demonstração sucinta de Descartes pela qual se pode ver que a beatitude é não sòmente algo que está acima dos gozos do corpo, mas que está acima, também, até do uso da razão, pois que a capacidade de compreender as coisas está sempre condicionada ao esforço da vontade. O que o deleita é o bom uso do livre arbítrio. O que mais aproxima o homem de Deus é a vontade; mas a primeira e mais importante das coisas a que a vontade deve aplicar-se é a busca da verdade. Em summa, verificamos que pelas noções de “sagesse”, de virtude, de soberano bem e de beatitude, a moral de Descartes se ajusta perfeitamente ao quadro geral da sua filosofia. O elemento unificador é a vontade, o livre arbítrio, que é a característica da natureza humana. A ciência e virtude são o resultado das suas conquistas. A “sagesse” é a união das duas.

Descartes faz questão de demonstrar também que a sua moral é capaz de harmonizar as doutrinas contraditórias dos antigos moralistas — a doutrina dos estóicos e a dos epicureus. Fica claro no “Discurso”, como já vimos, que a despeito de sua admiração pelo estoicismo que eleva grandemente a virtude, êle, Descartes, lhe critica a falta de fundamento racional: os estóicos não ensinam suficientemente a conhecer a virtude. E’ isso também que ressalta das cartas a Elisabeth. Tendo de iniciar com ela uma correspondência sôbre assuntos morais, Descartes, usando da modéstia que convinha diante de uma princesa, propõe que se escolha o “De vita beata” de Sêneca como tema. E desde logo se vê Descartes aplicando a Sêneca a mesma crítica que êste dirigia aos homens em geral: “todos querem viver felizes, mas todos se encontram em trevas ao procurar descobrir no que consiste a felicidade”, diz Sêneca. Descartes comenta o filósofo estóico no sentido de mostrar como se pode alcançar a beatitude e o contentamento (71). E’, em resumo, tudo que acabamos de estudar sôbre a beatitude, isto é, a prática da virtude esclarecida pelo entendimento. E então êle acrescenta: “Parece-me que Sêneca deveria ensinar-nos tódas as principais verdades cujo conhecimento é necessário para facilitar o uso da virtude e reger nossos desejos e paixões...” A resposta de Elisabeth é no sentido

(70) — Descartes, em outros textos, parece afastar-se dessa posição, afirmando que a contemplação da verdade é, nesta vida, a única felicidade que é pura e não perturba a alma. (A.T., X, pg. 361, l. 5. Pleiade, pg. 6); que o soberano bem consiste no conhecimento da verdade pelas primeiras causas (A.T. IX, pg. 4, l. 19-23).

Mas devemos lembrar que a própria verdade é conquista da vontade e que o livre arbítrio vale pelo que êle realiza, não pelo que é em si.

(71) — A Elisabeth, 4 de agosto de 1645, A.T. IV, 265 — 267.

de que Descartes deixe de corrigir Sêneca (72). E, afinal, depois de uma carta em que mostra as hesitações e confusões do moralista estoíco, Descartes resolve abandoná-lo, não sem atribuir à princesa a crítica severa ao mesmo: “V. A. notou tão exatamente tôdas as causas que impediram Sêneca de expor-nos claramente sua opinião sôbre o soberano bem... que eu temeria ser importuno se continuasse aqui a examinar por ordem todos os seus capitulos...” (73).

Mas é ainda em carta anterior a esta última citada que encontramos Descartes a mostrar como se harmonizam em sua moral as opiniões dos antigos (74).

Em primeiro lugar nota que Sêneca ou, digamos, o estoicismo, condenava o epicurismo pelo fato de êste pôr a beatitude no prazer (volupté). Descartes depois de notar que há diferença entre o soberano bem e a beatitude (75), acrescenta que a palavra “prazer” ou “voluptuosidade” era entendida pelos adversários de Epicuro como significando exclusivamente os prazeres dos sentidos, ao passo que Epicuro, segundo o testemunho do próprio Sêneca, a estendeu também a todos os contentamentos do espírito. Se com esta correção do pensamento de Epicuro, se tomam as três principais opiniões antigas sôbre o soberano bem: a de Epicuro, o prazer; a de Zenão, a virtude; a de Aristóteles, que o considera como o conjunto de tôdas as perfeições do corpo e do espírito, verifica-se que elas não são incompatíveis (76) ou inconciliáveis. A opinião de Aristóteles é relativa ao soberano bem da natureza humana em geral; por isso entende que é o conjunto dos bens que pode possuir “o mais perfeito de todos os homens”. Sem dúvida êste será o soberano bem no sentido de constituir o máximo de bens que um homem pode possuir (77); mas não no sentido de ser a posse eventual de qualquer homem. Neste sentido é a opinião de Zenão que prevalece, pois que êle, pondo o soberano bem na *virtude*, o põe ao alcance de qualquer que o queira possuir, visto que, para o estoicismo, a virtude é o único bem que depende exclusivamente de nosso livre arbítrio. Zenão tem assim o mérito de apresentar uma concepção moral, que, ao menos teòricamente, pode ser praticada por todos os homens, pois que é independente das circunstâncias de fortuna, de nascimento e mesmo de dotes pessoais. Acontece, porém, que Zenão “apresenta uma virtude tão severa e tão inimiga do prazer... que não há senão os melancólicos ou os espíritos inteiramente destacados do corpo que possam ser seus se-

(72) — A.T. IV, pg. 269, l. 6-7: “Je ne demande point aussi que vous continuez à corriger Seneque”

(73) — A Elisabeth, 15 de setembro de 1645, A.T. IV, 290-291.

(74) — A Elisabeth, 18 de agosto de 1645, A.T. IV, 271-278.

(75) — Ver êste trabalho, pg. 107.

(76) — “Lesquelles trois opinions peuvent, ce me semble, être reçues pour vraies et accordées entre elles, pourvu qu'on les interprète favorablement”. A. T., IV, pg. 275-276.

(77) — A Elisabeth, 18 de agosto de 1645, A.T. IV pg. 276, l. 3-8.

guidores” (78). Descartes julga com razão que está além das possibilidades da natureza humana a prática de uma moral cujo estímulo único esteja na fôrça de uma vontade tensa para suportar tôdas as dores e abster-se de todos os prazeres. E’ da natureza humana o querer a felicidade, o prazer. Assim, a opinião de Epicuro que punha na busca do prazer o bem supremo, deve de ser considerada. Contanto que não se reduza o prazer aos prazeres do corpo, aos “falsos prazeres que são acompanhados de inquietações, aborrecimentos e arrependimentos” (79). Ora, os prazeres que não trazem essas conseqüências desagradáveis são os que dependem do *bom uso do nosso livre arbítrio*; nem, pois, a obstinação (opiniâtreté) dos estóicos, nem a licença moral dos gozadores da vida, mas a busca de um contentamento que é uma realização da vontade justificada pela razão, de uma beatitude que consiste, primeiro que tudo, no uso racional do livre arbítrio, mas do qual não se exclui, como ficará provado no tratado respectivo, o bom uso das paixões. Do estoicismo, pois, Descartes, tira a idéia fundamental, tão bem expressa por Epiteto (80), de que devemos constantemente distinguir entre as coisas que dependem de nós e aquelas que não dependem, e então pôr a nossa felicidade apenas nas primeiras. De Epicuro, a idéia do prazer, não como soberano bem, mas como uma conseqüência da posse dêste, que é o exercício da virtude, isto é, o exercício da vontade esclarecida pela razão. E Aristóteles mesmo não fica inteiramente excluído dessa harmonização dos moralistas antigos, porque Descartes admite que a posse eventual de bens de fortuna não constitui essencialmente um impecilho à prática da virtude (81). O que é essencial é que tanto os que são favorecidos pelos bens aleatórios da fortuna, como os que se vêem privados dêles não se deixem levar pelo desejo de querer aquilo que já não depende dêles.

(78) — A. T. IV, pg. 276, l. 14-19.

(79) — A. T. IV, pg. 275, l. 16-19: “Car tous ses adversaires ont restreint la signification de ce mot (volupté) aux plaisirs des sens; et lui, au contraire, l’a étendue à tous les contentements de l’esprit”.

(80) — Manual, t. 1 pg. 1-2.

(81) — A Elisabeth, 4 de agosto de 1645, A. T. IV, pg. 264, l. 20-265, l. 3: “Car il est certain qu’un homme bien né, qui n’est point malade, qui ne manque de rien, et qui avec cela est aussi vertueux qu’un autre qui est pauvre, malsain et contrefait, peut jouir d’un plus parfait contentement que lui. Toute fois, comme un petit vaisseau peut être aussi plein qu’un plus grand, encore qu’il contienne moins de liqueur, ainsi, prenant le contentement d’un chacun pour la plénitude et l’accomplissement de ses désirs réglés selon la raison, je ne doute point que les plus pauvres et les plus disgraciés de la fortune ou de la nature ne puissent être entièrement contents et satisfaits... encore qu’ils ne jouissent pas de tant de biens”.

A MORAL PROVISÓRIA

Qual o lugar da Moral Provisória no sistema de Descartes? Talvez tomando em consideração sem a devida análise o adjetivo “provisória”, alguns autores julgam que ela nada mais representa que um momento passageiro no desenvolvimento da obra, uma sorte de andaime que nada tem que ver com a estrutura do edifício e que deve ser retirado logo que êsse tiver sido concluído.

Assim Ch. Adam entende que o caráter nitidamente pessoal da 4a. máxima inquinará de precariedade não só as três outras máximas da Moral Provisória, mas que também o “cristianismo e o estoicismo, filosofia e religião, a fé e a razão tais como se entendiam até então perdem o seu caráter absoluto... tornam-se algo de provisório... de precário, destinado finalmente a desaparecer à luz da ciência” (1). Espinas atribui-lhe o objetivo de prevenir possíveis reações das autoridades eclesiásticas do tempo contra o autor do “Discurso”: “Trata-se sempre de interêsse; estas regras são simples conselhos de prudência; êle as dará de barato mais tarde” (2). E. Gilson julga que a legitimidade da moral provisória se funda exclusivamente no fato de que esta “se juntava ao desejo de descobrir as verdadeiras regras de conduta” e no fato de elas “prepararem a sua realização” (3). Já P. Mesnard apresenta um ponto de vista diferente. Tendo começado por afirmar que a Moral Provisória é a mais importante das *anomalias* do Discurso, acaba dizendo que ela “é uma peça de construção dialética, sôlidamente ligada ao sistema” (4). Êle observa que Descartes mesmo declara no resumo do “Discurso” que a Moral Provisória havia sido “*tirada do Método*” (5) e aceita a interpretação que se encontra no curso inédito de Levy-Bruhl, citada por Gilson (6), que é a seguinte: Como só a Moral científica poderá ser *tirada do método*, no sentido rigoroso da expressão, conclui-se que aqui ela significa que a Moral Provisória se tira do método porque é uma necessidade para a aplicação do próprio método. Veremos, mais adiante, se esta explicação é inteiramente satisfatória. Por enquanto é suficiente notar com êsses três autores — Levy-Bruhl, Gilson, Mesnard — que Descartes mes-

(1) — A. T. XII, pg. 58.

(2) — Ver “la Morale de Descartes”, Paris, 1925, III, pg. 17 e 18 (apud P. Mesnard, “Essai sur la Morale de Descartes”, pg. 48).

(3) — E. Gilson, “Discours”, pg. 256. Sobre êste assunto, cf. E. Boutroux, “Du Repport de la Morale à la Science dans la Philosophie de Descartes” R. M. M., 1896, pgs. 503-511.

(4) — P. Mesnard, “Essai sur la Morale de Descartes”, pg. 50.

(5) — “En la troisième (partie) quelques unes de celles de la Morale qu’il a tirée de cette Methode”. “Discours”, A. T. VI, pg. 1 linhas 5-7.

(6) — Ver E. Gilson, “Discours”, pg. 81.

mo entendia haver uma relação entre o método e a moral provisória. E Mesnard conclui que a legitimidade desta repousa em duas coisas: “ela permite ao espírito continuar em paz a pesquisa da verdade, a conquista das ciências; e ela satisfaz imediatamente o caráter de urgência que os problemas da vida prática apresentam a todo o momento” (7).

Em suma, Mesnard, bem como Levy-Bruhl e Gilson, mencionam a título de explicar o lugar da Moral Provisória no Discurso somente as razões de ordem prática que são apresentadas pelo próprio Descartes, a saber, a urgência da vida e a necessidade de uma moral provisória para poder prosseguir na busca da ciência.

Vamos esforçar-nos por provar que ela é mais que isso, a saber, que *a Moral Provisória se justifica não só por necessidades de ordem prática, mas também que se justifica teoricamente, que se enquadra em linhas gerais, na concepção que Descartes tem do espírito humano, bem como nas determinações do método*. Por outras palavras, que a Moral Provisória é a moral racional que é possível *no momento*, tomada em consideração a distinção que fizemos antes entre moral racional e moral científica.

Observemos de início que a necessidade da moral provisória se apresenta não só no “Discurso” — êste prefácio à obra científica de Descartes, escrito em 1637 — mas também nos “Princípios da Filosofia”, escritos em 1649, após o completo desenvolvimento da obra do filósofo. E’ de supor, pois, que não venha de uma necessidade ocasional: será uma condição preliminar de todo esforço ordenado e metódico na busca da ciência, mas nem por isso dispensável a qualquer momento.

No “Discurso do Método” a Moral Provisória tem um caráter pessoal, como, aliás, tôda a obra. Ainda que algumas das regras que nela se encontram Descartes venha mais tarde, nas cartas a Elisabeth, a apresentar como condições gerais da realização da beatitude, aqui elas aparecem como normas particulares da sua conduta. Êle poderia repetir aqui o que já dissera antes a respeito do método em geral: “nunca meu desejo se estendeu além do esforço para reformar meus próprios pensamentos e construir sôbre um fundo que é inteiramente pessoal” (8). A prova disso, mais clara, é a quarta regra da própria Moral Provisória, em que Descartes declara ter feito uma revista das diversas ocupações dos homens, para escolher a melhor entre elas, tendo então escolhido para si o cultivo da razão e o progresso no conhecimento da verdade. Essa quarta regra, pois, não é uma regra de moral ainda que Descartes a apresente como “conclusão desta moral”; é antes um episódio de sua vida de filósofo. Se pertence à Moral Provisória é porque esta mesma é apresentada como que a título de biografia.

(7) — P. Mesnard, “Essai sur la morale de Descartes”, pg. 53.

(8) — “Discours”, A. T. VI, pg. 15. l. 4.

Nos "Princípios", Descartes apresenta a Moral Provisória, não mais como uma necessidade pessoal sua, mas como uma necessidade para *todo homem* que, não possuindo senão o conhecimento vulgar, deseja instruir-se em conhecimentos sólidos e demonstrados de acôrdo com o seu método (9). Descartes aqui fala apenas da necessidade de uma moral provisória, sem dizer qual o seu conteúdo. Poderíamos pensar que isso êle faz talvez porque julga que a Moral Provisória é uma para cada um, varia com as pessoas e com as suas necessidades. Acontece, porém, que nos "Princípios" Descartes não está pensando senão nos que desejam fazer como êle, isto é, buscar uma ciência e uma verdade que sejam o fundamento de uma moral racional, não se tratando, pois, de uma moral provisória que se proponha para todos os homens. E' de supor, portanto, que em suas linhas gerais, Descartes tem em mente princípios ou máximas semelhantes às que menciona no "Discurso" para seu uso pessoal.

Realmente, quem quer que se proponha realizar o programa de estudos que se sugere nos "Princípios" e com a finalidade prática que se encontra nestes, na qual se inclui a constituição de uma moral racional, deveria adotar a título provisório pelo menos a II e a III máximas que Descartes apresenta no "Discurso", ou outras de que resultassem as mesmas conseqüências práticas a que Descartes visava: "Ser o mais possível resoluto em sua ação e seguir as opiniões mais duvidosas, quando a isso me tivesse resolvido, com uma constância não menor do que a que teria para seguir as opiniões muito certas", e "vencer-me antes a mim mesmo que procurar vencer a fortuna". A primeira dessas máximas poderia ter uma alternativa. Uma vez que não existe, por hipótese, nenhuma moral racional e certa, pouco importa momentâneamente a irresolução, o capricho, a adaptação mais circunstancial e mais interessada. Descartes não poderia contudo aceitar essa alternativa, primeiro, certamente por uma questão de temperamento, visto que êle detesta sobretudo a irresolução.

Este, porém, seria um motivo de ordem pessoal que não colheria para outros. Mas há uma razão racional e geral, portanto: é que o propósito de ser resoluto nas opiniões pressupõe sempre um exame prévio dessas opiniões para verificar qual a melhor, e uma vez escolhida uma determinada conduta, o propósito de ser resoluto não exclui a possibilidade de substituí-la por outra que se tenha verificado melhor. Êle se refere a êsse exame prévio na máxima anterior. Mas não só êle, Descartes; qualquer que se propusesse realizar a vida de um verdadeiro filósofo deveria evitar a irresolução por uma adesão inabalável ao que julgasse melhor

(9) — Prefácio aos "Princípios", A. T. IX, pg. 12, 1.14-18: *Ensuite de quoi pour faire bien concevoir quel but j'ai eu en les publiant, je voudrais ici expliquer l'ordre qu'il me semble qu'on doit tenir pour s'instruire. Premièrement, un homme qui n'a encore que la connaissance vulgaire et imparfaite qu'on peut acquerir par les quatre moyens ci dessus expliqués, doit avant tout tâcher de se former une morale qui puisse suffire pour régler les actions de sa vie, à cause que cela ne souffre point de délai, et que nous devons surtout chercher de bien vivre*".

na moral vigente, ainda que isso mesmo fôsse realmente duvidoso. Um moralista à procura de fundamentos sólidos para a moral não justificaria uma conduta caprichosa e incoerente, com a alegação, exatamente, de que não conhece *ainda* os fundamentos de uma moral científica.

A terceira máxima (10), fora as suas possibilidades de vir a ser uma regra geral da conduta, um alvo a que deve aspirar o sábio, tem aqui o caráter de uma condição prévia para todos os que empreendem a tarefa de constituir uma ciência e uma filosofia que sejam certas: pois que a alternativa seria o desejo de alcançar uma felicidade dependente dos acasos da fortuna que impediriam ser completo o realização dessa tarefa.

A quarta máxima do “Discurso” (11), Descartes supõe aceita, pois que a moral provisória nos “Princípios” é para quem deseja ultrapassar o plano da sabedoria vulgar, isto é, para aquêles que desejassem realizar o que êle mesmo estava realizando.

Resta, pois, somente a 1a. máxima. Esta é realmente a que parece ir além dos preceitos puramente formais da 2a. e 3a. máximas, bem como do caráter circunstancial da 4a., pois que implica certas normas práticas de conduta. Ela exprime, como veremos, o conformismo de Descartes em matéria de religião e de costumes, conformismo necessário à sua paz de espírito — porque sob protesto de reexame das questões e constante esforço para melhorar os seus juízos mesmo no plano do provisório; necessário também à sua tranquilidade, pois lhe asseguraria o convívio sem choques com a sociedade do tempo.

O exame perfunctório que acabamos de fazer das máximas da Moral Provisória no “Discurso” nos autoriza a pensar que, em suas linhas gerais, êle as tenha também em mente ao falar da moral provisória no prefácio dos “Princípios”. Hipótese que parece perfeitamente justificada com a segunda referência que se encontra à moral provisória nesse prefácio, na qual não se diz mais apenas que o aprendiz de filósofo devia previamente “procurar formar uma moral que possa ser suficiente para regular as ações de sua vida”, mas se faz expressa menção da moral do “Discurso” que se pode seguir provisoriamente, enquanto não se tem outra melhor (12).

A moral provisória do “Discurso” que Descartes apresenta como coisa inteiramente pessoal, como uma necessidade que lhe impunha a sua vocação de filósofo e o caráter racional de sua filosofia, assume, pois, no prefácio dos “Princípios” uma feição geral. Não é mais um episódio da

(10) — “Vencer-me antes a mim mesmo que procurar vencer a fortuna”. A. T., VI, pg. 25. 1. 10 em diante.

(11) — A escôlha, da Filosofia, do cultivo da razão. A. T. VI, pg. 27 l. 3 em diante.

(12) — A. T. IX, pg. 15, l. 9-15: “La première partie de ces essais fut un discours touchant la méthode pour bien concuire sa raison et chercher la verité dans les sciences, où je mis sommairement les principales règles de la logique et d’une morale imparfaite qui on peu suivre par provision pendant qu’on n’en sait point encore de meilleure”.

vida de Descartes: é uma condição a que deve submeter-se todo aquêle que quiser seguir o mesmo caminho, o caminho da filosofia.

Mas a moral provisória do "Discurso" nasceu sob o signo da fortuna; porque não sòmente subsiste nos "Princípios", ainda como moral provisória, como também subsiste na correspondência, conforme se pode verificar por afirmação do próprio filósofo (13). Como já vimos a moral da correspondência, sem ser definitiva, é a mais alta expressão que possuímos do pensamento cartesiano sòbre o assunto. E o seu valor permanentemente se marca pelo fato de ela permitir ultrapassar o plano da simples felicidade (que é o da moral provisória) e alcançar o plano da beatitude, do contentamento próprio do filósofo, capaz de sobrepor-se às contingências da vida.

A comparação, pois, entre as máximas da moral do "Discurso" e aquelas que se propõem para substituí-las na mencionada carta a Elisabeth é de grande interêsse. Pode trazer esclarecimentos tanto sòbre a natureza da Moral Provisória, como sòbre a da moral da correspondência.

A primeira coisa a notar é que no "Discurso" há quatro máximas, ao passo que na carta se trata sòmente das três primeiras. A quarta foi eliminada. E a razão é fácil de compreender. Já vimos que esta não é pròpriamente u'a máxima apesar de Descartes ter se referido a ela como tal: é só a expressão de sua vocação filosófica. "Achei conveniente... fazer uma revista das diversas occupações dos homens nesta vida, a fim de esforçar-me pela escòlha da melhor e... pensei que não podia fazer melhor do que continuar a empregar tôda a minha vida no cultivo da razão e avançar tanto quanto possível no conhecimento da verdade, segundo o método que me havia prescrito" (14). Não havia, pois, necessidade de aparecer num texto em que se trata dos aspectos gerais da moral. Contudo, de certo modo, esta quarta máxima se encontra subentendida em todos os planos da moral cartesiana, pois que êle se dirige aos que têm a mesma vocação que era a sua. Nesta carta a Elisabeth, principalmente, ela é pressuposta de modo claro, uma vez que se trata exatamente de substituir a busca da felicidade que vem dos encontros casuais com as coisas agradáveis da vida, pela busca da beatitude, que só pode ser alcançada pelo que se dedica à filosofia. Mas passemos à comparação (15).

(13) — Cf. A Elisabeth, em 4 de agosto de 1645, A. T. IV, pg. 265, l. 10-11.

(14) — "Discours", A. T., VI, pg. 27, l. 3-13.

(15) — Eis, lado a lado, para imediata comparação, as máximas da Moral Provisória no "Discurso" e as da carta de 4-8-1645 a Elisabeth:

Parte III do Discurso do Método (A. T. VI, pgs. 22-28).

"La Première était d'obeir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouver-

Carta a Elisabeth de 4-8-1641. (A. T. IV, pgs. 265-266).

"La première est qu'il tâche toujours de se servir le mieux qu'il lui est possible de son esprit pour connaitre ce qu'il doit faire en toutes les occurrences de la vie".

Como bem assinala E. Gilson o que há de mais importante na comparação da moral provisória do “Discurso” com a moral de valor permanente (ainda que não definitivo) da carta a Elisabeth é a substituição da 1a. máxima da Moral Provisória por uma outra que é a seguinte: “que o que busca a beatitude deve procurar servir-se sempre, o melhor que lhe fôr possível, de seu espírito para saber o que deve e o que não deve fazer em tôdas as circunstâncias da vida” (16). Este uso da razão, acrescenta Gilson, não pode ser perfeito senão para aquêle que já conhece tôdas as verdades de que a moral depende. Por isso diz: “. . . bem que se refira expressamente ao “Discurso”, a carta de 4 de agôsto, a Elisabeth, põe em primeiro lugar uma regra da qual não se encontra equivalente no “Discurso”, senão em estado difuso” (17). Ora, o texto de Descartes parece claro no sentido de relacionar, regra a regra, as do “Discurso” e as da carta: “pourvu seulement qu’il observe trois choses auxquelles se rapportent les trois règles de morale que j’ai mises dans le Discours de la Méthode” (18), diz êle. E’ Descartes mesmo, portanto, que afirma a equivalência da 1a. regra do “Discurso” à 1a. da carta a Elisabeth. 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 fôr possível* em cada circunstância. E’ contestável, pois, a interpretação de Gilson. Ao nosso ver o ilustre comentador não tomou em consideração o fato de que Descartes não fala aqui em *uso perfeito* da razão em matéria de moral, o que requereria, certamente, o conhecimento de *tôdas as verdades relativas* a ela. Por estar certo, ao escrever essa carta, de não possuir então, nem poder, êle ou algum outro, jamais possuir tôdas essas verdades, Descartes fala apenas em “servir-se da razão o *melhor que lhe fôsse possível*”. Essa expressão é de caráter geral em matéria de moral. Ela se ajusta não só à busca

nant en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérés. . .

“Ma seconde maxime était d’être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m’y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurés”.

“Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes desirs que l’ordre du monde; et généralement de m’accoutumer à croire qu’il n’y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées. . .”

Enfin, pour conclusion de cette Morale je m’avisai de faire une revue sur les diverses occupations. . . pour tâcher de faire le choix de la meilleure. etc.

“La seconde est qu’il ait une ferme et constante résolution d’exécuter tout ce qui sa raison lui conseillers, sans que ses passions ou ses appétits l’en détournent; et c’est la fermeté de cette résolution qui je crois devoir être prise pour la vertu. . .”

“La troisième, qu’il considère que pendant qu’il se conduit ainsi autant qu’il peut selon la raison, tous les biens qu’il ne possède point sont aussi entièrement hors de son pouvoir les uns que les autres, et que par ce moyen il s’accoutume à ne point les désirer.

(16) — A. T. IV, pg. 265, l. 12.

(17) — E. Gilson, “Discours”, pgs. 231, 232.

(18) — A. T. IV, pg. 265, l. 9-11.

da beatitude no plano da moral da correspondência, mas também à busca da felicidade possível, no plano da moral provisória.

O que se encontra, pois, na 1a. máxima do “Discurso” não é senão a aplicação dessa máxima geral ao caso pessoal de Descartes na ocasião. Não se deve pensar que esta máxima do “Discurso” é a simples aceitação de um conformismo inevitável nas circunstâncias.

A atitude moral e intelectual que a ditou é a mesma que se encontra em tôda a moral de Descartes; é aquela que se expressa pela noção de virtude, tal como a estudamos. E o conformismo de Descartes aqui, provisório e consciente, é certamente racional no sentido de que resulta do esforço de servir-se o filósofo o “melhor possível” de seu espírito para agir o melhor possível nas ocorrências da vida. Estudaremos adiante êste conformismo. Veremos como existe nele um esforço para ultrapassar pela inteligência o plano das opiniões sociais.

A comparação da segunda máxima do “Discurso” com a segunda da carta a Elisabeth demonstra que o elemento comum entre as duas é a firmeza da vontade, o combate à irresolução. Tratando-se na carta a Elisabeth de uma atitude de espírito posterior à aplicação do método na Metafísica e na Física, é lícito esperar que a vontade, contando agora com mais elementos de verdade, se ache em condições de lutar mais facilmente com a irresolução. E’ realmente o que se dá. Há agora, na ocasião em que Descartes escreve a carta, algumas idéias claras e distintas — conquistas do método — que esclarecem certos aspectos essenciais da conduta. Essas idéias são a distinção essencial entre as substâncias — alma e corpo — e principalmente a idéia da união substancial da alma e do corpo, na natureza humana, de que Descartes falara longamente à princesa em suas cartas anteriores, mais longamente do que em qualquer outro lugar de sua obra. Ora, essa união substancial, como vimos, resultava na conclusão de que a vida moral, desenrolando-se em grande parte no plano de idéias confusas, não pode alcançar, em regra, o plano das idéias claras e distintas. Assim, verifica-se que a diferença que existe entre o discurso e a carta, na 2a. máxima não é a que vai das “opiniões mais duvidosas” para as idéias claras e distintas; mas a que vai das “opiniões mais duvidosas” para “aquilo que a razão *aconselha* sem que suas paixões ou apetites a desviem”. No “Discurso” não se conhece nada ainda: não se chegou ao “cogito”, não se provou a existência de Deus, nem a sua veracidade, nem a existência das coisas do mundo exterior e do próprio do corpo. Na carta tudo isso já está ganho; mas com isso também se ganhou o conhecimento da união substancial, com a conseqüente noção de que as paixões da alma, que são as ações do corpo, só parcialmente podem ser entendidas pela inteligência e só indiretamente podem ser atingidas pelo esforço da vontade.

Nem se diga que a diferença entre o “Discurso” e a carta está no fato de nesta se pressupor justamente o esforço da inteligência no sentido

da busca das idéias claras e distintas, porque tal esforço existe também no momento do “Discurso”. Na verdade a aparente negação dêsse esforço foi uma das objeções que se fizeram a Descartes a propósito da 2a. máxima (19). Descartes declara que não quer ser obstinado (opiniâtre et obstiné), qualificativo que êle mereceria se tivesse dito *de modo absoluto* que é necessário ater-se às opiniões duvidosas, uma vez que a isso nos tenhamos resolvido. “Outre que je rapporte principalement cette règle (a 2a.) aux actions de la vie que ne souffrent aucun délai et que je ne m’en sers que par provision, avec le dessein de changer mes opinions, sitôt que j’en pourrais trouver de meilleures, et de ne perdre aucune occasion d’en chercher” (20).

Em suma, também aqui, a atitude moral que se expressa na segunda máxima da carta a Elisabeth é fundamentalmente a mesma que se encontra no “Discurso”. E’ sempre a virtude, como diz aliás expressamente Descartes no texto da carta: “C’est la fermeté de cette résolution que je crois devoir être prise pour la vertu. . .”

Entre a terceira máxima do “Discurso” e a terceira da carta a Elisabeth, o elemento comum é aquela idéia estoica de que a felicidade e o contentamento podem ser alcançados pelos sábios, isto é, os que se abstêm de desejar qualquer coisa que esteja fora do domínio do livre arbítrio e se limitam a querer aquilo que se acha dentro da jurisdição dêste. Ora, só os nossos próprios pensamentos estão inteiramente sujeitos ao nosso livre arbítrio. Que nos acostumemos, pois, a não desejar o que está fora do nosso alcance, segundo a carta a Elisabeth, ou que procuremos vencer-nos a nós mesmos em vez de querermos vencer a fortuna, e mudar nossos desejos em lugar de querer mudar a ordem do mundo, segundo o “Discurso”. São atitudes morais que se equivalem e expressam o mesmo pensamento que a máxima de Epiteto: “Não peças que as coisas aconteçam como tu desejas, mas deseja que as coisas aconteçam como elas acontecem e tu serás feliz” (21). A máxima do “Discurso” se conserva, pois, na máxima da carta a Elisabeth (22). A única diferença, segundo Gilson, entre uma e outra está em que esta, supondo constituída a ciência e a filosofia, permitirá que a razão possa “determiner a coup sùre ce que nous devons considerer comme dependant de nous et ne dependant pas de nous” (23). De pleno acôrdo,

(19) — “...la deuxième règle de sa morale semble être dangereuse, portant qu’il faut se tenir aux opinions qu’on a une fois déterminé de suivre, quand elles seraient les plus douteuses, tout de même qui si elles étaient les plus assurées: car si elles sont fausses ou mauvaises, plus on les suivra, plus on s’engagera dans l’erreur et dans le vice”. A. T. I, pg. 512, l. 8 — pg. 513 l. 6.

(20) — A. T. II pg. 35, l. 14-19. Ver todo o trecho desta carta que vai da pg. 34 l. 10 à pg. 36 l. 2. Ver também E. Gilson — “Discours”, pg. 245, comentário à l. 6 da pg. 25.

(21) — Epiteto. Manual. VIII. Apud E. Gilson, “Discours”, pg. 246.

(22) — E. Gilson, Discours, pg. 249: “Ainsi entendu, cette troisième maxime de la morale provisoire deviendra telle quelle, la troisième règle de la morale definitive”.

(23) — E. Gilson, Discours, pg. 249.

contanto que tenhamos em mente isto: a metafísica de Descartes veio mostrar exatamente que tudo o que se refere às paixões da alma, no plano da união substancial da alma e do corpo, principal plano da moral, só indiretamente se pode dominar pela razão. A idéia clara da metafísica que mais de perto se relaciona com a moral é esta: que a união da alma e do corpo é um plano de idéias confusas. As outras que Descartes menciona na carta de 15 de setembro, a Elisabeth, e que já tivemos ocasião de estudar (24), não diminuem a importância desta; a racionalidade possível da moral que E. Gilson chama de definitiva não vai além dos limites que lhe são traçados pela natureza humana.

Assim sendo, quer nos parecer que a ciência e a filosofia que se supõem constituídas ao tempo em que Descartes escreveu as cartas a Elisabeth não podem chegar a transformar o uso da máxima (25), ao passarmos do “Discurso” para a correspondência. O mais que se pode dizer é que, ao tempo da correspondência, Descartes já havia explicitado racionalmente, pela teoria das substâncias e pela noção de união substancial da alma e do corpo, a idéia de que a vida moral, em regra, é antes de tudo um esforço no sentido de agir de acôrdo *com os melhores juízos possíveis*, não por idéias absolutamente claras e distintas. Verifica-se, portanto, que não há entre as duas máximas, mesmo no que diz respeito ao uso da razão, uma diferença essencial; mas somente uma diferença de grau. Tanto numa como noutra se encontra a mesma atitude de espírito, isto é, o esforço de pensar o *melhor possível* e agir de acôrdo. Por outras palavras, sempre a virtude, no “Discurso” como na carta.

Eis, pois, estudado este processo no qual vemos que a moral da parte III do “Discurso”, de caráter provisório e pessoal, aparece nos “Princípios” ainda a título de moral provisória, mas já como necessidade para todos os que quisessem dedicar-se à Filosofia; e finalmente aparece na correspondência como uma moral de valor permanente. Isso indica sem dúvida que a Moral Provisória é mais que uma simples peça auxiliar da construção filosófica de Descartes, destinada a desaparecer logo que a construção estivesse pronta; ao contrário, vemos que com algumas modificações, ela vem a integrar-se no edifício.

A MORAL PROVISÓRIA E A MORAL SOCIAL

Descartes não aceita os preceitos da moral social sem um exame, o que coloca a sua Moral Provisória acima da moral tradicional. Não se trata, pois, de um simples conformismo, mas de um conformismo aceito pela razão não só por ter caráter provisório, mas por ser de algum modo retificado por ela, corrigido por ela na medida possível. Realmen-

(24) — Ver o capítulo sobre as “Concepções fundamentais da moral cartesiana”, pg. 89.

(25) — Cf. E. Gilson, “Discours”, pg. 249.

te Descartes declara a respeito das opiniões sociais que não vai aceitar *qualquer* delas, mas aquelas que são *mais moderadas*, por dois motivos de ordem racional e não de caráter interessado. O primeiro é que, sendo as mais moderadas, seriam também as mais distantes dos excessos possíveis; aceita-as, pois, porque há nelas maior probabilidade de errar menos. O segundo é que êstes seriam os princípios adotados pelos mais sensatos; ainda aqui não se trata somente de “vantagens práticas” (26) mas do fato de estar a verdade mais provavelmente com êstes que com outros. Em suma, a moral provisória supõe a existência de uma moral tradicional, à qual entretanto não adere incondicionalmente, pois que submete os preceitos que nela encontra a *uma escôlha que é orientada pela razão*, no sentido de que é não só a mais vantajosa, mas também a que mais se aproxima da verdade. A moral provisória é superior à moral tradicional sob vários aspectos. Em primeiro lugar, porque o homem que age somente de acôrdo com as normas da moral social ou tradicional, freqüentemente nem sequer toma consciência delas. Descartes, na 1a. máxima da Moral Provisória, ao afirmar que se dirigiria segundo as opiniões dos mais sensatos, declara que para saber quais elas eram, haveria de recorrer à observação do que os homens faziam, não ao que êles diziam. E eliminando a hipótese da hipocrisia (27), assinala a existência do “inconsciente social”, isto é, aqueles comportamentos e *pensamentos* que constituem em nós o resultado de processos educativos de cuja origem não chegamos sequer a tomar conhecimento, tendo-os como nascidos em nós ou como se fôssem a expressão de uma verdade universal. E Descartes estabelece esta diferença capital entre o pensamento consciente e o pensamento inconsciente: “a ação do pensamento pela qual se crê uma coisa é diferente daquela pela qual se conhece que se crê” — razão pela qual muitas vêzes a primeira existe sem a segunda.

Em segundo lugar, por ter consciência do caráter aleatório e irracional da moral social. E’ de suas viagens através do mundo que lhe vem o sentimento vivo disso. Em tôda a parte encontrara os costumes mais diversos e até mesmo os que considerava mais extravagantes aceitos como se tivessem fundamento na razão universal. Essa generalizada pretensão indica que de certo ela não se realiza em parte alguma. Se provisoriamente aceita os costumes de sua terra e de sua gente e não costumes chineses ou persas, ainda que êstes também tivessem a aceitação dos mais sensatos em seus respectivos países, isto vinha de que lhe parecia mai útil ajustar-se àquêles com quem tinha que viver.

Em terceiro lugar, porque a Moral Provisória se acompanha constantemente do propósito de reformar-se, de abandonar opiniões e juízos

(26) — Cf. E. Gilson, “Discours”, pg. 236

(27) — “...à cause qu'en la corruption de nos moeurs il y a peu de gens qui veullent être tout ce qu'ils croient”... “Discours”, A.T. VI, pg. 23, l. 18-19.

desde que se encontrassem outros melhores, e isso mesmo antes de se alcançar o plano em que se pudesse tratar dos assuntos morais segundo as regras da certeza. Descartes insiste, como já vimos, em dizer que a sua segunda máxima, a de permanecer resoluto em sua ação, mesmo quando não o pudesse ser em seus juízos, não significa obstinação em manter opiniões uma vez adotadas. Há sempre a porta aberta para aceitar o melhor que apareça. Ora, isso é a essência da virtude, não da virtude provisória, mas de toda a virtude que o homem pode alcançar, porque a virtude, êsse denominador comum da moral cartesiana, é a mesma vontade de procurar os melhores juízos e agir de acôrdo com êles, quer neste plano da Moral Provisória, quer no tratamento das paixões do homem, quer, finalmente, na mais alta moral que se possa constituir no plano das idéias claras e distintas.

E' oportuno, cremos, analisar aqui o chamado *conformismo de Descartes* em relação às normas da sociedade.

A primeira máxima da moral provisória — obedecer às leis e costumes de sua terra, conservar a religião em que foi educado, seguir as opiniões mais moderadas, das pessoas mais sensatas, pode parecer expressão de um conformismo banal, senão hipócrita. Encontramos no "Discurso" e nas cartas (28) outros textos que também parecem exprimir uma atitude conservadora. As sociedades, dizia Descartes, são grandes corpos difíceis de levantar, quando estão por terra, difíceis de segurar quando se acham abalados e a queda dêles não pode deixar de ser catastrófica. Por isso êle, que buscava uma ciência e uma moral racionais, pensava só poder alcançá-los por uma reforma do seu próprio espírito, nunca por uma reforma das instituições sociais (29). Não que êle fôsse pessimista em relação a estas; ao contrário, entendia que as imperfeições das sociedades são corrigidas ou suavizadas pelos usos, do mesmo modo que os caminhos que contornam as montanhas, à força de serem pisados se tornam cômodos e suaves. Querer, porém, operar nelas reformas profundas é como querer construir caminhos retos em regiões acidentadas, que obrigariam a escalar rochedos e a descer ao fundo dos precipícios. Descartes tinha o sentimento da fraqueza do indivíduo diante das forças sociais, principalmente da inércia social que torna "êsses grandes corpos" difficilmente penetráveis aos esforços que possam fazer os reformadores no sentido de guiá-los pelo caminho da prudência ou da razão, bem como dos riscos de implantar na sociedade uma desordem que seria muito mais prejudicial que os defeitos, mesmo grandes, das instituições tradicionais (30). Cria, porém, num ajustamento espontâneo dos interesses, num equilíbrio a que natural-

(28) — Ver a Elisabeth, carta de 15-9-1645, A. T. IV, 292 l. 30-294 l. 21.

(29) — Ver "Discours", A. T. VI, pg. 13, l. 20-26.

(30) — "Discours", A. T. VI, pg. 14, l. 27-30: "C'est pourquoi je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes, qui, n'étant appelées ni par leur naissance ni par leur fortune au manient des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire en idée, quelque nouvelle reformation".

mente tendem a fôrças sociais — posição caracteristicamente conformista e conservadora, sem dúvida. Sincera ou oportunista? Eis outro problema, em relação ao qual lembraremos apenas que, para justificar estas expressões de conformismo de Descartes, não seria necessário recorrer à idéia de que êle tinha interêsse em passar aos olhos das autoridades eclesiásticas e civis como um bom conservador. Montaigne e Charron, que não tinham os mesmos motivos de prudência que se atribuem a Descartes, expressaram-se de modo bastante semelhante ao deste filósofo (31). As convulsões políticas da época e as guerras de religião são suficientes para explicar esta atitude de prudência e comedido no que diz respeito à ação dos indivíduos sôbre as sociedades.

Eis o sentido em que se pode tomar o conformismo de Descartes. Contudo seria difícil admitir que um filósofo de tão largas vistas como reformador das ciências, e mais ainda, um filósofo que pretendia fundar uma ciência certa com o propósito de criar sôbre ela novos modos de vida para o homem, do ponto de vista da saúde, das condições do trabalho e das normas de conduta, não fôsse mais que um medíocre conservador. Sobretudo, impossível crer que Descartes não tivesse consciência de que uma reforma da filosofia e da ciência sôbre as quais haviam se assentado os fundamentos da ordem política da Idade Média, não acarretasse inevitavelmente, ainda que paulatinamente, uma grande reforma das instituições (32). Contudo, Descartes, que de um golpe quis abolir a tradição e a história e começar tudo de novo no que diz respeito à filosofia e à ciência tinha um vivo sentimento do valor dos processos da história no que diz respeito às instituições. Êle sabia que não era possível nem conveniente erradicá-las, querer substituí-las de improviso por outras, mesmo quando as instituições se acham envelhecidas e decadentes, e quando, para substituí-las, se imaginam outras criadas em moldes novos e racionais. Antes dos sociólogos modernos, êste filósofo do bem senso descobrira que há um hiato (33) entre as instituições e o pensamento. Eis porque se pode dizer que êle é, não um rebelado de nascimento, como quer M. Leroy (34), mas talvez um revolucionário a longo prazo, que semeia confiantemente as sementes de futuras instituições, ainda que de momento, faz sua profissão de obediência às leis e aos costumes. Assim como as normas de u'a moral provisória valem mais que a irresolução e a incoerência, apesar de duvidosas, as instituições tradicionais, ainda que imperfeitas, são preferíveis à desordem. De fato, é preciso notar que as instituições do tempo são aceitas por Descartes, mas dentro de u'a moral que é declarada provisória. Ora, entre o que é aceito por conformismo natural ou espontâ-

(31) — Ver E. Gilson. "Discours". pg. 173-174.

(32) — M. Leroy, "Descartes, le philosophie au masque". II vol. pg. 93, 94.

(33) — Ver F. Azevedo, "Princípios de Sociologia", pg. 94.

(34) — Ob. Cit. II, vol. pg. 81.

neo e o que é aceito por um conformismo provisório há algumas diferenças muito grandes.

Há, em primeiro lugar, como já vimos, a consciência do caráter aleatório das leis e dos costumes. Isso é patente na primeira máxima. Descartes se propõe seguir as leis e os costumes; mas verifica desde logo que não é fácil fazê-lo, porque existem dentro da sociedade maneiras diversas de interpretá-los e obedecer-lhes. Existem “opiniões” moderadas e opiniões exageradas ou excessivas. Demais há o fato, verificado por experiência própria em suas viagens, que as leis e costumes diferem de povo para povo, de modo que entre os chineses e persas pode havê-los tão razoáveis ou sensatos como entre os franceses.

Em consequência, é necessária a adoção de um *critério para fazer uma escolha* entre essas opiniões. Descartes inculca um método para isso, que não é ditado só pelo interesse prático ou pelo desejo de agradar as autoridades, mas pelo desejo de alcançar o que é mais provável e verossímil. Entre as diversas opiniões escolherá as mais sensatas; e entre as “igualmente acatadas, escolherá as mais moderadas”, tanto por serem as mais cômodas na prática e verossimilmente as melhores. . . . como também para desviar-me menos do verdadeiro caminho no caso de escolher um dos extremos, quando o outro devesse ser o escolhido (35). O critério é, pois, o de buscar o mais verossímil e o verossímil é a verdade possível em matéria de moral, não só provisória, mas quicá em tôda a moral, ao menos em grande parte dela.

Em suma, a Moral Provisória não é a expressão de um conformismo banal, mas sim de um conformismo constantemente retificado pela razão.

*

Tôdas essas considerações vêm no sentido de mostrar que a moral provisória contém elementos de racionalidade, os quais explicam como, em lugar de ser substituída, ela vem, certo, a ser *ultrapassada*, mas também de algum modo a ser incorporada à moral permanente do filósofo.

Donde tira essa moral provisória seus elementos de racionalidade, uma vez que Descartes mesmo a apresenta como uma elaboração anterior à aplicação do método?

a) No prefácio dos “Princípios” Descartes se refere aos “graus de sabedoria” que podia discriminar na “ciência que agora existe” (36), isto é, na ciência anterior à sua própria. Ora, mais adiante (37) êle acrescenta: “pendant qu'on n'a que les connaissances qui s'acquièrent par

(35) — Ver “Discours, A. T. VI, pg. 23, l. 24-32.

(36) — A. T. IX, pg. 5, l. 1-3: “en quoi consiste toute la science qu'on a maintenant et quels sont les degrés de sagesse auxquels on est parvenu”.

(37) — Prefácio dos “Princípios”. A. T. IX pg: 7, l. 10-13.

les quatre premiers degrés de sagesse, on ne doit pas douter des choses qui semblent vraies en ce qui regarde la conduite de la vie". Parece, pois, razoável pensar que se trata aqui de fundar a moral provisória sobre êsses quatro primeiros graus da ciência antiga. Tal é a opinião de P. Mesnard, que fazendo uma análise desses quatro graus, concluiu que Descartes se referia especialmente ao 4.º, isto é, a "leitura não de todos os livros, mas particularmente daqueles que foram escritos por pessoas capazes de dar-nos boas instruções" (38). E parece incontestável a presença de elementos de inspiração estoica na 2a. e 3a. máximas da Moral Provisória. Há, porém, uma observação a fazer a respeito. Descartes não teria querido limitar-se a "estilizar e condensar" as máximas dos moralistas antigos, pois que já no "Discurso", e antes do texto da Moral Provisória, êle critica a moral dos antigos, comparando-as a soberbos e magníficos palácios construídos sobre a areia (39). Mas o mais importante é que, aqui mesmo, no prefácio aos "Princípios", Descartes afirma que "tais normas não devem ser estimadas tão certas que não se possa mudar de opinião quando a isso se é levado pela *"evidência de alguma razão"* (40). Vê-se, pois, que não é sobre a autoridade dos antigos que se funda a Moral Provisória, mas sobre a atividade da razão.

b) Mais condicente com as intuições fundamentais de Descartes seria talvez ligar a Moral Provisória à idéia das "sementes de verdade" ou idéias inatas que dormem no espírito humano (41). O fato mesmo de a Moral Provisória ter vencido, em parte, a prova da reflexão metódica, de maneira que a encontramos, após esta reflexão, incorporada à moral permanente, corrobora essa explicação. A boa sorte dessas máximas vem de que elas surgiram na mente do filósofo do mesmo modo que a inspiração dos poetas, isto é, como faíscas que saltam de um seixo que se bate (42) e que lhes permite dizer coisas mais sábias (*graves sententiae*) do que as que se encontram nos escritos dos filósofos.

c) Já sugerimos que a expressão — "morale tirée de cette méthode" — que se encontra no resumo do "Discurso", apresentado ao início do mesmo, pode ter uma significação mais ampla do que aquela que lhe atribuem Levy-Bruhl e E. Gilson. E' claro, em primeiro lugar que as máximas da Moral Provisória são provisórias, não porque estejam a espera da *constituição* do método, visto que êste já existe, mas porque

(38) — Ver P. Mesnard. Ob. cit., pg. 58-60, onde se encontra esta afirmação: "Il est probable que Descartes s'est borné pour sa morale provisoire a recueillir les principes des Anciens, et à les styliser, à les condenser en quelques maximes".

(39) — "Eles elevam muito alto as virtúdes e as fazem parecer estimáveis acima de tôdas as coisas do mundo, mas não ensinam suficientemente a conhecê-las..." "Discours", A. T. VI pg. 8. A propósito de Sêneca, tomado como assunto de reflexões morais nas cartas a Elisabeth ver notas 54 e 72 do capítulo anterior.

(40) — Cf. o texto citado na nota 37. É, pois, errôneo julgar, como se fêz desde Huet, que a Moral Provisória é inteiramente de inspiração antiga, pois que êle a submete sempre ao veredito da própria razão. Cf. E. Gilson, pg. 81.

(41) — P. Mesnard. Ob. Cit., pg. 57.

(42) — Cf. "Cogitationes Privatae" A. T. X, 217.

é necessário esperar pela *aplicação* do método, donde sairão as ciências que servirão de fundamento à moral definitiva. Pode, pois, dar-se o caso que, estando já o método estabelecido, se possam aplicar alguns de seus aspectos fundamentais à constituição da Moral Provisória. Ou ao menos que a atitude de espírito que é o fundamento do método se encontre também à base da Moral Provisória.

De fato as regras do método não são uma receita (43) que uma vez aprendida nos habilita à busca da verdade. Não são as regras que constituem o método, mas o método é uma correta aplicação da inteligência. Esta aplicação da inteligência se resume em duas coisas: 1) a busca das idéias claras e distintas como ponto de partida; 2) a dedução de outras idéias claras e distintas a partir das que já se encontraram (44). E tanto para a primeira como para a segunda dessas operações é necessário que a inteligência seja dirigida pela vontade, como vimos. A ação da vontade, por sua vez, apresenta um aspecto negativo e um aspecto positivo. O aspecto negativo consiste em *não receber como verdadeiro* senão aquilo que seja evidente. Vê-se, pois, que a verificação da não evidência de uma idéia qualquer é também o resultado da aplicação do método. E' nisso que consiste o evitar a *precipitação* e a *prevenção*. A busca das idéias claras e distintas que possam ser o início ou o ponto de partida de séries dedutivas é, pois, principalmente o resultado dessa atitude negativa da vontade, de não aceitar, de não receber nada enquanto a inteligência não depara com alguma idéia que seja realmente irrecusável pela sua clareza e distinção. Enquanto isso, a suspensão do juízo. Só depois da descoberta de idéias claras e distintas, o aspecto positivo que consiste em juízos feitos com elementos verdadeiros. Ora, podemos dizer que a Moral Provisória, se beneficia, sem dúvida, do primeiro desses dois aspectos do método. O fato mesmo de ela ser *provisória* implica a consciência de que nenhuma das suas afirmações ou juízos está sendo tomado como *verdadeiro*. Por êsse motivo também verifica-se que a moral provisória evita a precipitação e a prevenção. Encontra-se nela, portanto, o mesmo esforço da vontade no sentido de afastar o que não é absolutamente certo. Encontra-se igualmente a suspensão do juízo definitivo. E' verdade que existe também a aceitação de juízos provisórios que são exatamente os que parecem orientar a Moral Provisória em uma direção completamente diversa da científica. O seu caráter provisório, porém, que os condena em relação à ciência, os salva de certo modo para a inteligência, pois que pressupõe, como Descartes afirmou tantas vèzes, o propósito de buscar sempre outros melhores, substituindo-os sempre por êstes.

Há ainda um outro ponto de vista que deve ser considerado a propósito da racionalidade da Moral Provisória. E' que Descartes distin-

(43) — Cf. E. Gilson, "Discours", pg. 207, in fine.

(44) — Cf. "Regulae", n.º III, A.T. pg. 368. Pleiade pg. 11.

guiu nos juízos a matéria a que os mesmos se referem e a razão formal das nossas afirmações. Só na forma é necessário encontrar-se a clareza e a distinção que são condições do juízo verdadeiro. Quanto à matéria, pode haver matéria confusa ou obscura sobre a qual possamos fazer juízos claros e distintos. Tal é a idéia da união da alma e do corpo confusa de sua natureza e mesmo impensável do ponto de vista cartesiano. Contudo Descartes não hesita em dizer que nosso conhecimento da união é muito claro em consequência de sua origem experimental (45). Mesmo a noção de obscuridade pode ser matéria de um juízo claro e distinto, quando digo, por exemplo, “que a obscuridade deve ser tirada de nossos pensamentos para podermos dar-lhes nosso consentimento sem nenhum perigo de errar” (46). Ora, parece-nos que não somente esta maneira de pensar é aplicável à Moral Provisória de Descartes, mas que de fato êle a aplica aqui. Em relação à conduta da vida as idéias não podiam, por enquanto, deixar de ser obscuras e confusas. Isso não impediria, porém, que sobre essa matéria se pudessem fazer alguns juízos certos, isto é, claros e distintos. Descartes mesmo o afirma. Na primeira máxima, em referência a aceitação das opiniões dos mais sensatos êle diz: “Car, commençant dès lors à ne compter pour rien les miennes propres, à cause que je les voulais remettre toutes à l’examen, j’étais assuré de ne pouvoir mieux que de suivre celles des mieux sensés” (47). E na segunda máxima, talvez mais claramente ainda: “C’est une vérité très certaine que lorsqu’il n’est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables” (48).

Em suma a Moral Provisória não é irracional, ao contrário, resulta de uma aplicação da inteligência ao problema da conduta, tal como êle se apresenta antes da constituição da ciência. Aplicação que não é metódica no mesmo sentido em que a expressão se emprega com respeito à ciência, sem dúvida; mas que se pode dizer derivada da mesma atitude de espírito que ditou as regras do método. Nela se encontra o mesmo esforço de vontade que constitui o fundamento do método. E’ neste sentido que se pode entender, talvez melhor, o que significa a expressão do resumo — uma moral que é tirada do método. E a discriminação entre os problemas que devem de início ser perfeitamente determinados

(45) — J. Laporte. “Le rationalisme de Descartes”, pg. 249-251. Laporte argumenta no sentido de provar mesmo que a idéia da união confusa quanto à matéria, pode dizer-se não só clara, como afirma Descartes, mas até mesmo distinta. Ver também “Entretien avec Burman”. A. T. V, pg. 163. A Elisabeth, 28-6-46. A. T., III, pg. 693, 1. 22-26.

(46) — Ver “Resposta às 2as. objeções, A. T. IX, pg. 115.

(47) — “Discours”, A. T. VI, pg. 23, 1. 7-11. No seu comentário a esta passagem, E Gilson cita o texto latino correspondente, sublinhando a palavra “facere” (nihil melior me facere posse) como a dizer talvez que a necessidade ou certeza expressa pelo texto francês é de ordem prática, tão somente. Parece-nos, porém, que o “posse” latino exprime mais do que isso, a saber, não é possível fazer melhor por um motivo de ordem racional, que é que a escolha das opiniões médias tem mais probabilidade de afastar-se menos da verdade, Cf. E. Gilson, “Discours”, pg. 237, comentário à 1. 10).

(48) — “Discours”, A. T. VI, pg. 25, 1. 4-6.

(os científicos), e os que não o podem ser (os da conduta), primeiro esforço da vontade, é já sem dúvida uma aplicação do método (49). Dêsse ponto de vista o tratamento das questões de moral na parte III do “Discurso”, antes da parte que trataria da aplicação do método às questões científicas, é perfeitamente lógico. A parte III é o tratamento provisório das questões provisoriamente indeterminadas. As necessidades práticas da conduta e a urgência dos seus problemas não eliminam a atividade da mente, ao contrário exigem que ela se exerça em condições talvez mais delicadas do que as que se encontram na solução dos problemas científicos, pois que em relação a estes há o emprêgo de um critério preciso para a aceitação ou não aceitação das idéias, o da clareza e distinção, que permite discriminar com relativa facilidade o verdadeiro e o falso. A moral provisória, porém, exige do espírito o esforço constante de procurar o *melhor*, sem que lhe ofereça, a êle, um critério certo. Resulta que a vontade e a inteligência tem de estar aqui ao menos tão alertas quanto na busca da ciência. A moral provisória liberta o espírito para que êste possa entregar-se à busca da ciência não pelo fato de o *fixar* provisoriamente nalgumas máximas de conduta, mas pelo fato de dar-lhe um ponto de vista intelectualmente certo para julgar o melhor possível do que é ainda incerto. Essas máximas exigem o exame das opiniões, para verificar quais as mais moderadas; a observação da conduta dos homens, para saber quais as mais sensatas; a recusa dos excessos, não por mediocridade, mas por amor da liberdade de espírito; a firmeza e resolução da vontade, para evitar a irresolução, a flutuação caprichosa ou incoerente entre as opiniões; o esforço para vencer-se a si mesmo e para mudar seus desejos, em vez do desejo de mudar a ordem do mundo: tudo isso fala de tensão da vontade e de alerta da inteligência, que de modo algum permitem considerar que a moral provisória é um lugar de *repouso* do espírito. Mais uma vez, ela satisfaz o espírito porque lhe dá a certeza de exercer o mais seguramente que lhe é possível, nas circunstâncias, o imperativo de sua liberdade. A Moral Provisória é, em suma, uma forma da virtude, tal como a definimos anteriormente.

O estudo da Moral Provisória no “Discurso” na verdade não se faz em relação ao método científico, mas em relação ao exercício da liberdade: é esta mesmo que determina os diversos planos de atividade intelectual. O plano das idéias claras e distintas, “o mais alto grau da liberdade”, para a ciência que se procura constituir; o plano dos melhores juízos possíveis, no que respeita à conduta. A moral, inclusive a Moral Provisória, é, como a ciência, um produto da liberdade do espírito, quer dizer, da força da vontade sobre a inteligência. O esforço da vontade na orientação do entendimento é o denominador comum de todo o sis-

(49) — Ver “Regulae”, sobre problemas determinados e não determinados. Regra XIII, A.T. X, pg. 434, l. 25 — pg. 435, l. 10 | Pleiade, pg. 61.

tema. Nós o encontramos no método e na Moral Provisória; na constituição da ciência e na busca da moral permanente. Não há diferença essencial entre nenhuma destas coisas, dêsse ponto de vista.

No que diz respeito à Moral Provisória, êste esforço que faz dela uma conquista da vontade e da liberdade, como dissemos, é onipresente. Nós o encontramos desde a introdução do assunto, com o combate a irresolução, até a última das suas máximas.

Vejamos.

Ao comêço da parte III do “Discurso”, Descartes apresenta duas razões pelas quais se tornava necessária uma moral provisória: uma é a de gozar da maior felicidade possível nas circunstâncias, isto é, antes mesmo de êle ter determinado no que consistia, não a felicidade vulgar, mas aquela beatitude — felicidade do filósofo — que se coloca em um plano superior ao das casualidades da vida. A outra, aliás a primeira apresentada, era a necessidade de escapar à *irresolução*: “ainsi, afin que je ne demeurasse *point irrésolu en mes actions*, pendant que la raison m’obligerait de l’être en mes jugements...”

Assim, pois, é principalmente contra a *irresolução* que se institui a Moral Provisória. E poderemos compreender esta na medida em que pudermos determinar o sentido e a importância que tem para Descartes o combate à irresolução. Ora, há um motivo de ordem transitória ou circunstancial para Descartes introduzir no preâmbulo da Moral Provisória êste tema da irresolução. Êle o aponta em um texto que é justamente um comentário da Moral Provisória: é o temor de que a sua dúvida metódica e universal pudesse produzir uma “grande irresolução e um grande desregramento de costumes” (50). Mais um exemplo, portanto, daquela costumeira prudência cartesiana que evita, sempre que possível, qualquer elemento de desequilíbrio para a mente do leitor vulgar, e qualquer reação da parte das autoridades constituídas. A Moral Provisória seria o antídoto para êsses males possíveis. Mas não se pode dizer, por isso, que Descartes considerava a irresolução apenas como um perigo ocasional, decorrente dos possíveis efeitos da dúvida metódica sobre as mentes que não estivessem suficientemente afeitas aos processos filosóficos. Não, porque encontramos a irresolução apontada também em outros textos importantes como uma situação psicológica e moral indesejável e mesmo insuportável (51). Assim, na carta a Elisabeth de 15 de setembro de 1645 (52) a irresolução é apontada como

(50) — A. T. II pg. 35” Au reste j’ai été obligé de parler de cette resolution et fermeté touchant les actions tant à cause qu’elle est nécessaire pour le repos de la conscience, que pour empêcher qu’on ne me blâmât de ce que je n’avais écrit, que pour éviter la prevention il faut une fois en sa vie se defaire de toutes les opinions qu’on a reçus auparavant en sa créance; car apparemment on m’eut objeté que ce doute si universel peut produire une grande irresolution et un grand dérèglement dans les moeurs”.

(51) — O texto latino que corresponde ao texto do “Discurso” que fala da irresolução (pg. 22, l. 24) é: “Sic ne dubius et anxius haerere circa ea quae mihi agenda. A. T. VI, pg. 552

(52) — A. T. IV pg. 295 l. 11-21.

a única fonte ou origem dos remorsos e arrependimentos (53). No “Tratado das Paixões” Descartes coloca a irresolução entre as paixões *particulares*, o que não significa que ela é de somenos importância, mas que é uma forma ou espécie de paixão ligada a alguma das paixões fundamentais; no caso, a irresolução é uma espécie de temor, paixão que por sua vez se relaciona com o desejo (54). Descartes diz da irresolução que ela pode ser de utilidade até certo ponto, quando nos proporciona tempo para deliberar; *mas é muito má* quando se prolonga demasiadamente, sendo também prova da *fraqueza do entendimento* pois que é o fato de a vontade não ter diante de si senão idéias confusas que produz a irresolução.

Para mostrar a importância que tinha para Descartes a irresolução, notemos ainda aqui o fato de ter êle colocado entre as máximas da Moral Provisória uma que era exatamente destinada a eliminar esta paixão: “Une seconde maxime était d’être *le plus ferme et le plus résolu* en mes actions, que je pourrais...” (55). Esta máxima é aliás uma das que foram mantidas na moral permanente da correspondência. Entre as três coisas que deve observar aquêle que deseja alcançar um perfeito contentamento, Descartes coloca a “*firme e constante resolução* de executar tudo o que a razão lhe aconselha sem que suas paixões ou apetites o afastem disso”. E ajunta: “E’ a firmeza dessa resolução que eu creio dever ser tida por virtude, bem que não conheço ninguém que assim o tenha explicado...” (56). Pelo que Descartes diz da necessidade de resolução e firmeza da vontade podemos avaliar a sua atitude a respeito da irresolução. Neste último texto êle apresenta a resolução como equivalente da própria virtude. Donde se concluirá que o antônimo ou o oposto da virtude para Descartes não é um conceito abstrato de maldade ou perversidade, mas muito simplesmente a irresolução. Nesta reside a completa ausência da virtude, porque esta, como já vimos é essencialmente o esforço de bem julgar e de bem agir à luz dos melhores juízos. A virtude é o exercício da liberdade; ora, a irresolução é o colapso da vontade diante da vida; é a incapacidade de ação que provém de incapacidade de escôlha, quando esta tem de fazer-se entre “diversas coisas cuja bondade parece igual” (57) isto é, exatamente, quando a vontade se encontra diante daquela situação de indiferença que constitui o mais baixo grau de liberdade. A irresolução é para Descartes o domínio do capricho, da anarquia, da desordem e da angústia. E’ imoralidade essencial, porque vem da completa ausência da vontade. O horror à irresolução em Descartes vai até o ponto de afirmar que a liberdade ou a vontade deve afirmar-se como vontade, mesmo quando

(53) — Ver também o “Tratado das Paixões”, III parte, art. 170, A.T. XI, pg. 459.

(54) — T.P. III, art. 165, A.T. XI, pg. 456.

(55) — Discours, A.T. VI, pg. 24, l. 18.

(56) — A Elisabeth, 4-8-1645. A. T. IV, pg. 265, l. 19-21.

(57) — T. Paixões, III, art. 170, A.T. XI pg. 459.

lhe falta o elemento intelectual que é o seu normal ponto de apóio. Mesmo sendo as idéias tão confusas que entre elas não se possa estabelecer graus de maior ou menor probabilidade, ainda assim a vontade deve livrar-se da irresolução, escolhendo uma arbitrariamente e considerando-a como certa no que respeita à prática. Ainda isto é racional, porque a ação poderá talvez trazer elementos intelectuais novos que permitam julgar de sua maior ou menor probabilidade em relação a outros; e porque é mais racional agir seguindo um rumo hipotético, quando não se pode determinar ao menos a sua maior probabilidade, do que permanecer numa irresolução que é fatal, visto que é a renúncia àquilo que caracteriza essencialmente o homem, a sua liberdade. Será porventura êsse o sentido da expressão difícil de se compreender que se encontra ao fim dos comentários à segunda máxima da Moral Provisória: “et même qu’encore nous ne remarquions point davantage de probabilités aux unes qu’aux autres, nous devons néamoins nous déterminer à quelques unes, et les considerer après, non plus comme douteuses, en tant qu’elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle” (58). O texto latino “quia nempe ratio propter quam illam elegimus vera et certa est” (59) parece realmente indicar que, não havendo razões pelas quais possamos considerar mais provável uma que as outras, a necessidade de uma escôlha já é uma razão verdadeira para escolher. (Conferir a comparação do indivíduo perdido na floresta que vem antes).

*

E’ significativo na primeira máxima o cuidado de ressaltar a liberdade de tôda diminuição ou limitação: entre os excessos de que êle deseja fugir a fim de evitar a possibilidade de erros maiores, Descartes menciona particularmente tôdas as promessas pelas quais se tira alguma coisa da liberdade (60). E a razão que êle apresenta para isso é a de sempre, isto é, que a liberdade é a condição de todo o progresso intelectual. “Eu me prometia, continua êle, aperfeiçoar cada vez mais os meus juízos e não torná-los piores; teria pensado cometer uma grande falta contra o bom senso (61), se, por ter aprovado, em dado momento (alors) alguma coisa, eu me sentisse obrigado a tomá-la por boa depois, quando ela tivesse talvez deixado de o ser, ou quando eu tivesse cessado de julgá-la tal”. E’, pois, difícil deixar de perceber que Descartes, nesta primeira máxima, exatamente aquela em que mais aparece o

(58) — Discurso, A. T. VI pg. 25 l. 6-13.

(59) — A. T. VI, pg. 354.

(60) — “. . . je mettrais entre les excés toutes les promesses par lesquelles on retranche quelque chose de sa liberté”. “Discours”, A. T. VI, 24, l. 1-3.

(61) — “Bom senso” no sentido cartesiano, isto é, a razão, a inteligência. Ver E. Gilson, “Discours”; pg. 81.

seu suposto conformismo social, mantém por inteiro a atitude de espírito que se encontra em todos os aspectos fundamentais de sua obra, a saber, a tensão da vontade, o domínio da inteligência pela vontade, condição necessária à busca da verdade ou, ao menos, à busca dos melhores juízos.

Já estudamos, a propósito da irresolução, a segunda máxima da Moral Provisória. Não é necessário acrescentar nada para mostrar que ela é também uma forte expressão dessa mesma liberdade de espírito que é a construtora de toda a ciência e de toda a moral.

Do mesmo modo, a terceira máxima fala por si. Ela diz respeito não à ação da vontade em relação às opiniões, mas à ação da vontade em relação a nossos desejos e paixões. E' necessário vencer antes a estes do que pretender mudar a ordem do mundo ou os acasos da fortuna. Mas é sempre a tensão da vontade, a exaltação do homem pelo uso da liberdade, mesmo quando esta não encontra como ponto de apoio senão poucos elementos intelectuais.

Em suma, deparamos aqui, mais uma vez, com a preponderância da vontade e da liberdade no pensamento de Descartes. O tema fundamental do sistema é o da liberdade, do qual as variações em tom maior constituem a ciência e as variações em tom menor, a moral. O "Discurso do Método" é uma realização da liberdade para a criação e para a fundamentação de u'a moral certa, se o método a demonstrar possível; a Moral Provisória não é um banal compromisso com a ordem social, é também uma criação da liberdade. Neste plano das idéias confusas a sua racionalidade se salva pela vontade de procurar ou melhores juízos.

O TRATADO DAS PAIXÕES DA ALMA

I PARTE

O "Tratado das Paixões da Alma" é a última obra de importância de Descartes. Versando assunto moral, poderíamos considerar que é o coroamento de todo aquêlo esforço que êle anuncia desde o início de sua carreira, no sentido de buscar o conhecimento de tudo o que fôsse útil à vida (1). Assim, diz-se que o "Tratado" é a chave de abóbada de todo o edifício. Sem dúvida é o escrito de Descartes mais elaborado sôbre assunto moral. Temos para nós, porém, que não é o mais importante de todos, pois que é apenas uma aplicação de elementos que se acham em outros escritos, e especialmente na correspondência. Nesta e na metafísica é que se encontram os princípios, os fundamentos, sem os quais não poderíamos compreender o "Tratado". Em relação às elaborações da metafísica e da correspondência, o "Tratado" está mais ou menos na mesma posição da "Dióptrica", dos "Meteoros" e da "Geometria" em relação ao "Discurso do Método".

E' fácil de ver que o fundamento metafísico do "Tratado" se encontra na teoria cartesiana das substâncias. Na distinção da substância pensante e da substância extensa em primeiro lugar. Contudo é de fundamental importância notar que essa distinção essencial da metafísica, base de tôda a física cartesiana, é apresentada desde o início do "Tratado" apenas para introduzir a concepção da união substancial da alma e do corpo, que, definindo aquilo que Descartes chama de "natureza humana", virá a estabelecer, quase por completo, os limites da moral do filósofo. O "Tratado das Paixões", veremos, versa quase exclusivamente os problemas morais que se referem ao complexo substancial corpo e alma, havendo apenas alusões ao plano moral das paixões da alma que têm por origem a própria alma.

Esta metafísica da união do corpo e da alma, como já vimos, se encontra principalmente na correspondência, e sobretudo nalgumas das cartas a Elisabeth. E' também na correspondência que se apresentam as mais claras elaborações do filósofo a respeito da "sagesse" e da virtude. Pretendemos mostrar que o "Tratado" se explica exatamente por estas duas concepções: a da união da alma e do corpo e a da virtude.

(1) — "Discours", A. T. VI, pg. 10, I. 9-10.

A união é um plano em que, por sua natureza, não há lugar para as idéias claras e distintas, a não ser aquelas que nos levam a perceber que se trata de um plano de idéias confusas. Nem por isso se exclui dos problemas morais relacionados com ela — que são os mais numerosos e os únicos de quase todos os homens — o esforço da inteligência. Daí a presença da virtude como a concepção moral fundamental do “Tratado”. Porque a virtude é a firme e constante resolução de “bien juger pour bien faire et de juger le mieux qu’on puisse pour faire aussi de son mieux, c’est à dire, pour acquérir toutes les vertus”... (2). Ou para citar desde já um texto do “Tratado”: “Et afin que notre âme ait aussi de quoi être contente, elle n’a besoin que de suivre exactement la vertu. Car quiconque a vécu en telle sorte que sa conscience ne lui peut reprocher qu’il ait jamais manqué à faire toutes les choses qu’il a jugé les meilleures (c’est ce que je nomme ici suivre la vertu) il reçoit une satisfaction...” (3).

Certos textos de Descartes, tomados separadamente, têm levado alguns autores a uma interpretação do “Tratado” não só incompleta mas que não põe em evidência seus aspectos mais importantes.

O primeiro desses textos que queremos mencionar é o que se encontra na parte VI do “Discurso”, referente à medicina: “...car même l’esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps, que s’il est possible de trouver quelque moyen qui rend communément les hommes plus sages et plus habiles... je crois que c’est dans la médecine qu’on doit les chercher”. (4). E da sua disposição para entregar-se a esse gênero de trabalho Descartes fala logo a seguir: “Or, ayant dessein d’employer toute ma vie a la recherche d’une science si nécessaire et ayant rencontré un chemin qu’il me semble tel qu’on doit enfailliblement la trouver...” (5). Nada de admirar, pois, que haja autores para os quais este objetivo de constituir uma ciência médica capaz de curar os males do corpo e do espírito pareça o objetivo máximo de Descartes, e para os quais, sendo isso assim, o “Tratado das Paixões” não seja senão uma aplicação da medicina à moral (6). Assim E. Gilson, comentando o texto citado em primeiro lugar diz: “On peut considérer le *Traité des Passions* comme le meilleur commentaire de ce passage; Descartes y montre, en effet comment on parvient à connaître les passions à partir de la distinction de l’âme et du corps, a en assigner les véritables causes physiologiques, à les dénombrer, à les classer, jusqu’à ce que l’on déduise enfin de leur connaissance un remède général contre les passions” (7). Para E. Gilson, pois, o “Tratado” re-

(2) — “Discours” A.T. VI, pg. 28, l. 9-11.

(3) — T.P. art. 148. A.T. XI, pg. 442, l. 10-14.

(4) — “Discours”, A.T. VI, pg. 62, l. 15-20.

(5) — “Discours”, A.T. VI pg. 62-63.

(6) — Cf. *Dreyfus - Le Foyer*, “Les conceptions médicales de Descartes”. *Rev. de Méta-physique et de Morale*, 1937- pg. 239.

(7) — E. Gilson, “Discours”, pg. 447.

sulta do esforço feito por Descartes no sentido de procurar na medicina remédio para as paixões. Esse esforço, segundo o mesmo comentador, se fundaria na *distinção* entre a alma e o corpo. E' certo que o mesmo comentador se refere logo em seguida ao fato que Descartes não "desconhece a ação inversa da alma sobre o corpo". Isso contudo não lhe parece ser matéria atinente ao "Tratado", mas somente às cartas a Elisabeth, únicas que cita. De qualquer modo, essa ação da alma sobre o corpo também tem por ponto de partida, sem dúvida, a *distinção* da alma e do corpo.

Parece-nos contestável essa opinião do grande comentador. Não insistiremos, no momento, sobre o fato de que o "Tratado" se funda não na *distinção*, mas na *união* da alma e do corpo, porque esse é um dos aspectos principais desta parte do nosso trabalho, a ser desenvolvido mais adiante. Mas queremos desde logo contestar que o "Tratado das Paixões" seja uma simples aplicação da medicina à solução dos problemas morais.

Não se trata em parte alguma do "Tratado" de curar o corpo em benefício da alma, mas trata-se de saber de que modo, pelo conhecimento da união que há entre a alma e o corpo, se podem governar as paixões da alma que têm a sua origem no corpo. No "Tratado" não há patologia nem terapêutica: há tão somente a interação normal que produz paixões, todas elas úteis ao equilíbrio do homem, fenômenos naturais no complexo humano de corpo e alma. Descartes tem em mente, é certo, a possibilidade de as paixões se tornarem excessivas ou deficientes, produzindo desse modo males ao homem; mas ele não encara, nessa obra, os excessos ou deficiências que são patológicos: encara aqueles que são produzidos pelo temperamento ou pelas circunstâncias. Esses excessos são possíveis normalmente em consequência da união (8). A expressão que Descartes usa: *remédios contra as paixões* deve, pois, ser entendida à luz desses textos; trata-se da busca do equilíbrio moral pelo domínio das paixões, mas uma busca que vem das condições naturais do homem, do fato de ser um corpo unido a uma alma e não de condições patológicas.

Poderíamos, contudo, pensar que, não sendo a medicina somente curativa, mas também preventiva, dar-se-ia o caso de ser o "Tratado" uma espécie de manual de higiene ou de medicina preventiva; é possível que de algum modo tal expressão lhe seja aplicável. Nunca porém no sentido do texto do "Discurso" acima mencionado. Repetimos, em parte alguma do "Tratado" se encontra a idéia de tornar os homens mais sábios moralmente, agindo sobre os órgãos do corpo, e nem mesmo

(8) — Cf. o texto do art. 141 do T.P. (A.T. XI, pg. 443) em que Descartes declara não poderia haver excesso no amor e na alegria, se a alma existisse separada do corpo. Cf. também o art. 211, em que se fala de como "corriger les défauts de son naturel" (A.T. XI, pg. 486, l. 6). Todo esse artigo pressupõe o indivíduo normal.

sôbre o seu temperamento: o que de fato se encontra, em conjunto com os textos que nos apresentam o conhecimento que é possível do complexo corpo-alma, é uma série de textos em que se fala da ação da alma ou da vontade no sentido de reger as paixões e com isso contribuir para o bem-estar do corpo. Se há, pois, no "Tratado" alguma medicina preventiva ou alguma terapêutica é uma psicoterapia, isto é, uma busca do bem-estar do corpo e mesmo a cura de alguns males do corpo (9) pela ação da alma (10).

Como explicar, porém, essa transposição do ponto de vista de Descartes ao publicar em 1637 o "Discurso", tão cheio de esperanças fundadas no progresso da medicina, para o ponto de vista de 1649, data em que publicou o "Tratado"?

Já mencionamos em outro lugar os textos em que Descartes se confessa desapontado em relação aos seus próprios esforços no campo da medicina. Um estudo mais aprofundado da evolução do seu pensamento nesse terreno explicará claramente sua posição no "Tratado."

Na verdade as aspirações de Descartes expressas na parte VI do "Discurso" não podiam levá-lo desde logo à busca de uma terapêutica. Sem querer fazer injustiça à medicina do seu tempo, êle tem uma perfeita consciência de suas limitações (11). Em consequência, todos os seus esforços têm de ser realizados na parte propedêutica da medicina, a saber, na Anatomia e na Fisiologia. Era essa a atitude normal e justa no século XVII. A velha medicina de Hipócrates e Galeno, (na qual se encontravam algumas excelentes práticas, por exemplo, a notável habilidade da Escola de Cos no diagnóstico, uma terapêutica nada desprezível (12) e mesmo algumas intuições de gênio como a de que a febre era uma defesa orgânica (13), se fundava em uma anatomia muito deficiente (14), em uma fisiologia primitiva que, não podendo ser descritiva do funcionamento dos órgãos do corpo, cuja construção desconhecia, substituía isso pela idéia de que tôda a atividade vital se explicava pela combinação de elementos líquidos, os "humores" (15).

Ao tempo de Descartes era exatamente no campo da anatomia e da fisiologia que se vinham fazendo os maiores esforços. Quanto à primeira, já desde o século anterior se assinalavam progressos importan-

(9) — A Elisabeth. Julho de 1647, A.T. V, pg. 65 l. 5 — pg. 66, l. 4.

(10) — "Tandis que le Discours de la Méthode fonde la morale sur la médecine, les lettres à la Princesse Elisabeth et le Traité des Passions non seulement dégagent la liberté morale de toute empire organique, mais encore déduisent d'une attitude morale la cure des maux physiques" Dreyfus-le-Foyer, ob. cit., pg. 260.

(11) — "Il est vrai que celle (a medicina) qui est maintenant en usage, contient peu de choses dont l'utilité soit si remarquable ... il n'y a personne même de ceux qui en font profession, qui n'avoue que tout ce qu'on y sait n'est presque rien, à comparaison de ce qui reste à y savoir..." Discurso, A.T. VI, pg. 62, l. 20-26.

(12) — Dreyfus-le-Foyer, ob. cit., pg. 238.

(13) — Dreyfus-le-Foyer, ob. cit., pg. 254.

(14) — Dreyfus-le-Foyer, ob. cit., pg. 238.

(15) — Dreyfus-le-Foyer, Ob. Cit. pg. 239.

tes, realizados por Leonardo da Vinci, Ambrósio Paré, Eustáquio, Vesale, e muitos outros, descobridores de até então desconhecidas estruturas do corpo humano. Quanto à fisiologia, ela se modifica também profundamente em consequência de duas razões: a) Primeiramente, o progresso da própria anatomia, eliminando erros que com ela se tornaram patentes, e apresentando fundamento mais adequado a novas idéias sôbre a fisiologia, como por exemplo a respeito da circulação do sangue. b) Em segundo lugar, as novas idéias físicas e cosmológicas, tendentes a substituir a física aristotélica, que explicava a universalidade dos fenômenos pela combinação dos quatro elementos e das quatro qualidades a êles correspondentes — o quente, o frio, o sêco e o úmido. Ora, a fisiologia humoral já mencionada, do sangue, da bile, do fleugma e da atrabile, que correspondia exatamente a essa física (16), com ela começou também a declinar. Descartes tem desde 1630 já bem arquitetada a sua Física fundada exclusivamente na extensão, ou matéria, e no movimento de suas partes, que elimina também tôdas as concepções de caráter animista correntes na física e na fisiologia aristotélicas. Nada de alma nutritiva ou vegetativa, nem de “faculdade pulsífica”, nem de “faculdades situadas em cada parte do corpo que escolheriam e atrairiam as partes do alimento que lhe são próprias” (17). A fisiologia de Descartes é tôda ela mecânica: “consiste essencialmente em um sistema térmico, com um foco de calor — o coração; um misturador — o fígado; um aparêlho de condensação — os pulmões. O sangue espêss, saído do “chylo”, vindo do tubo digestivo através do fígado e chegando ao coração pela veia cava, é aí distilado pelo calor cardíaco. Essa distilação tem por consequência um aumento da tensão dos vapores ventriculares e, por um contra choque, a dilatação cardíaca. E’ essa dilatação que projeta os vapores sanguíneos do ventrículo direito para o pulmão e o sangue líquido, vindo do pulmão, do ventrículo esquerdo para a grande circulação” (18).

Em suma, Descartes, ainda quando parte de elementos da biologia tradicional, afasta-se logo dêles, reinterpreta-os à luz de sua Física. “Sua tarefa consiste em decompor o universo *orgânico* para aí encontrar um universo *mecânico*” (19).

(16) — *Dreyfus-le-Foyer*, Ob. Cit. pg. 289.

(17) — *Dreyfus-le-Foyer*, Ob. Cit. pg. 244.

(17) — *Dreyfus-le-Foyer*, Ob. Cit. pg. 244. Citação A.T. XI. 250. Este mesmo autor assinala, contudo, que o amadurecimento das idéias de Descartes sôbre a fisiologia foi lento, o que se pode ver pelo exame da “*Generatio Animalium*”, “conjunto de notas tomadas entre 1641 e 1648, e o “*Traité de la Description du Corps Humain*”, de 1648. Conferir o que diz o mesmo autor à pg. 244: “Ainsi, malgré un point de départ pris dans les conceptions galéniques, s’accuse, en vertu d’une réduction progressive au même dénominateur, en vertu de l’élimination croissante du qualitatif, sur le domaine même des éléments constitutifs de l’organisme, la réaction cartésienne contre la lettre, et dans une certaine mesure, contre l’esprit des indications scholastiques”.

(18) — *Dreyfus-le-Foyer*. ob. cit., pg. 244, 245. Ver em seguida a continuação interessante do resumo da fisiologia mecânica de Descartes.

(19) — *Dreyfus-le-Foyer* Ob. Cit., pg. 242.

Esse mecanicismo de Descartes o leva até a embriologia, procurando explicar, mecânicamente, no "Traité de la Description du Corps Humain" que é também intitulado "Traité de la Formation du Foetus", "a formação das partes sólidas do corpo a partir das partes líquidas, e a construção do organismo não mais simplesmente *no decorrer* do seu funcionamento, mas *em virtude do seu funcionamento*" (20). A Fisiologia mecanicista de Descartes repousa, pois, sôbre uma embriologia igualmente mecanicista.

A Patologia cartesiana não poderia deixar de seguir o mesmo rumo. E' interessante notar que, também aqui, partindo das concepções tradicionais, Descartes as modifica e adapta ao seu próprio sistema: êle parte, na verdade, das idéias galênicas sôbre os humores: "a saúde vem da mistura harmoniosa dos líquidos orgânicos... se essa harmonia se desfaz, vem a doença" (21). Descartes "explica igualmente tôdas as doenças por uma única afecção que atinge o sangue, no seu movimento ou na sua natureza". E' o que se vê no seu estudo sôbre as febres que é "a peça principal de sua patologia". Sômente, em vez de atribuir as febres, conforme a opinião corrente, à invasão do organismo por uns humores anormais (a explicar, cada uma com sua especificidade mórbida, as diversas espécies de febre), Descartes entende que é o sangue mais ou menos espêsso que, sendo retido anormalmente em um ou outro órgão, produz as diversas espécies de febre, que não são, pois, mais do que perturbações mecânicas da circulação (22).

Tais eram as idéias fundamentais de Descartes. Elas constituíam um todo no qual a fisiologia, fundada sôbre a embriologia, conduz a uma patologia que, ainda que rudimentar, seria suficiente para que sôbre ela se baseasse uma terapêutica. Porque Descartes não a realizou? Eis a pergunta que constitui o objetivo principal do estudo de Dreyfus-le-Foyer que vimos citando e seguindo. E' a resposta a essa pergunta que nos interessa, pois tudo leva a crer que uma das principais razões (23) que levaram Descartes a confessar seu parcial fracasso nos estudos médicos (24) foi a convicção a que êle aos poucos chegou de que as suas concepções mecanicistas, necessárias sem dúvida à elaboração de uma doutrina médica e de uma terapêutica, não eram contudo suficientes, pois que o homem não é um simples animal, uma simples máquina, mas um complexo de corpo e alma: não poderia haver, portanto, verdadeira medicina a não ser no plano da união da alma e do corpo.

(20) — Dreyfus-le-Foyer Ob. Cit. pg. 249. Ver todo o estudo da embriologia cartesiana, da pg. 249 à pg. 252.

(21) — Dreyfus-le-Foyer Ob. Cit. pg. 240.

(22) — Dreyfus-le-Foyer Ob. Cit. pg. 253. Cf. pg. 257.

(23) — Além da razão geral, já mencionada, de que por força das circunstâncias, os autores eram levados antes aos estudos de anatomia e fisiologia que aos de terapêutica.

(24) — Veja-se a carta a Chanut, 15 de junho de 1646. A.T. IV. pg. 441-442.

Tal é a opinião e a tese de Dreyfus-le-Foyer. Vejamos em que se baseia ela.

Que é que diz Descartes mesmo a propósito de seus trabalhos em matéria de biologia e medicina? Em primeiro lugar nos "Princípios" (1644) êle diz que para terminá-los haveria necessidade de juntar duas outras partes, uma sôbre a natureza das plantas e dos animais, outra sôbre a do homem. Não pôde, contudo, fazê-lo por falta de conhecimentos, que talvez nunca chegasse a alcançar pela impossibilidade de realizar as experiências necessárias (25). Essa falta de experiências e de conhecimentos seria suficiente para explicar a renúncia ou o desapontamento de Descartes (26).

Seria, porém, essa a única razão? Dreyfus-le-Foyer entende que há, por êsse tempo, duas circunstâncias ocasionais que teriam contribuído consideravelmente para mudar o rumo das idéias de Descartes sôbre a medicina. A primeira, foi o seu encôntro com a Princesa Elisabeth do qual resultou aquela singular amizade, tão amavelmente testemunhada pelas cartas trocadas entre ambos. A princesa era uma emotiva, senão uma psicopata. Descartes não podia deixar de perceber, tendo se tornado para ela uma espécie de diretor de consciência, que seus males físicos vinham antes de tudo de causas morais. Seu espírito então se teria voltado naturalmente para o estudo da união da alma e do corpo. E' principalmente nas cartas a Elisabeth que se encontra, como já vimos, a elaboração mais completa sôbre êste assunto. A outra circunstância, por nós também já mencionada, foi a sua desavença com Regius. Tendo êste dado uma interpretação que Descartes considerava errônea da sua doutrina da separação da alma e do corpo, Descartes foi obrigado a desmentí-lo (veja-se o prefácio dos "Princípios") e mesmo a romper com êle. O incidente poderia, contudo, levar outros a julgar que a Metafísica cartesiana das substâncias não era isenta de ameaças à ortodoxia. Isso também poderia ter contribuído para que Descartes entendesse conveniente publicar uma obra fundada exatamente na concepção da união da alma e do corpo: O "Tratado das Paixões". Talvez, diz Dreyfus-le-Foyer, "as mesmas circunstâncias poderiam ter levado Descartes a encarar a possibilidade de uma medicina firmada não mais sôbre o tema da separação da alma e do corpo, como a medicina mecânica, mas de uma patologia e uma terapêutica repousando sôbre a sua união" (27).

Sem necessidade de aceitar a conclusão de Dreyfus-le-Foyer de que "la médecine cartésienne n'a évité le vitalisme que pour s'orienter gra-

(25) — "Princípios", IV parte, A.T. IX, art. 188, pg. 309-310.

(26) — Sabemos que Descartes, contudo, continuou sempre a estudar e trabalhar nesse campo, até por volta de 1648. *Dreyfus-le-Foyer*, ob. cit., pg. 267.

(27) — *Dreyfus-le-Foyer*, ob. cit., pg. 269 e 272.

duellement vers une espèce d'animisme partiel et indirect, tendant à définir... toute une série d'entités morbides par l'isolement anarchique d'une idée" (28), pode-se ter como certo que pela época em que Descartes escrevia à Princesa Elisabeth e redigia o "Tratado das Paixões" suas doutrinas médicas tinham-se ao menos alargado, se não se tinham modificado. E isso no sentido de admitir como fator importante do equilíbrio corporal, além dos elementos de ordem puramente física e mecânica, os elementos de ordem psíquica, fundando-se isso na união que há entre a alma e o corpo. Encontramos dois textos em que a ação curativa da alma sobre o corpo é francamente apresentada: um é a carta à Princesa Elisabeth, de 18 de maio de 1645 em que menciona a "tristeza como a causa mais ordinária de febre lenta", e outro do mesmo ano, em que Descartes declara que tendo herdado de sua mãe uma "tosse muito seca", livrou-se dela por uma cura mental; e aconselha a Princesa Elisabeth a acalentar em seu espírito imagens alegres de modo a produzir no corpo os fenômenos favoráveis à cura (29).

Ainda uma observação de Dreyfus-le-Foyer que não queremos deixar de lado. E' que a partir de 1640, há textos de Descartes que insistem na diferença entre a natureza do homem e a do animal. "Há um intervalo muito grande entre a noção geral do sol e da terra que procurei apresentar em meus "Princípios" e o conhecimento particular da natureza do homem..." (30). Em 1648, a Elisabeth, Descartes diz que "se aventurara, havia 8 ou 10 dias somente, a querer explicar o modo como se forma o *animal em geral*, porque quanto ao *homem em particular*, não o ousaria empreender por falta de experiências necessárias" (31). Não parece demais concluir, com Dreyfus-le-Foyer, que se Descartes julgava que entre o mecanismo universal e o mecanismo animal a separação não é intransponível, o mesmo êle não poderia dizer da que existe entre o primeiro e a natureza do homem.

A Newcastle (32) Descartes escreveu: "La conservation de la santé a été de tout temps le principal but de mes études, et je ne doute point qu'il n'y ait moyen d'acquérir beaucoup de connaissances touchant la médecine qui on été ignorées jusqu'à présent. Mais le *Traité des Animaux*... n'étant *qu'une porte d'entrée* pour parvenir à ces connaissances...". Finalmente em carta a Mersenne (33), Descartes declara: "Je n'en sais pas tant... que je puisse seulement guérir une fièvre, car je pense connaître *l'animal en general*, lequel n'y est nullement sujet et non pas encore *l'homme en particulier* lequel y est sujet". Parece-nos aceitável também aqui a opinião de Dreyfus-le-Foyer de que

(28) — *Dreyfus-le-Foyer*, ob. cit., pg. 275.

(29) — *Ibidem*.

(30) — A. T. IV 441, l. 20-22.

(31) — A. T. V, 112, l. 19-25.

(32) — A. T. IV, 329, l. 16-22.

(33) — A. T. II, pgs. 525-526.

a diferença que existe entre o homem e o animal não pode ser senão que o primeiro é um corpo junto a uma alma.

Comprazemo-nos em seguir tão de perto o estudo de Dreyfus-le-Foyer sobre a medicina cartesiana. Apesar de algumas objeções que talvez se lhe possam fazer, é certo que êle mostra o teor das idéias de Descartes na época em que escreveu o "Tratado das Paixões". E sua conclusão de que neste é que se encontraria o segrêdo da medicina cartesiana (34), ainda que não inteiramente aceitável, vem ao encôntro do ponto de vista que sustentamos a respeito da referida obra: não se trata de aplicações da medicina à moral; a obra é um "Tratado da União da Alma e do Corpo" em que, ao lado de considerações de ordem moral sobre as paixões, se encontram *ocasionalmente* outras que se referem ao bem-estar do corpo pela ação da alma.

Antes de terminar êste assunto, ainda uma observação importante. Descartes se refere à mecânica, à medicina e à moral como os galhos da árvore da sabedoria, da qual a metafísica constitui a raiz e a física o tronco. Aquelas três aplicações práticas dependem do fundamento metafísico e dos conhecimentos técnicos da física. Ora, verificamos, quanto à medicina, que Descartes desenvolveu a sua doutrina começando pelas partes que nela se podiam tratar do ponto de vista puramente mecânico, considerando o corpo do homem como qualquer corpo animal, isto é, como uma máquina. Êste desenvolvimento diz respeito só à substância extensa e seus movimentos. Acabou, porém, introduzindo, com a necessidade de considerar a ação da alma sobre o corpo, elementos que dizem respeito não mais à substância extensa, mas à união substancial da alma e do corpo. Já vimos que êste tema não constitui nenhum acréscimo heterogêneo ao sistema cartesiano, mas um desenvolvimento natural do mesmo. Sòmente razões de oportunidade fizeram que o filósofo tratasse dêle mais longamente já para o fim de sua obra.

Pode-se, pois, concluir que Descartes entendia que os fundamentos metafísicos e físicos das ciências aplicadas, representados pelos galhos da árvore, não excluíam de modo algum, antes exigiam, para as ciências referentes ao homem, a consideração dos fenômenos ligados à união substancial da alma e do corpo (35).

(34) — Ob. Cit. pg. 278. Na mesma página êste texto importante de Dreyfus-le-Foyer: S'agirait-il de renoncer au mechanisme physiologique? En aucune manière. Il s'agirait simplement d'ajouter à la connaissance d'un tel mechanisme, la détermination des conditions particulières dans lesquelles se présentent les accidents morbides chez les sujets doués d'une âme" etc.

(35) — Esta transposição da medicina do plano da substância extensa para o plano da união da alma e do corpo dá lugar, sem dúvida, a estudos que se poderiam fazer sobre as relações entre a medicina e a moral. Por exemplo, se Descartes atribuía à tristeza o aparecimento da febre lenta, isso será sem dúvida pelo fato de a tristeza produzir através da glândula pineal um movimento dos espíritos que perturba a circulação do sangue, acumulando-se êste em algum lugar do corpo; assim a febre teria sempre uma explicação mecânica, ainda que de origem psíquica, em consequência da ação da alma sobre o corpo.

Isso é de importância para entender um outro texto que agora passamos a estudar, texto que é o segundo daqueles mencionados no início, dos quais dissemos que, tomados isoladamente, podem conduzir a interpretações falhas do “Tratado”.

Em uma das cartas que, na edição de Adam et Tannery, se apresentam à guisa de prefácio do “Tratado das Paixões”, Descartes diz: “. . . mon dessein n’a pas été d’expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en *physicien*” (36).

Descartes se apresenta, pois, como um moralista diferente dos que existiam no seu tempo, isto é, os oradores e os filósofos morais. Que eram, primeiramente, estes oradores? Eram os imitadores dos antigos moralistas latinos, diz P. Mesnard, principalmente de Cícero e de Sêneca, e de obras dêles tais como o “De Fato” e o “De Finibus” do primeiro, ou o “De Vita Beata” e o “De Ira” do segundo. Tais eram Erasmo (“Elogio da Loucura”, “A Querela da Paz”) e Henry Estienne, “aos quais se deve juntar um grande número de obras escritas a propósito ou à margem da controvérsia religiosa” (37). Do mesmo gênero, a “Constância” de Justo Lípsio, traduzida para o francês ao fim do século XVI e a “Constance et Consolation ès Calamités Publiques” de du Vair, bem como os “Cinq Dialogues Scéptiques à l’imitation des anciens”, de La Mothe le Vayer, etc. Quanto aos filósofos morais, P. Mesnard julga que provavelmente Descartes se refere a certos mediócrs imitadores de Montaigne e de Bodin, como por exemplo Pierre Charron, amantes da erudição histórica, a construir sobre esta uma ciência barata (32). E conclui a respeito do “Tratado das Paixões”: “Nous avons donc en lui un partisan déterminé de la morale scientifique, dont le fondement ne peut être que physique et métaphysique” (39). Nada teríamos a dizer desta conclusão de P. Mesnard, a não ser a que já apresentamos sobre a expressão “moral científica”, se não encontrássemos mais adiante, na interessante obra dêsse autor, uma interpretação do “Tratado das Paixões”, talvez sugerida pela expressão “en physicien”, usada por Descartes no texto acima citado, com o qual não podemos concordar.

P. Mesnard entende que no segundo livro do “Tratado”, Descartes se propõe fazer uma enumeração e uma classificação das paixões, tomando em consideração exclusivamente “a seleção que elas operam em nosso organismo sensório-motor”. “Esgotando a gama inteira das reações possíveis teremos assim classificado a totalidade das paixões dadas” (40). “E”, sem dúvida possível, um critério puramente experimental e controlável que Descartes escolheu: no ciclo da paixão êle a observará no único período em que ela pode ser o objeto de uma investi-

(36) — A.T. XI, pg. 326, l. 15.

(37) — P. Mesnard. “Essai sur la Morale de Descartes”, pg. 272, nota.

(38) — P. Mesnard. Ob. Cit. pg. 73.

(39) — P. Mesnard, Loco citato.

(40) — P. Mesnard. Ob. Cit., pg. 97

gação positiva, o das reações fisiológicas”. E, conclui: “uma tal tentativa, se fôsse realizada com êxito por um sábio do porte de Descartes, ultrapassaria em interêsse todos os seus trabalhos matemáticos, dando-nos esta álgebra psicológica, esta tradução em operações simbólicas e objetivas de uma realidade viva, mas até então infensa à medida, cousa que ainda hoje procura a ciência mais bem aparelhada” (41).

O texto de Descartes em que P. Mesnard se baseia para apresentar êste modo de ver é o do artigo 52 do “Tratado”, que êle transcreve assim: “C’est pourquoi, afin de les dénombrer, il faut seulement examiner par ordre en combien de diverses façons nos sens peuvent être mus par leurs objets. Et je ferai ici le dénombrement de toutes les principales passions, selon l’ordre qu’ elles peuvent ainsi être trouvées” (42).

Tal seria sido a primeira intensão de Descartes: estudar as paixões da alma, ou ao menos classificá-las, exclusivamente a partir dos fenômenos corporais que as acompanham. Ora, ao nosso ver, P. Mesnard não interpreta aqui corretamente o pensamento de Descartes. Talvez êle tenha sido levado a atribuir ao filósofo essa tentativa de fisiologia das paixões (com exclusão do elemento psicológico) pela frase da carta prefácio em que Descartes declara que tratará das paixões “en physicien”. E’ verdade que P. Mesnard não cita essa frase no capítulo em que trata da “Descrição e Classificação das Paixões” (43), mas cita-a e comenta-a poucas páginas antes (44). Essa expressão poderia ter ficado em sua mente, e dar fundo a seus comentários sobre a classificação das paixões. Mas vejamos as objeções que uma tal interpretação levanta.

Acontece, em primeiro lugar, que P. Mesnard, tendo pôsto o problema do modo como acima apresentamos, é obrigado a dizer imediatamente que Descartes não realizou o seu programa; mais do que isso, que êle o abandonou desde a primeira das paixões que estuda — a Admiração (45). Ora, Descartes considera esta paixão, no artigo 53 do “Tratado”, logo em seguida ao texto do artigo 52 em que P. Mesnard funda a sua interpretação. Será plausível tal contradição da parte de

(41) — P. Mesnard, Ob. Cit. pg. 98.

(42) — P. Mesnard, Ob. Cit. pg. 98, com referência ao art. 52, l. 23-28 do T.P. Ver A.T. XI pg. 372.

(43) — P. Mesnard, Ob. Cit., pg. 97.

(44) — P. Mesnard, Ob. Cit. pg. 71.

(45) — Cf. P. Mesnard, ob. cit., pgs. 98, 99: “Mas o conjunto do tratado foge ao método definido e considerações puramente psicológicas vindo, desde o primeiro exemplo, contribuir para estabelecer a etiologia das paixões, o critério (fisiológico) cai e torna-se incerto: em lugar de uma notação estritamente fisiológica que nos dava o privilégio de um plano de referência único e objetivo, caímos no *psicofisiológico* com tôdas as dificuldades de método que êste terreno mixto comporta”. E Mesnard passa em seguida a mostrar como já na Admiração, a primeira paixão de que Descartes fala, o que aparece são considerações de ordem psicológica: “Onde o critério tão doutamente estabelecido? Como se explica neste caso a regra de classificar as paixões pela reação fisiológica... Em lugar dessas notações sensíveis tiradas ao corpo e à extensão, oferece-nos uma paixão definida só pela análise interna, por meio de três operações do espírito”.

um filósofo no qual tantas aparentes contradições tem-se revelado inexistentes após estudo mais acurado dos textos?

Em segundo lugar, e sem querer avançar sôbre o que teremos de dizer adiante sôbre a parte II do "Tratado", não é verdade que Descartes tenha encarado a primeira paixão, de que trata, exclusivamente pela análise interna de algumas operações mentais (46). E' certo que no artigo 51 Descartes diz que esta paixão, a admiração, "não tendo por objetivo nem o bem nem o mal, mas só o conhecimento da coisa que se admira, não tem relação nem com o coração, nem com o sangue". Mas o movimento do coração e do sangue não são os únicos aspectos fisiológicos das paixões e nem constituem o elemento fisiológico fundamental. Este é, exclusivamente, o *movimento dos espíritos*, causa de todos os outros. Sem êle não haverá paixão, e com êle se define a paixão do ponto de vista fisiológico. Ora, no artigo 70, definindo a admiração como paixão, Descartes fala do "*mouvement des esprits qui sont disposés par cette impression (l'impression qu'on a dans le cerveau, qui représente l'objet comme rare) à tendre avec grande force vers l'endroit du cerveau où elle est pour l'y fortifier et conserver: comme aussi ils sont disposés pour passer de lá dans les muscles qui servent à retenir les organes des sens en la même situation qu'ils sont...*" (47). Esta paixão da admiração, pois, é estudada por Descartes como *tôdas as outras*, do ponto de vista dos estados físicos e *também* dos estados psíquicos, ou por outras palavras, é estudada no plano da união da alma e do corpo.

Em terceiro lugar, finalmente, ao transcrever o artigo 52 do "Tratado", o artigo em que principalmente se funda, P. Mesnard esquece algumas palavras do mesmo que nos parecem de grande importância. Citemos de novo em parte êsse importante artigo: "...l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature nous dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits qui a coutume de les causer dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution de ces choses: c'est pourquoi, afin de les dénombrer il faut seulement examiner par ordre en combien de diverses façons *qui nous importent* nos sens peuvent être mus par leur objets". E' essa expressão "*qui nous importent*" que Mesnard não tomou em consideração. E' evidente, à luz do contexto, que Descartes se refere a um duplo efeito do movimento dos espíritos: um *na alma* que leva esta a querer coisas que a natureza nos dita serem úteis, isto é, a *julgar* os objetos, que nos afetam, do ponto de vista do bem ou do mal que podem trazer-nos; outro

(46) — P. Mesnard mais adiante insiste sôbre essa alegação: "Nous avons déjà noté l'Admiration... et constaté sa définition purement psychologique" L'admiration est donc liée à une opération purement intellectuelle". Ob. Cit. pg. 100.

(47) — Ver também os artigos 71, 72, 73 do T.P.

no corpo, no sentido de preparar êste para a “execução dos movimentos que servem para estas coisas”. Quando, pois, Descartes diz que é “necessário examinar, por ordem, de quantas maneiras que nos importam nossos sentidos podem ser movidos por seus objetos” é claro que êle aí se refere ao duplo aspecto das paixões, ao fisiológico como ao psicológico, isto é, aquelas percepções despertadas na alma em concomitância com os estados fisiológicos, e que são estados de consciência determinados pelas idéias de proveito ou prejuízo de nosso ser (48).

Em suma, a expressão “qui nous importent”, que P. Mesnard deixou de lado, modifica decisivamente o sentido do texto em que êsse autor pretende mostrar que Descartes começou com o propósito de estudar as paixões de um ponto de vista exclusivamente fisiológico.

Que quer, pois, dizer Descartes quando afirma que tratará das paixões “*en physicien*”? (49).

Significa, primeiramente, segundo o próprio Descartes, que não tratará do assunto nem como os oradores, nem como o filósofos moralistas. Isso do ponto de vista negativo. Do ponto de vista positivo, que vai definir as paixões *da alma* mostrando as suas ligações com o fisiológico; vai defini-las em relação ao plano substancial da união da alma e do corpo. A maneira de Descartes tratar do assunto é essa e de acôrdo com ela temos de interpretar a expressão *en physicien*. Não podemos dar a esta um sentido diferente para dizer imediatamente que Descartes se contradisse. Já vimos como Descartes começou a tratar a medicina do ponto de vista exclusivamente mecânico, mas acabou por transportá-la ao plano da união da alma e do corpo. Nem por isso a medicina deixou de ficar integrada na grande árvore da sabedoria como um dos galhos, dependentes das raízes metafísicas e do tronco físico. O mesmo se pode dizer da moral, ou ao menos do “Tratado das Paixões”, com a diferença que êste, começando e desenvolvendo-se no plano da união da alma e do corpo, conduzirá a investigação até o limiar de um plano superior, ao estudo das paixões que tem por origem não mais o corpo, mas a própria alma.

Em suma, se é certo, como veremos logo em seguida, e como o próprio P. Mesnard assinala, que Descartes pretende mostrar que as paixões *da alma* provêm dos movimentos *do corpo*, e que isso se dá em consequência da união substancial da alma e do corpo, então seria de estranhar que Descartes intentasse estudá-las só no corpo, isto é, no

(48) — Ao fim do artigo anterior, falando das paixões que se produzem principalmente em consequência das excitações vindas dos objetos exteriores que movem os sentidos, Descartes diz que para descobri-las tôdas é suficiente considerar *todos* os seus êfeitos. É depois disso que vem, no artigo seguinte, a menção do efeito cós objetos exteriores que são tanto no *corpo* quanto *na alma*. Poderia, pois, haver dúvida de que aquêle *todos* se refira tanto aos aspectos psicológicos quanto aos fisiológicos das paixões?

(49) — Cf. nota 36 dêste capítulo.

elemento que é animal, físico e mecânico, no elemento em que pode haver *movimento*, mas não *paixões*, que caracterizam a natureza humana composta dos dois elementos. Em conclusão, nada há em Descartes que permita apontá-lo como um behaviorista, um partidário da “psicologia do comportamento” em pleno século XVII.

DEFINIÇÃO DAS PAIXÕES EM GERAL

E’ êsse naturalmente o primeiro tema do “Tratado”.

Descartes começa lembrando que o t ermo *paixão*   relativo: não pode haver *paixão* sem *a o* e assim “*a o* e *paixão* constituem uma mesma coisa que tem dois nomes, em razão dos sujeitos diversos a que temos de ligá-los” (50).

No caso das *paixões da alma* esta   o paciente e o corpo o agente. E’ necessário, pois, saber como distinguí-los (51).

Tudo o que existe em nosso corpo e que vemos existir têm também nos corpos inanimados deve ser considerado como pertencendo são ao nosso corpo (52). Assim os movimentos e o calor, que existem em nós, devem ser considerados são como coisas do corpo, pois que encontramos movimentos e calor também em corpos inanimados da natureza (53). Tal  , desde o princípio do “Tratado”, o pensamento de Descartes, que vai direito contra as concep es medievais da alma vegetativa e da alma sensitiva.

Ao contrário, tudo “o que existe em nós e que não concebemos de modo algum poder pertencer a um corpo, deve ser atribuído   nossa alma” (54). Assim, nossos pensamentos são podem pertencer   nossa alma (55).

Dêsse modo, o ponto de partida do “Tratado das Paixões”   o mesmo que se encontra no “Discurso”, nas “Medta es Metafísicas” e nos “Princípios”, a saber, a nítida distin o que há entre a alma e o corpo, fundamento de todo o sistema cartesiano. *Contudo   evidente que no “Tratado das Paix es” Descartes começa falando da distin o que h  entre a alma e o corpo s mente   guisa de introdu o para o tema da união substancial da alma e do corpo.*

Realmente, após os artigos introdut rios que acabamos de mencionar se encontra uma série de 11 artigos, do 6.  ao 16. , destinados a descrever resumidamente as partes e as fun es do corpo (art. 7.  e

(50) — T.P. art. 1. A.T. XI pg. 328, l. 9-13.

(51) — “... il n’y a point de meilleur chemin pour venir   la connaissance de nos passions que d’examiner la différence qui est entre l’ me et le corps, afin de connaitre auxques des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous”. T.P. art. 2 A.T. XI pg. 328, l. 22-26

(52) — T.P. art. 3 A.T. XI, pg. 329.

(53) — T.P. art. 4 e art. 5. A.T. XI, pg. 329 e 330.

(54) — T.P. art. 3 A.T. XI, pg. 329.

(55) — I.P. art. 17 A.T. XI, pg. 342.

8.º); a explicar a circulação do sangue, que resulta de um calor maior existente no coração (art. 9); a explicar a produção dos espíritos animais (art. 10); a explicar os movimentos musculares pela ação dos espíritos (art. 11); a explicar os movimentos reflexos, também pela ação dos espíritos, (arts. 12 e 13); a explicar a diversidade do curso dos espíritos pela diversidade dêles mesmos, diversidade sòmente relativa ao tamanho ou à sua maior ou menor agitação (art. 14), proveniente das diferentes matérias de que são compostos, dos órgãos de onde vêm e da ação do coração sôbre êles (art. 15); e finalmente a explicar os movimentos do nosso corpo que fazemos sem que para êles contribua a nossa vontade, tais como os do estômago e da respiração, os quais não dependem senão da “conformação dos órgãos e do curso dos espíritos excitados pelo calor do coração” (art. 16).

Tudo isso com o fim de mostrar que o corpo humano é composto como uma máquina e funciona como uma máquina (56).

Depois dêsses artigos, que tratam exclusivamente do corpo, vêm aquêles em que Descartes fala do que pertence à alma: “Après avoir considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connaître qu’il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme sinon nos pensées” (57). Completa-se assim a distinção: ao corpo tudo o que pertence à extensão e ao movimento, inclusive aquilo que os antigos julgavam ser fruto da atividade da alma vegetativa e da alma sensitiva; à alma, exclusivamente os pensamentos e todos os pensamentos.

Mas aqui, encaminhando-se para a definição das paixões, Descartes faz, quanto aos pensamentos, uma distinção de capital importância: há pensamentos que são ações da alma e outros que são as suas paixões. Ações são tôdas as nossas vontades, porque experimentamos que elas vêm diretamente de nossa alma e parecem não depender senão dela; paixões são todos os conhecimentos e percepções que se acham em nós, pois que todos êles são recebidos das coisas que por elas são representadas” (58).

As ações da alma são aquelas que têm a alma por origem. Podem, porém, terminar em planos diferentes. a) Há as que terminam na própria alma, como, por exemplo, “quando queremos amar a Deus ou aplicar o nosso pensamento ao que não é material”. b) Há as que terminam no corpo, os atos voluntários, como por exemplo, o de andar (59).

De um modo geral as percepções tôdas são paixões da alma. Mas é necessário distinguir também duas espécies: a) As percepções que têm a alma como causa, como por exemplo a percepção de nossas vontades, porque é preciso distinguir entre o querer, que é uma ação, e o

(56) — T.P. Art. 7. A.T. XI pgs. 331-332.

(57) — T.P. Art. 17. A.T. XI. pg. 342

(58) — T.P. art. 17. A.T. XI pg. 342, l. 20-22.

(59) — T.P. Art. 18. A.T. XI pg. 342-343.

perceber que se quer, que já é uma paixão. Como, porém, neste caso o aspecto mais importante ou “mais nobre” é o da volição, não é costume dar à percepção de nossas volições o nome de paixões (60). A este grupo pertence também uma espécie de imaginação, a imaginação voluntária ou criadora, bem como a percepção do esforço da alma, aplicando-se a “considerar algo que é somente inteligível, mas não imaginável, como por exemplo a própria natureza da alma” (61). b) As percepções que têm o *corpo como causa*. Entre estas, por sua vez, é necessário distinguir várias espécies: a) As imaginações que são produzidas não pelo esforço criador da alma (como as que são mencionadas no art. 20), mas que são produzidas pelo curso fortuíto dos espíritos (como os sonhos, o devaneio) (61). b) Vem em seguida uma série de percepções que têm o corpo como a causa e *que dependem dos nervos*. Elas são de três espécies: a) As sensações dos objetos exteriores, de côr, de som, etc. b) As sensações que temos como existindo em nosso próprio corpo, como a de fome, de sede, a dor, o calor, etc. c) As percepções da alma de que não se conhece nenhuma causa próxima e que relacionamos só com a alma, como os “sentimentos de alegria, de cólera e outros semelhantes”. Falando de um modo geral, estas três sortes de percepções são paixões da alma, pelo fato de serem percepções; mas costuma-se restringir o nome de *paixão* somente às percepções da última classe, isto é, as que tendo como causa o corpo, ou melhor, o movimento dos espíritos através dos nervos, não são nem percepções das coisas do mundo exterior, nem dos estados do nosso corpo, mas “que se relacionam com a nossa alma”, isto é, que são percepções de estados de nossa alma.

São estas as paixões propriamente ditas, portanto. E estas é que constituem o objeto do estudo do “Tratado” (63).

Feita assim a classificação de todos os pensamentos, para nela se ver o lugar que ocupam as paixões propriamente ditas, Descartes passa, no art. 27 à definição destas, a qual decorre mesmo dessa classificação: as paixões da alma podem ser definidas como “des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l’âme qu’on rapporte particulièrement à elle et qui sont causées, et entretenues, et fortifiées par quelque mouvement des esprits” (64).

Este texto, bem como os que se encontram nos dois artigos seguintes são de importância capital para o estudo que vimos fazendo e a razão disso é que, definindo o abjeto do estudo do “Tratado” — as paixões da alma — êles as põem de um modo claro no plano da união da

(60) — T.P. Art. 19. A.T. XI. pg. 343, l. 20-25.

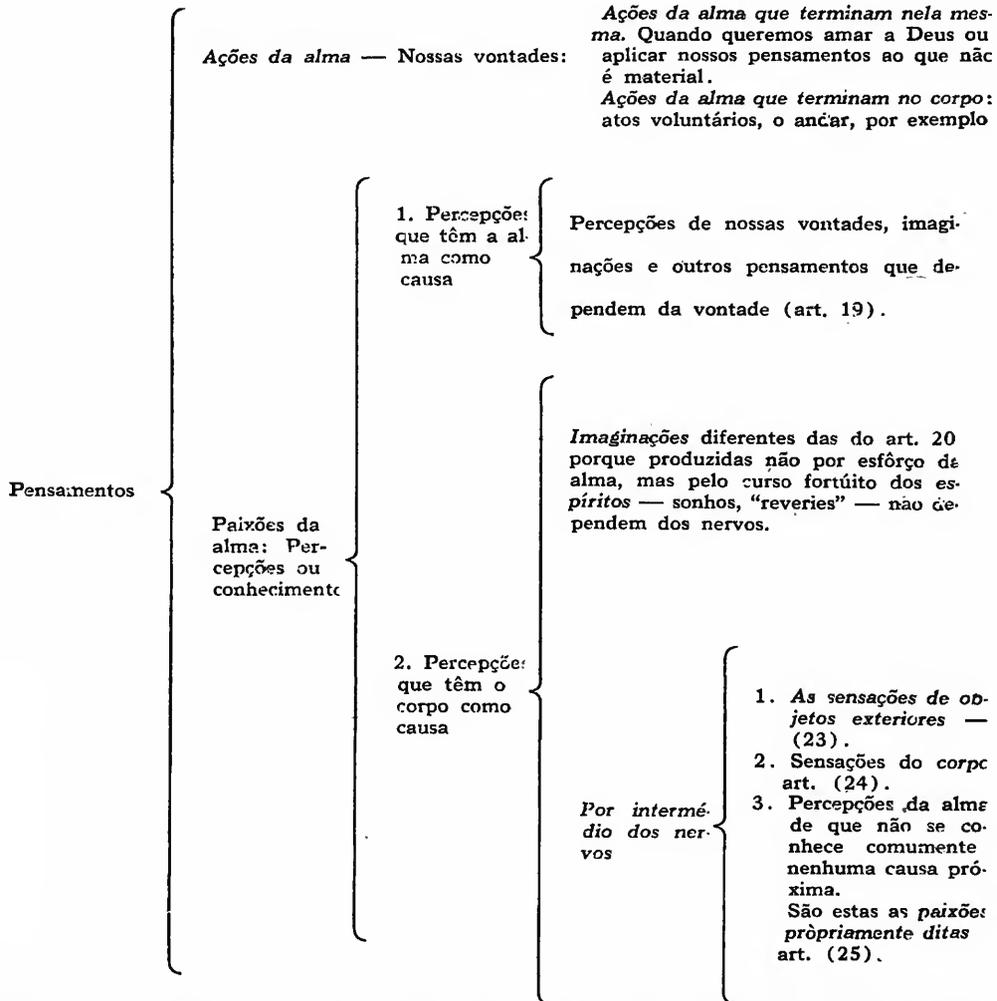
(61) — TP. Art. 20. A.T. XI. pg. 344.

(62) — T.P. Art. 21. A.T. XI. pg. 344-345.

(63) — Ver na página seguinte o quaçro sinótico que resume a classificação de Descartes.

(64) — T.P. Art. 27. A.T. XI. pg. 349.

alma e do corpo, *quanto à substância de que dependem*; e no plano das idéias confusas *quanto à possibilidade de conhecimento*. A análise que Descartes faz dessa definição no artigo 28 não deixa pairar a mínima dúvida sôbre êsses pontos (65). Vejamos.



(65) — T. P. Art. 28. A. T. XI, pgs. 349-350: "Ou les peut nommer des perceptions, lorsqu'on se sert généralement de ce mot, pour signifier toutes les pensées qui ne sont point des actions de l'âme ou des volontés, mais non point lorsqu'on ne s'en sert que pour signifier des connaissances évidentes. Car l'expérience fait voir que ceux qui sont les plus agités par leurs passions ne sont pas ceux qui les connaissent le mieux et qu'elles sont du nombre des perceptions que l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps rend confuses et obscures. On les peut aussi nommer des sentiments, à cause qu'elles sont reçues en l'âme en même façon que les objets des sens extérieurs, et ne sont pas autrement connues par elle, mais on peut encore mieux les nommer des émotions de l'âme, non seulement à cause que se non peut être attribué à tous les changements qui arrivent en elle, c'est-à-dire à toutes les diverses pensées qui lui viennent, mais particulièrement pour ce que, de toutes les sortes de pensées qu'elle peut avoir, il n'y n a point d'autres qui l'agitent et l'ébrantent si fort que font ces passions".

Pode-se dizer que as paixões são percepções porque a palavra “percepção” se aplica a todos os pensamentos que não são ações da alma. Não se deve, porém, aplicar a palavra “percepção” às paixões da alma quando é tomada, como acontece algumas vezes, com o sentido de “conhecimento evidente”.

Depois considera que a experiência das paixões, se é suficiente para compreendermos clara e distintamente, como já vimos noutra lugar (66), que a natureza do homem é um composto ou uma mistura da substância extensa e da substância pensante, não é suficiente para conhecer clara e distintamente cada um desses estados confusos que afetam tanto a alma como o corpo: a experiência nos mostra que os que são mais agitados pelas paixões não são realmente os que as conhecem melhor.

Finalmente poderíamos pensar que depois de dizer isso Descartes reservaria o perfeito conhecimento das paixões ao sábio, ao homem que não se deixa agitar demasiadamente por elas. Ele não o faz entretanto: emprega para o conhecimento das paixões a forma gramatical do comparativo destinada a exprimir a relatividade desse conhecimento: o conhecimento *melhor* (*ceux qui les connaissent le mieux*). Existe, pois, o conhecimento melhor ou pior das paixões, não o conhecimento perfeito delas. E para que não haja dúvidas sobre o seu pensamento, o da impossibilidade de conhecer claramente as paixões, ele acrescenta: “*elles sont du nombre des perceptions que l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps rend confuses et obscures*”.

Encarando em seguida a paixão, não mais como *percepção*, mas como *sentimento*, Descartes diz: “On les peut aussi nommer des sentiments, à cause qu'elles sont reçues en l'âme en même façon que les objets des sens extérieurs et ne sont pas autrement connues par elle” (67). Duas coisas devemos notar neste texto:

a) Descartes compara aqui as paixões com as sensações (que ele aliás chama de sentimentos; ver art. 46). As paixões são recebidas na alma do mesmo modo que as sensações do mundo exterior. No referido artigo 46 ele declara também que essa é a razão pela qual não podemos dominar diretamente as paixões. A concepção de Descartes sobre os sentidos é sobejamente conhecida: dos sentidos, que só nos podem dar idéias confusas, nenhum conhecimento certo nos pode vir. Contudo, em vista da veracidade de Deus, os sentidos não podem ser inteiramente enganosos; as informações que deles nos vêm são úteis à nossa vida, são suficientes, em regra, para realizarmos os movimentos, as ações necessárias para a conservação e o bem-estar do nosso corpo (68). A causa dessas idéias confusas que são as sensações é a mesma que ex-

(66) — Ver o capítulo sobre a união substancial da alma e do corpo.

(67) — Art. 28. Ver nota 65.

(68) — Ver 6a. Meditação, A. T. XI, pgs. 66 e 71.

plica a confusão inerente às paixões: tanto umas como outras dizem respeito ao plano substancial da união da alma e do corpo. Tais são os pontos de contacto entre as sensações e as paixões (69).

b) Mas, assinalados êstes, Descartes aqui alude a uma diferença de grande importância entre uma e outra que, segundo parece, ainda não foi notada por nenhum comentador: é que os objetos do mundo exterior que só confusamente se podem conhecer por intermédio *dos sentidos*, podem conhecer-se perfeitamente através das idéias claras e distintas da mente ou da inteligência. Do mundo exterior, portanto, há duas espécies de conhecimento: um confuso que nos vem dos sentidos e outro claro e distinto que nos vem pelo trabalho da inteligência sobre as idéias referentes à extensão e ao movimento. A Física não é outra coisa senão o conhecimento científico das coisas do mundo exterior, da matéria e do movimento de suas partes. E a Física é possível exatamente porque ela se refere não mais à união da alma e do corpo, mas à substância extensa tomada separadamente, na sua pureza de substância extensa. Quando se trata, porém, das paixões da alma, não é possível falar dos dois planos de conhecimento: um de conhecimento confuso que se desenrola no plano da união, e outro de conhecimentos claros que se desenrolam no plano das substâncias puras, corpo ou alma, porque as paixões, *por definição* se referem ao plano da união e não podem sair dêle. E' certamente a isso que Descartes alude no texto que estudamos quando, comparando as paixões com as sensações, diz que aquelas "ne sont pas autrement connues par elle (par l'âme)". "Autrement" se refere, pode-se interpretar razoavelmente, ao conhecimento pelas idéias claras e distintas, possível para o objeto das sensações, mas não para o fenómeno misto da paixão.

Encarando a paixão como emoção, afirma Descartes no final do artigo 28, ser êste o nome que mais lhe convém, porque é o que exprime melhor o caráter de passividade da alma no que diz respeito aos pensamentos que são paixões: não há pensamento que agite e abale a alma tão fortemente como estas.

Depois dessas explanações de sua definição das paixões do ponto de vista da alma, Descartes as completa no artigo 29, do ponto de vista do corpo: "elles sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits" (70). Não é necessário insistir aqui sobre o fato que o movimento dos espíritos, sendo a causa próxima das paixões propriamente ditas, permite distinguí-las quer dos pensamentos que são "vontades" quer das outras percepções que se relacionam com os objetos do mundo exterior ou aos estados de nosso próprio corpo. Basta chamar a atenção para o fato que Descartes apresenta como elemento

(69) — Poderíamos acrescentar ainda que as paixões, assim como as sensações em regra trazem benefício ao homem. Veja-se o que Descartes diz sobre a utilidade das paixões, artigos 137 e 212.

(70) — T. P. Art. 29. A. T. XI, pg. 350, l. 21-12.

essencial à caracterização das paixões: o movimento dos espíritos. Quando êstes movimentos produzem na alma, não as sensações que dizem respeito a objetos do mundo exterior, não as que dizem respeito a nosso corpo, (como as da fome, sêde ou dor), mas as percepções que interessam principalmente a alma, como o amor e o ódio, a alegria ou a tristeza, então estaremos diante de paixões pròpriamente ditas.

Esta primeira parte do Livro I do "Tratado" se destina, pois, a mostrar: a) a natureza das paixões; b) a qualidade das idéias que a respeito delas podemos ter. A conclusão é que as paixões são fenômenos que se passam no plano substancial da alma e do corpo e, como consequência, que o conhecimento que delas se pode ter não ultrapassa o plano das idéias confusas. E' o que realmente se encontra no artigo 30, o último dessa parte que trata da definição ou caracterização das paixões e que vem logo antes dos artigos que tratam das funções da glândula pineal. Diz êsse artigo: "Mais pour entendre plus parfaitement toutes ces choses il est besoin de savoir que l'âme est véritablement jointe à tout les corps..." (71).

A partir do artigo 31 se encontram os textos destinados a mostrar por que processo se realiza essa intercomunicação entre o corpo e a alma, de que as paixões constituem um dos aspectos.

A alma está unida a todo o corpo, não se podendo dizer, portanto, que ela esteja em uma parte com exclusão das outras (72).

Isso, contudo, só pode ser entendido da seguinte maneira: o corpo é um organismo, e mesmo um mecanismo, em que cada uma das partes funciona em harmonia com tôdas as outras; esta harmonia do corpo deve ser assegurada por um órgão chave do qual dependem os movimentos de todos os outros; ora, todos êstes movimentos se realizam em consequência dos movimentos dos espíritos animais (73). Se, pois, descobrirmos o órgão do corpo que governa o movimento dos espíritos terrenos descoberto também a chave de todo o seu funcionamento e, com isso, igualmente o ponto onde se inserem a ação da alma sobre o corpo e a do corpo sobre a alma, o que nos permitirá, senão explicar, ao menos localizar o processo psicofisiológico da união.

(71) — Se quiséssemos mais uma confirmação do próprio Descartes poderíamos citar já no fim do II livro do "Tratado" o artigo 136, que diz: "Au reste afin de suppléer ici en peu de mots, à tout ce qui pourrait y être ajouté touchant les divers effets ou les diverses causes des passions, je me contenterai de répéter le principe sur lequel tout ce que j'en ai écrit est appuyé, à savoir, qu'il y a telle liaison entre notre âme et notre corps que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se presente point en nous par après que l'autre se s'y presente aussi..." T.P. art. 136. A.T. XI. pg. 428, l. 17-25.

(72) — Isso se dá porque o corpo é uma unidade orgânica. Se se provar, portanto, que a alma se relaciona especialmente com determinados órgãos do corpo, do qual todos os outros dependem, fica também demonstrado que a alma está unida a todo o corpo; a alma é de natureza tal que não tem relação com a extensão, nem com as dimensões ou outras propriedades da matéria. Sua união com o corpo é relativa ao conjunto orgânico dêste. T.P. art. 30. A.T. XI, pg. 424-425.

(73) — Cf. T.P. artigos 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16.

Ora, Descartes acha no corpo um meio seguro para localizar êste órgão central de tôda a atividade do homem: é o fato de haver sentidos que dependem de órgãos duplos — os olhos, os ouvidos. Como, apesar disso, as sensações que dêles nos vêm aparecem à nossa consciência unidas, é necessário encontrar na estrutura do corpo algum órgão em que as imagens ou impressões devidas a êsses órgãos se superponham, a fim de se unificarem e passarem à alma como uma só sensação (74). O órgão que apresenta as condições necessárias para a realização dêsse processo não pode deixar de ser a glândula pineal, a “conarion”, e isso porque esta é a única parte do cérebro que não é dupla mas una, e “de tal modo suspensa acima do conduto pelo qual os espíritos das cavidades anteriores (do cérebro) têm comunicação com os da cavidade posterior, que os menores movimentos dela podem muito para mudar o curso dêsses espíritos, e recíprocamente, as menores mudanças que acontecem no curso dos espíritos podem mudar muito os movimentos desta glândula” (75).

Segue-se, pois, que a alma tem a sua “sede principal” na glândula pineal. Isso significa que a glândula pode transmitir à alma os movimentos nela causados pelas impressões que vêm dos sentidos, bem como que ela, a glândula, pode ser movida *pela alma* e êsse movimento repercutir no corpo todo através dos espíritos lançados numa direção ou outra em consequência dêsse movimento da glândula (76).

Notemos aqui, ainda uma vez, que Descartes não apresenta nenhuma explicação racional da união e dos processos de interdependência entre o corpo e a alma. O argumento que aduz para provar que a “sede principal” da alma é na glândula pineal, tirada da disposição anatômica das partes do cérebro e da fisiologia dos espíritos animais, não constitui umá *explicação* da união. A união é para Descartes um fato que a experiência torna evidente para cada homem. Mas um fato racionalmente inconcebível, inexplicável, a não ser pela vontade de Deus. A determinação, no corpo humano, de um lugar ou órgão em que se realiza o processo da intercomunicação não representa nenhum progresso no sentido da explicação. Descartes de fato renuncia a ela. Não se encontra em sua doutrina nada que se assemelhe ao ocasionalismo de Malebranche, ou à teoria dos atributos de Espinosa, ou à harmonia pré-estabelecida de Leibniz. A única coisa que Descartes diz, além da já citada explicação pelo poder divino, é que há movimentos *instituídos pela natureza* para fazer sentir esta ou aquela paixão (77). Deixando o problema assim sem solução e afirmando a necessidade de encarar a natureza humana como algo que, apesar da sua composição, constitui uma

(74) — T.P. art. 32 A.T. XI, pg. 352-353.

(75) — T.P. art. 31. A.T. XI. pg. 352, l. 13 — 21.

(76) — T.P. art. 34. A.T. XI pgs. 354-355.

(77) — T.P. art. 36. A.T. XI pg. 357, l. 4-7.

união substancial, Descartes se aproxima, sem dúvida, do ponto de vista da psicologia moderna, mais que alguns dos seus sucessores.

*

No que diz respeito à moral, uma vez que as paixões são fenômenos que se passam no plano da união, a impossibilidade de uma explicação científica desta, por meio de idéias claras e distintas lança todo o tratamento do assunto no plano das idéias confusas. Isso não significa, porém, a eliminação de todo o esforço da vontade no sentido de procurar os melhores juízos possíveis e de agir de acôrdo com êles. Ao contrário, compreender que a natureza humana apresenta êsse caráter misto e irreduzível a conhecimentos claros e distintos é já um conhecimento de grande importância, e mais valioso do ponto de vista da moral do que qualquer fisiologia das paixões, por mais científica que fôsse. Por exemplo, o fato de uma situação de perigo produzir efeitos diferentes em dois indivíduos, de modo que um seja tomado de medo e levado à fuga, ao passo que o outro tem coragem e se lança ao ataque, mostra o caráter aleatório e não científico das paixões, mas permite ao mesmo tempo compreender porque o mesmo fato produz efeitos diferentes: é que os cérebros não são dispostos do mesmo modo (78). Ora, a união que há entre a alma e o corpo faz que, no que diz respeito às paixões, a alma esteja como que a serviço do corpo, isto é, sinta e queira aquilo que o corpo está preparado para realizar (79). Dêsse modo, ainda que não se saiba como o corpo e alma se comunicam, pode-se explicar porque o mesmo fato produz efeitos diferentes.

Mais ainda, o conhecimento da existência dessa união inexplicável permite estabelecer, com conhecimento dos fatos, uma técnica pela qual é possível, ainda que indiretamente, o domínio ou ao menos a orientação das paixões pela alma. Tôda a última parte do Livro I do "Tratado" é destinada a mostrar como isso se pode fazer.

No artigo 41, cujo título é "Qual o poder da alma em relação ao corpo", se encontra o princípio fundamental dessa técnica: as ações da alma estão absolutamente sob seu poder e não podem, senão indiretamente, ser modificadas pelo corpo; de outro lado as paixões da alma (a não ser aquelas que têm por origem a própria alma) dependem inteiramente do corpo e só indiretamente podem ser modificadas pela alma. E' precisamente nessa possibilidade de ação indireta da alma sobre as paixões que se fundamenta o tratamento moral delas. E a chave dessa ação indireta se encontra no fato de que a alma pode mover a glândula ao sabor de sua vontade, e por meio do movimento da glândula orientar os espíritos no sentido de estabelecerem no corpo uma

(78) — T.P. art. 39 A.T. XI pg. 358, l. 21-22.
(79) — T.P. art. 40 A.T. XI. pg. 359 l. 10

situação contrária à da paixão que queremos dominar ou combater. Antes, porém, de falar dessa técnica para dominar as paixões propriamente ditas, Descartes mostra os modos pelos quais a alma pode comunicar-se com o corpo, sempre através da glândula. Por exemplo, o esforço da alma no sentido de lembrar-se de alguma coisa não consiste em reevocar *diretamente* um estado de consciência já vivido; mas o esforço de lembrar “faz que a glândula, inclinando-se sucessivamente em várias direções, impila os espíritos para as diversas regiões do cérebro, até que eles encontrem aquela em que há os traços do objeto de que se quer recordar” (80). De modo semelhante se explica como a alma pode imaginar, ou tornar-se atenta, ou mover o corpo (81). Ora, há movimentos da glândula, e por conseguinte dos espíritos animais, que estão naturalmente ligados a determinadas vontades nossas. Por exemplo, a vontade de olhar ao longe faz que a pupila se dilate; mas se quisermos fazer com que a pupila se dilate independentemente da vontade de olhar ao longe, isso não se dará. Há, pois, uma *ligação natural* entre a idéia de ver ao longe e a dilatação da pupila, e o mesmo se dá com todos os outros movimentos do nosso corpo necessários para a sua conservação e o seu bem-estar. Ocorre porém, aqui, um fato de capital importância para o domínio das paixões: é que “*por indústria e por hábito*” podemos estabelecer *novas ligações* entre a nossa vontade e os movimentos da glândula e dos espíritos. O exemplo que Descartes toma para ilustrar essa capacidade é o da linguagem. Como se dá que homens que falam diferentes línguas realizem movimentos diferentes para pronunciarem cada um em sua língua as palavras diferentes que significam a mesma coisa? Isso se dá porque o hábito, a educação, ligaram em cada língua determinados movimentos a uma determinada idéia. A prova disso é que é muito mais difícil pronunciar uma palavra esforçando-nos para realizar os movimentos que são necessários para pronunciar a do que tendo em mente apenas o sentido da palavra (82).

E' essa possibilidade de ligar *artificialmente* certos movimentos da glândula a certas idéias ou atos de vontade que constitui a base do comportamento racional, o comportamento melhor que é possível, em relação às paixões da alma. Realmente, depois de ter perguntado no artigo 41 qual é o poder da alma sobre o corpo, Descartes pergunta agora, no artigo 45, “qual é o poder da alma em relação às paixões” e res-

(80) — T.P. art. 42. A.T. XI. pg. 360, l. 10-15.

(81) — T.P. arts. 43 e 44. A.T. XI. pg. 361 e 362.

(82) — T.P. art. 50, A.T. XI pg. 368, l. 23-369. l. 12: “Et il est utile de savoir, que comme il a déjà été dit ci-deçus, encore que chaque mouvement de la glande semble avoir été joint par nature à chaqu'une de nos pensées dès le commencement de notre vie on les peut toutefois joindre à d'autres *par habitude*, ainsi que l'expérience fait voir aux paroles, qui excitent des mouvements en la glande, lesquels, selon l'institution de la nature, ne representent à l'âme que leur son lorsqu'elles sont proferées de la voix, ou la figure de leurs lettres, lorsqu'elles sont écrites, et qui néanmoins, par l'habitude qu'on a acquise en pensant à ce qu'elles signifient lorsqu'on a oui leur son ou bien qu'on a vu leur lettres, ont coutume de faire concevoir, cette signification plutôt que la figure de leurs lettres, ou bien le son de leurs syllabes”. Cf. ainda art. 211.

ponde: “nos passions ne peuvent pas aussi *directement* être excitées ni ôtées par l’action de notre volonté, mais elles peuvent l’être *indirectement* par la représentation des choses qui ont coutume d’être jointes avec les passions que nous voulons avoir et qui sont contraires à celles qui nous voulons rejeter. Ainsi pour exciter en soi la hardiesse et ôter la peur, *il ne suffit pas d’en avoir la volonté*, mais il faut s’appliquer à considérer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n’est pas grand; qu’il y a toujours plus de sûreté en la défense etc:” (83).

No artigo 46 Descartes lembra que as paixões são não somente causadas, mas também *conservadas* e *fortificadas* no campo da nossa consciência pelo movimento dos espíritos; por isso, no caso de paixões fortes, não estará em nós combatê-las, mesmo indiretamente, através da representação de outras paixões contrárias, pois não podemos afastá-las de nossa consciência enquanto perdura a agitação dos espíritos que as produzem, do mesmo modo que não podemos deixar de perceber os objetos sensíveis enquanto agem sobre os órgãos de nossos sentidos. Nesse caso “o mais que a vontade pode fazer, durante o tempo em que a paixão conserva o seu vigor, é não consentir em seus efeitos e não realizar certos movimentos aos quais ela dispõe o corpo”. E’ este o último reduto da vontade: não podemos deixar de ter nossa consciência invadida e dominada pelas representações de uma paixão que agita fortemente os espíritos animais; mas é possível, num esforço último, reter os movimentos a que ela nos arrasta.

Tôdas as considerações referentes à técnica do domínio das paixões decorrem, é evidente, do conhecimento do seu caráter de fenómeno misto, da alma e do corpo. Este modo de ver, absolutamente novo no tempo de Descartes, conserva até hoje um sabor de atualidade. Pode-se discordar da metafísica sobre a qual Descartes funda a sua teoria das paixões; não se pode deixar de reconhecer que êle viu o problema de modo realista e profundo.

Nos artigos que se seguem Descartes mostra como a doutrina das paixões e da natureza humana em geral substitui com vantagem a doutrina escolástica das três almas na explicação que dá das lutas morais. Constitui uma experiência comum dos homens o se verem como que divididos entre seus deveres morais e suas paixões e desejos. Essa experiência a filosofia antiga a explicava por uma luta entre a alma sensitiva e a alma racional. Erro que vem, diz Descartes, do fato de não se haver distinguido convenientemente entre as funções da alma e as do corpo (84). Na verdade essa experiência de luta interna vem do

(83) — T.^oP. art. 45 A.T. XI pg. 362 e 363. Conferir artigo 50, pg. 369, l. 11-18: “Il est utile aussi de savoir qu’encore que les mouvements, tant de la glande que des esprits du cerveau qui representent à l’âme certain objets soient naturellement joints avec ceux qui excitent en elle certaines passions, ils peuvent toutefois par habitude en être séparés et jointes à d’autres fort différents, et même que cette habitude peut être acquise par une seule action...”

(84) — T.P. art. 47. A.T. XI pg. 364-365.

fato de “a pequena glândula que está no meio do cérebro poder ser impelida de um lado pela alma e de outro lado pelo corpo, e quando acontece que estas duas impulsões são contrárias, a mais forte impede o efeito da outra”. Isso se dá, por exemplo, entre o esforço pelo qual os espíritos impelem a glândula a causar na alma o desejo de qualquer coisa, e o esforço pelo qual a alma a repele pela vontade que tem de fugir à mesma coisa”. Ora, a alma não pode agir diretamente sobre a glândula para contrariar determinados movimentos dos espíritos, mas é obrigada a uma ação indireta, por meio de representações que provoquem na glândula movimentos contrários ao que se deseja combater. Como na sucessão dessas representações, pode dar-se o fato que umas tenham realmente fôrça para contrariar a paixão, mas outras não tenham, “a alma se sente impelida quase ao mesmo tempo a desejar e a não desejar uma mesma coisa” (85).

Aos olhos de Descartes esta doutrina substitui com vantagem a doutrina escolástica não só por eliminar a mitologia das três almas, como também por indicar o processo pelo qual se pode levar a melhor nos combates morais.

Nessa doutrina realmente se funda a concepção cartesiana das almas fortes e das almas fracas, ou melhor, dos diversos graus de fôrça das almas. Há três graus, diz Descartes: 1.º) Aquêlé em que a alma não se determina de modo algum a lutar contra as paixões que nela se instalam. Como pode haver ao mesmo tempo paixões que se contrariam — assim, o mêdo da morte, que só pode ser evitada pela fuga, e ao mesmo tempo o sentimento de vergonha causado pela covardia — elas agitarão a alma de modo que esta, dominada ora por uma ora por outra se sinta afinal “escrava e infeliz” (86). 2.º) E’ raro, porém, encontrar almas tão fracas e irresolutas. A maioria dos homens rege ao menos uma parte de suas ações por meio de juízos. Mesmo quando êstes são falsos, ou quando êles vêm de alguma paixão que antes tinha dominado e vencido a pessoa, pode-se pensar que estas almas são mais ou menos fortes, na medida em que, seguindo mais ou menos êsses juízos, conseguem vencer as paixões presentes (87). Por outras palavras, quem consegue dominar suas paixões, ainda que seja fundado em juízos falsos e em preconceitos, mostra que tem mais fôrça de alma que aquêlé que se deixa dominar inteiramente pelo jôgo das paixões. 3.º) As almas verdadeiramente fortes, porém, são aquelas que combatem as paixões com as armas próprias, quer dizer, armas que pertencem à parte mais alta do espírito, à vontade e à inteligência. “O que chama suas próprias armas são os juízos firmes e determinados a respeito do conhecimento do bem e do mal, segundo os quais a alma resolveu condu-

(85) — T.P. art. 47. A.T. XI. pg. 366, l. 7-9.

(86) — T.P. art. 48 A.T. XI. pg. 367, l. 23.

(87) — T.P. art. 49. A.T. XI. pg. 367-368.

zir as ações de sua vida” (88). Já sabemos que êste conhecimento do bem e do mal é relativo à própria natureza humana, à existência de Deus, ao lugar do homem no universo, à vida em sociedade (89). São verdadeiramente fortes e livres os que se apoiam não em idéias ou opiniões falsas, mas no conhecimento da verdade, ao menos da verdade que é possível. E’ necessário, porém, não esquecer, no que diz respeito ao domínio das paixões, que Descartes está falando sempre da ação indireta sôbre elas. As idéias em si mesmas, por mais verdadeiras, nada podem contra as paixões. Devemos insistir na importância desta idéia. Mais adiante Descartes voltará a ela em têrmos que poderiam parecer apresentar uma concepção diferente da virtude, pois que êle fala das “virtudes que são hábitos de pensamento” (art. 161). Trata-se, porém, apenas de uma aplicação ou desenvolvimento da noção cartesiana de virtude como esforço de bem pensar e bem agir, pois que a aquisição dêsses hábitos é o resultado do esforço que se faz para, ao complexo das *ligações naturais* entre os movimentos dos espíritos e determinados estados de consciência — que já representa em grosso a satisfação das necessidades vitais do homem — sobrepor um outro complexo de ligações adquiridas artificialmente pela repetição, moralmente superior ao complexo natural, por ser o resultado do esforço de bem pensar e bem agir, isto é, da virtude. Se se cria em nós um hábito pelo qual determinados movimentos de nosso corpo sejam despertados pelo pensamento ou representação destas idéias do bem e do mal, então temos tôdas as chances a nosso favor. E’ êsse o tema a que volta o último artigo do livro I. Os próprios animais podem ser treinados a executar aquilo que é contrário à sua natureza, como o cão perdigueiro que aprende a não se precipitar sôbre a presa quando a percebe, e a não fugir quando ouve o estampido do tiro; com maior razão se pode esperar “que mesmo aquêles que têm as almas mais fracas poderão adquirir um império absoluto sôbre as suas paixões, se se emprega a indústria suficiente para educá-los e conduzí-los” (90).

(88) — T. P. art. 48. A. T. XI, pg. 367, l. 6-9.

(89) — Ver pgs. 101-102 dêste trabalho.

(90) — T.P. art. 50. A.T. XI. pg. 370, l. 14-17.

O TRATADO DAS PAIXÕES

II PARTE

A segunda parte do “Tratado das Paixões” intitula-se: “Do número e ordem das Paixões e explicação das seis primitivas”. Trata-se, pois, de *enumerar* as paixões e de examiná-las por *ordem*. E’ a seguinte a estrutura desta parte do “Tratado”: a) À guisa de introdução, uma indagação a respeito das causas das paixões (1) e a busca de um critério para a sua enumeração (2); b) Enumeração das paixões segundo uma ordem estabelecida pela inteligência como a melhor possível (3); c) Feita a enumeração, encontra-se um estudo das seis paixões simples e primitivas, das quais tôdas as outras são espécies ou combinações (4); d) Conclusões morais da II Parte (5).

A) INTRODUÇÃO

As causas das paixões e critério para sua enumeração e explicação.

Quais são as causas primeiras das paixões, pergunta Descartes. A causa próxima ou imediata delas é a agitação dos “espíritos”, a qual move a glândula e repercute na alma. Como porém esta causa é a mesma para tôdas ás paixões, não podemos, a partir dela, estabelecer nenhuma distinção que permita classificá-las. Importa procurar as causas primeiras, que podem ser de três espécies: a) ações da alma que, concebendo, imaginando dado objeto, move a glândula e agita os espíritos; b) o temperamento do corpo ou as impressões fortuítas que se encontram no cérebro, que podem, igualmente, agitar os espíritos; c) *Os objetos que movem os sentidos*. Esta é a causa ordinária e principal das paixões; os casos citados nas letras *a* e *b* podem também ser produzidos por esta última causa, razão pela qual ela será tomada como ponto de partida para estabelecer uma classificação.

A primeira observação que ocorre antes de entrarmos a analisar êste processo de classificação, é sôbre a própria noção de causalidade aplicada nesta conjuntura. Poderia parecer que, buscando na causali-

(1) — T.P. art. 51, A.T. XI, pg. 371.

(2) — T.P. art. 52, A.T. XI, pg. 372.

(3) — T.P. arts. 53 — 69, A.T. XI, pgs. 373-380.

(4) — T.P. arts. 70 — 137, A.T. XI, pgs. 380 — 430.

(5) — T.P. arts. 138 — 148, A.T. XI, pgs. 431 — 442.

dade um critério para a sua classificação, Descartes manifesta o propósito de se manter em terreno científico. Tal, porém, não se dá. Na verdade, a noção de causalidade desempenha papel importante na metafísica de Descartes; é nela que se fundam as provas da existência de Deus e é nela que se fundamenta toda a ciência cartesiana. Descartes, porém, quer na sua metafísica, quer na ciência, tinha em mente só a causalidade que diz respeito às idéias, seja à sua forma, seja ao que ele chama a “realidade objetiva das idéias”, ao seu conteúdo representativo. Destas idéias, as únicas que podem dar-nos uma ciência certa são as noções do nosso intelecto, não as que vêm dos sentidos ou da imaginação. A causalidade constitutiva das idéias é, pois, a única que tem valor de verdade. A causalidade que poderíamos chamar de fenomenal, aquela que diz respeito à sucessão de impressões sensíveis, nada tem que ver com o conhecimento científico, o conhecimento das *essências*, ainda que, garantida pela veracidade divina, essa causalidade nos dê o conhecimento certo da *existência* das coisas. Descartes lança mão da idéia de causa neste artigo, não para chegar à inteligibilidade perfeita das paixões, mas só a título de buscar na experiência um ponto de vista para a sua classificação.

Os objetos dos sentidos são, pois, “as causas mais ordinárias e principais” das paixões. Contudo não é pelas diferenças que existem nesses objetos que deveremos classificar as paixões (6), visto que o mesmo objeto pode causar paixões diferentes; por exemplo, a presença de um objeto que nos ameaça pode despertar em nós o medo ou a cólera; por outro lado, objetos diferentes podem despertar em nós a mesma paixão. Deve-se, pois, considerar não as diferenças entre os objetos, mas os efeitos que eles produzem em nós (7), segundo os diversos modos pelos quais podem aproveitar-nos ou prejudicar-nos (8). Não necessitamos de insistir neste ponto sobre a interpretação do pensamento de Descartes: não se trata de uma fisiologia, mas de uma psico-fisiologia das paixões; não se trata de estudar exclusivamente seus aspectos somáticos e fisiológicos, tomando em consideração só a substância corporal, mas as duas séries de fenômenos, psicológicos e fisiológicos, que se desenrolam no plano substancial da união da alma e do corpo. Por isso Descartes diz que se deve considerar *todos* os efeitos dos objetos exteriores sobre nós, o que entendemos incluir tanto o estudo dos fenômenos fisiológicos como dos psicológicos, que é realmente o que ele vai fazer.

Outra observação preliminar importante é a que devemos fazer sobre o método de Descartes nesta segunda parte. Trata-se do *número* e da *ordem* das paixões, diz o título; e de *ordem* e *enumeração*, diz o

(6) — T.P. art. 52, A.T. XI, pg. 372.

(7) — T.P. art. 51, A.T. XI, pg. 372.

(8) — T.P. art. 52, A.T. XI, pg. 372

subtítulo, antes do artigo 53. Ora a *ordem* e a *enumeração* são as palavras que no “Discurso” designam a 3a. e 4a. regras do método. Não cremos que seja fora de propósito observar a ausência da primeira e da segunda regras. E’ que as idéias claras e distintas de que fala a 1a. regra não podem existir no plano da união; quanto à análise, é certo que podemos distinguir clara e distintamente no homem a alma e o corpo, mas, assim concebidas, as idéias de alma e corpo deixam de representar o complexo que é a união substancial dêles e que é o que importa no estudo das paixões pròpriamente ditas. Como, porém, aplicar a 3a. e a 4a. regras sem as duas primeiras que são fundamentais no método? Descartes o faz, porque não visa a uma dedução científica, mas sòmente a uma *explicação* das paixões. E’ necessário achar um critério que nos permita pôr alguma ordem na massa confusa dos fenômenos que têm lugar no plano da união substancial. Com isso poderemos enumerar as paixões, não contá-las tôdas, talvez, mas ao menos verificar se há algumas que sejam fundamentais, e de que modo as outras se ligam a estas. Esse critério não pode ser, é claro, uma idéia rigorosamente deduzida e aplicada de acôrdo com as regras do método. Ele não deixa, porém, de ser o resultado de um certo número de *conhecimentos* que encontramos na metafísica das substâncias, a saber, para recordá-las ainda uma vez: a) que a natureza humana é uma união da alma e corpo; b) que esta união constitui um plano de idéias confusas; c) que estas idéias, aspecto representativo dos estados corporais em nossa mente, dizem respeito ao que nos pode aproveitar ou prejudicar, isto é, ao fato de sentirmos as coisas como boas ou más para nós (9); d) que a utilidade das paixões consiste, por um lado, em que elas *dispõem a alma* a querer o que a natureza mostra que nos é útil e a persistir nesse querer; por outro lado, o mesmo movimento dos espíritos que produz em nossa alma essas disposições, produz *em nosso corpo* os movimentos que servem para a execução dêles (10). Juntando a essas noções as modificações que sofrem em nós o *sentimento do nosso interêsse, segundo é visto no passado, no presente, ou no futuro* (11), bem como aquelas que vêm do *fato de considerarmos os bens e os males não só em relação a nós, mas aos outros* (12) e, ainda, o que podemos chamar a *intensidade* das paixões, teremos os elementos necessários para essa enumeração e explicação das paixões.

B) ENUMERAÇÃO DAS PAIXÕES

O que se encontra desde o artigo 53 até ao artigo 59 é, pois, a enumeração das paixões segundo os critérios acima mencionados. Não se

(9) — T.P. art. 52.

(10) — T.P. art. 52.

(11) — T.P. art. 57, A.T. XI, pgs. 374-375.

(12) — T.P. arts. 64, 65, 66, A.T. XI, pg. 377-378.

trata de definir a sua natureza: quando isso fôr feito aparecerão os aspectos fisiológicos e psicológicos integrando cada uma das paixões estudadas. Trata-se de um trabalho prévio da inteligência não para estabelecer uma ordem racional ou científica, mas uma ordem, fundada na experiência, desses fenômenos que se passam no campo de mútua interferência do corpo e da alma (13).

Aparece em primeiro lugar a *admiração*, paixão produzida pelo “primeiro encontro com um objeto que nos surpreende”. Seu caráter peculiar (o qual vai fazer com que Descartes a trate separadamente das outras cinco paixões fundamentais, que aparecerão logo adiante) consiste em que ela é a única em que não entra a consideração do bem ou do mal, porque a admiração pode sobrevir antes que tenhamos, sobre o objeto, qualquer noção referente a seus bons ou maus efeitos sobre nós (14).

A família da admiração pertencem a *estima* — admiração pela grandeza de um objeto, e o *desprêzo*, admiração pela sua mesquinhez. Se é a nós mesmos que estimamos, isso dá origem ao *orgulho*. Se a nós mesmos nos desprezamos daí vem a *humildade* (bassesse) (15). A estima por outros objetos que consideramos causas livres é a *veneração*; e o desprêzo das causas livres é o *desdém* (16). O *amor* e o *ódio* (17)) surgem do fato de que um objeto nos é representado como capaz de trazer-nos bens ou males. O *desejo* (18) é um movimento da nossa natureza para buscar o que se julga bom, ou para evitar o que se julga mau; ou para buscar a continuação do bem que já se possui, ou a ausência de um mal que pode sobrevir. O desejo se junta naturalmente às idéias do bem ou do mal que nos podem atingir; juntadas a essas, a idéia da maior ou menor possibilidade de alcançar o que se deseja definirá várias outras paixões: se a possibilidade é grande, cria em nós a

(13) — Eis porque não nos parecem aceitáveis as observações de P. Mesnard sobre estes artigos. Depois de afirmar que Descartes havia empreendido tratar das paixões tomando em consideração exclusivamente seus aspectos fisiológicos, esse autor declara que o “conjunto do Tratado escapa a esse método” (“Essai sur la morale de Descartes”, pg. 98). E dá como primeira prova a maneira como Descartes apresenta imediatamente a admiração, definindo-a não pelos seus aspectos fisiológicos, mas por notações psicológicas: “où donc est passé le criterium si doctement établi tout à l’heure? Comment joue dans ce cas la règle ce classer les passions par la réaction physiologique?... Au lieu de ces notations sensibles empruntées au corps et à l’étendue on nous offre une passion définie par la seule analyse interne, ou moyen de trois opérations de l’esprit”. (“jujeons”, “connaissans”, “suppositions” são as formas verbais que se encontram no art. 53, sobre a admiração). É evidente que P. Mesnard não toma em consideração o plano de Descartes que nunca pensou tratar das paixões só pelas reações fisiológicas: Descartes trata-as sempre do ponto de vista da *união*, sob os seus dois aspectos, o psicológico e o fisiológico. Os artigos que tratam da enumeração (53-69) e ordenação das paixões constituem um *esfôrço prévio* do filósofo, *preparatório* do trabalho de análise que se encontra mais adiante (art. 70 em diante) sobre a natureza das paixões como *complexos psico-fisiológicos*.

(14) — T.P. art. 53, A.T. XI, pg. 373.

(15) — T.P. art. 54, A.T. XI, pgs. 373-374.

(16) — T.P. art. 55, A.T. XI, pg. 374.

(17) — T.P. art. 56, A.T. XI, pg. 374.

(18) — T.P. art. 57, A.T. XI pg. 374-375.

esperança; se é pequena, o *temor*, do qual o *ciúme* é uma espécie; se a esperança é extrema, surge o sentimento da *segurança*; o temor extremo é o *desejpêro* (19). Se o que desejamos depende de nós, então pode surgir a *irresolução*, que é a hesitação na *escólha dos meios* para realizar o que desejamos; a dificuldade de realizar o que desejamos pode excitar a *coragem*, a *ousadia*, a *emulação*; ou ao contrário, a *covardia*, o *mêdo* e o *espanto* (20). Tôdas estas paixões, diz Descartes, dizem respeito ao *futuro*.

Há outras que se referem ao jôgo do amor, do ódio ou do desejo, mas no passado ou no presente. Assim o remorso vem do fato de termos agido antes de termos deliberado convenientemente e mesmo pedido conselho sôbre o que e o como deveríamos agir (21). O bem presente *que nos toca*, produz em nós a *alegria*; o mal, a *tristeza* (22). A consideração do bem ou do mal que sucede não a nós, mas a outros se relaciona com diversas outras paixões. O bem que sucede a outros quando os julgamos dignos dêle, produz em nós a *alegria*; se os julgamos indignos, somos tomados da *inveja*; provoca em nós o *riso* e a *zombaria* o mal que sucede a quem julgamos que o merece; se sucede, porém, o mal a quem julgamos que não o merece, isso excita em nós a *piiedade*; a inveja e a piedade, por outro lado, são formas da *tristeza* (23). Uma outra série de paixões é a que surge da consideração da causa do bem ou do mal, juntamente com a idéia das pessoas que são o objeto dessa ação e do tempo em que foi realizada. O bem *realizado por nós a outros*, nos dá o sentimento de *satisfação*; o mal traz-nos o *arrependimento* (24); o bem que foi feito por outros a outros, desperta em nós o sentimento de *aprovação* (faveur); feito a nós, desperta em nós *reconhecimento* (25); o mal feito por outros leva-nos à *indignação*; se êle nos afeta, isso excita em nós a *cólera* (26); a opinião alheia sôbre o bem que nos pertence, dá-nos o sentimento de *vaidade* (gloire); o mal nas mesmas condições, o sentimento de *vergonha* (27). O bem que dura pode afinal aborrecer-nos ou desgostar-nos; ao passo que o prolongamento de um mal diminui a tristeza que de início nos causou: do bem passado, vem a *saudade* (rêgret) e do mal passado vem a “*allegrêsse*” (28).

Esta é a ordem que a Descartes *parece* (29) a *melhor*, o que mostra, ainda uma vez, não se tratar de uma ordem racional rigorosamente deduzida, mas de um esfôrço como que externo à natureza profunda

-
- (19) — T.P. art. 53. A.T. XI pg. 375.
(20) — T.P. art. 59. A.T. XI pg. 375-376.
(21) — T.P. art. 60. A.T. XI, pg. 376.
(22) — T.P. art. 61. A.T. XI pg. 376.
(23) — T.P. art. 62. A.T. XI, pg. 376-377.
(24) — T.P. art. 63. A.T. XI pg. 377.
(25) — T.P. art. 64. A.T. XI, pgs. 377-378.
(26) — T.P. art. 65. A.T. XI, pg. 378.
(27) — T.P. art. 66. A.T. XI, pg. 378.
(28) — T.P. art. 67. A.T. XI, pg. 378.
(29) — T.P. art. 68. A.T. XI pg. 379.

das paixões; ela tem por fim uma enumeração que também é diferente da enumeração metódica, pois apenas se destina a uma classificação das paixões.

Contudo, não se trata de uma ordem arbitrária, mas realizada de acôrdo com os conhecimentos possíveis neste terreno. Assim Descartes considera que a sua ordem é superior à que se encontra na classificação das paixões geralmente aceita em seu tempo, baseada na distinção entre o *concupiscibile* e o *irascibile*. Ele tem a objetar a essa classificação tradicional que ela supõe a existência de *partes da alma* (alma sensitiva, motriz, intelectual), o que êle já demonstrara ser errôneo. O *concupiscibile* não é senão a faculdade de desejar e o *irascibile* a de irarse, duas paixões entre outras muitas da natureza humana. Demais, a sua própria classificação tem a vantagem de incluir, senão tôdas, porque seu número é *indefinido*, ao menos as principais paixões (30). Sua enumeração das paixões é, pois, “melhor” que a tradicional porque se funda em uma metafísica certa e porque permite discriminar as principais, embora não a totalidade delas. Mais ainda, permite verificar, nesse quadro geral, quais as que são simples e primitivas e quais as que são compostas e derivadas. O critério dessa distinção Descartes não o dá. Diz apenas que é fácil notar (31) que há seis que são simples e primitivas. Sendo as paixões fenômenos psico-fisiológicos, referentes a uma substância que é uma mistura de substâncias, há um sentido em que nenhuma delas pode ser considerada simples. A análise psico-fisiológica das seis paixões chamadas simples, que se encontrará logo em seguida o demonstra. Se Descartes, pois, considera como simples algumas delas, isso deve ser pela seguinte razão: as paixões, como complexos psico-fisiológicos que são, apresentam-se sob o aspecto de estados de consciência, são paixões da *alma*; consideradas só sob êsse aspecto, verifica-se que algumas são indecomponíveis, não se podem encontrar nelas *elementos psicológicos* que os integrem; por outro lado, verifica-se que as outras são espécies destas ou são compostas destas. Trata-se, pois, de uma análise das paixões da alma sob seu aspecto psicológico, análise externa, isto é, que estuda êsses estados de consciência como experiências pessoais. Para a classificação das paixões Descartes serve-se, aliás, das noções que constituem a base da lógica aristotélica, a saber a lógica de implicação dos gêneros e das espécies, que êle entretanto condenara no seu método. “Depois de ter explicado as seis paixões primitivas, diz êle no início da Parte III do “Tratado”, “que são como os gêneros dos quais as outras são espécies. . .” (32).

Essa análise, não sendo a que constitui a segunda regra do método, se ajusta, entretanto, plenamente ao sistema, pois que se funda na dou-

(30) — T.P. art. 68. A.T. pg. 379.

(31) — T.P. art. 69: “on peut aisément remarquer”, etc. . A.T. XI, pg. 380, l. 5-6

(32) — T.P. art. 149. A.T. XI, pg. 443.

trina das substâncias unidas, bem como no fato de a veracidade de Deus ser garantia da verdade relativa das experiências do homem que se passam no plano da união da alma e do corpo. As paixões *simples* e *primitivas* que tal análise descobre no quadro geral já apresentado são a *admiração*, o *amor*, o *ódio*, o *desejo*, a *alegria*, a *tristeza*. Tudo o que se segue nesta Parte II do “Tratado” é um estudo dessas seis paixões, que constituem o que é comparável aos gêneros. A Parte III trata das paixões particulares, “espécies” desses gêneros. O plano do “Tratado” se apresenta, assim, perfeitamente delineado. Não sabemos porque um comentador como P. Mesnard apresenta como algo difícil de conciliar as diversas *listas* ou classificações de paixões que se encontram na obra, pois que Descartes mesmo nos fornece claramente o seu plano: primeiro, uma enumeração geral (artigos 53-67), depois o tratamento das seis paixões fundamentais que êle discrimina nesse quadro geral (artigos 70-148); depois, na Parte III, o estudo, na mesma ordem das seis, das diversas *espécies* de cada uma destas. “A fim de que a sua multidão não embarasse os leitores, tratarei aqui separadamente das seis primitivas; e depois mostrarei de que modo tôdas as outras tiram delas a sua origem” (33).

C) ESTUDO DAS SEIS PAIXÕES PRIMITIVAS

Definição das paixões fundamentais pelas suas causas — Tal é o assunto dos artigos que se seguem. O que julgamos importante aqui para nosso trabalho não é a explicação dos detalhes, mas colher os aspectos principais do estudo de Descartes.

Observemos, assim, em primeiro lugar que tôdas as paixões são definidas pelos seus aspectos psicológicos e fisiológicos. A êles Descartes dá o nome de *causas* das paixões e já vimos (pg. 161) qual o alcance que tem, do ponto de vista do conhecimento científico, esta definição pelas causas. O que Descartes chama de causas das paixões de que aqui trata são certos *estados de consciência* concomitantes com determinados *movimentos dos espíritos* animais. Ambos são constitutivos do complexo que, considerando-o só sob o aspecto psicológico, chamamos paixão *da alma*; nenhum dêles, porém, pode ser tido como elemento ou causa mais importante, porque às vêzes é o movimento dos espíritos que acarreta o estado de consciência; às vêzes é o aspecto representativo que acarreta o movimento dos espíritos.

*

Eis o que Descartes diz dessas causas no que respeita à *admiração*: Aspecto representativo: o objeto aparece em nossa consciência como raro e digno de ser tomado em consideração (34). Aspecto fisiológico:

(33) — T.P. art. 69, A.T. XI, pg. 380.

(34) — T.P. art. 70, A.T. XI, pg. 380.

o movimento dos espíritos que tendem com fôrço para o lugar do cérebro onde se encontra a impressão causada pelo objeto, com o fim de fortificá-la e conservá-la (35). Esta paixão da admiração tem de peculiar o fato de não provocar nenhuma mudança nem nos movimentos do coração, nem no sangue, como acontece com tôdas as outras. A razão disso é que, tendo por *objeto* o *conhecimento* das coisas, não o *bem* ou o *mal* que elas possam causar-nos, não afeta o coração e o sangue (dos quais depende o bem do corpo), mas sòmente o cérebro. Por essa razão Descartes lhe dá um tratamento que é, a certos respeito, peculiar. Veremos que as outras cinco paixões fundamentais apresentam pontos de contacto bastantes para que se possa a respeito delas fazer uma investigação de conjunto. Estas “cinco paixões que comecei aqui a explicar são de tal modo ligadas ou opostas umas às outras que é mais fácil considerá-las tôdas em conjunto do que tratar separadamente de cada uma ” (36). Quanto à admiração, porém, tudo que diz respeito a ela — os estados fisiológicos que a acompanham, a sua utilidade ou aquilo em que pode prejudicar, bem como as pessoas que mais freqüentemente a experimentam, ou a necessidade de corrigir seu excesso — é tratado separadamente (37). Nem por afetar sòmente o cérebro, contudo, deixa de ser uma paixão perfeitamente caracterizada pelos dois elementos que, aliás, podem apresentar-se nela com fôrça tal que a admiração se transforma em espanto. O espanto se caracteriza pela imobilidade do corpo e inércia da mente diante de algo que nos tenha causado extrema admiração. O que produz a admiração é a novidade da coisa; isso significa que ela afetará elementos do nosso cérebro ainda não endurecidos por freqüentes impressões e produzirá um efeito maior que o das impressões que incidem sôbre elementos já batidos. Os espíritos animais se precipitam e se acumulam no lugar do cérebro que foi impressionado pela novidade, de modo que, ausentes dos músculos, êstes se conservam imóveis e é o que faz a imobilidade que se nota no espanto; e imóvel o corpo, não pode considerar outros aspectos do objeto que produziu a admiração ou o espanto (38), o que impede um conhecimento mais particular do mesmo.

Como acontece na explicação de tôdas as outras paixões, Descartes, aplica aqui os mesmos processos mentais que fizeram a fraqueza de sua Física, isto é, êle dá como verdadeiro aquilo que *constitui uma explicação coerente* dos fenômenos, sem preocupar-se com a observação dos fatos. A sua psico-fisiologia das paixões, sob êsse aspecto, é tão arbitrária como a construção que faz do mundo a partir dos princípios da sua geometria e da sua mecânica. Contudo ela é cheia de pressentimentos interessantes, de intuições profundas sôbre a natureza humana.

(35) — T.P. art. 71 A.T. XI, pg. 381.

(36) — T.P. art. 96 A.T., pg. 401. ,

(37) — T.P. art. 74-78 A.T., pg. 386.

(38) — T.P. arts. 72 e 73. A.T. XI, pgs. 381-383.

No que diz respeito à admiração e à sua forma intensa, o espanto, apesar da envelhecida teoria dos espíritos animais, não podemos deixar de notar a clareza com que descreve os aspectos psico-fisiológicos dessa “paixão”. Sem nos determos no estudo detalhado de todos os artigos que se referem à admiração, parece-nos suficiente notar que Descartes, a propósito da utilidade dela, lembra ainda uma vez sua idéia fundamental, a saber, que as paixões são repercussões, na alma, dos interesses do corpo, úteis, portanto, na medida em que fazem perdurar no campo da consciência êsses interesses; prejudiciais, na medida em que tendem a fazê-los durar mais do que convém (39). A utilidade da admiração é que ela tende a fixar em nosso espírito a lembrança das coisas que, antes ignoradas, feriram nosso espírito pela sua novidade. A admiração é, pois, para Descartes, a paixão que assegura nosso interesse pelo conhecimento das coisas. “Os que não têm nenhuma inclinação natural por esta paixão são ordinariamente muito ignorantes” (40). O excesso de admiração é, contudo, mais comum que sua falta e pode levar-nos a admirar coisas sem importância e a habituar-nos a uma vã curiosidade (41).

*

A análise das cinco paixões fundamentais, além da admiração, Descartes a faz em conjunto, como já notamos. O plano do filósofo aqui é apresentar *primeiramente os aspectos psicológicos ou representativos* dessas cinco paixões, bem como as distinções complementares que é necessário fazer para que se tenha de cada uma a idéia mais clara possível, sem deixar, contudo, de fazer referência, já nos artigos que tratam dos aspectos psicológicos, ao movimento dos espíritos que os acompanham (artigos 79-96). Em seguida os *aspectos fisiológicos*. Tratará então: a) *das observações ou experiências* que permitem verificar quais os movimentos fisiológicos em cada uma das cinco paixões (artigos 97-101) bem como do *resultado dessas experiências* (artigos 102-106); segue-se, b) interessante ensaio de *embriogenia das paixões* (artigos 107-111). Depois vem o estudo dos “*sinais exteriores*” que acompanham as paixões e permitem perceber a sua presença nas pessoas que observamos (artigos 112-136).

Finalmente a conclusão desta Parte II do “Tratado” que é propriamente *moral*, pois que estuda a *utilidade* das paixões no que diz respeito ao corpo e a alma; as relações que existem entre estas cinco paixões e principalmente entre o amor, o ódio, a alegria e a tristeza, de um lado, com o desejo de outro lado; a relação entre o desejo e nossa vontade; e por último um artigo sobre as emoções da alma que têm por origem a própria alma e outro sobre o exercício da virtude.

(39) — T.P. art. 74, A.T. XI, pg. 383.

(40) — T.P. art. 75, A.T. XI, pg. 384.

(41) — T.P. art. 76, 77, 78, A.T. XI pgs. 385-386.

*Aspectos psicológicos do amor e do ódio, da alegria
e da tristeza, e do desejo.*

Há movimentos dos espíritos que nos levam a procurar unir-nos “de volenté”, diz Descartes, aos objetos que *nos parecem úteis* (convenables) ou a fugir dos que *nos parecem nocivos*. Tal é o aspecto representativo do amor e do ódio: a idéia de que tal coisa é benéfica ou maléfica. Não se trata, nota Descartes, de idéias que são produtos de *juízos*, os quais também podem apresentar determinada coisa como sendo digna de ser procurada por nós, ou ao contrário, como devendo ser evitada. Estes estados mentais são paixões também, mas que têm sua origem *na alma* e devem, pois, ser estudadas no plano das idéias claras e distintas. As paixões de que aqui trata são estados de consciência que dependem do movimento dos espíritos, isto é, dependem do corpo (42). Essa diferença entre o plano das paixões que têm por origem o corpo e o das que vêm da alma resulta, igualmente, das discriminações que Descartes faz a respeito da palavra “vontade” nos textos: a palavra “vontade”, em relação ao amor (se joindre de volenté) e ao ódio (vouloir être séparé) não se confunde com o desejo, que é uma paixão à parte, caracterizada pelo fato de se referir à posse de um objeto, ou à aversão por um objeto *no futuro*, ao passo que o amor e o ódio se referem a um sentimento presente, pelo qual nos consideramos já unidos ou separados de alguma coisa. Este consentimento é, pois, a forma dessa paixão, ou melhor, é a própria paixão. A vontade aqui não só não se confunde com o desejo, pois que são duas paixões diferentes, mas também — pode-se concluir corretamente, ainda que Descartes não o diga neste texto — não se confunde com aquela atividade do espírito que condiciona a aquisição da verdade, no plano das idéias claras e distintas (43).

O artigo 79 ao qual voltamos, é de grande importância exatamente pela discriminação clara que faz destes dois planos morais: o das paixões da alma que têm por origem o corpo, e o das paixões da alma que têm por origem a própria alma. O primeiro plano, das paixões propriamente ditas (ver art. 25), é o assunto do “Tratado”. Ao segundo plano encontramos no “Tratado” algumas alusões, como a deste artigo. Descartes não tratou d’ele senão ocasionalmente em alguns textos esparsos. Conquanto pertençam a planos diferentes Descartes entende que há, no terreno da moral, possibilidade de as paixões que vêm da alma, isto é, do plano das idéias claras e distintas, como que *recobrirem* as paixões que vêm do corpo, dando-lhes um sentido superior pelo fato de terem *objetos* superiores aos que dizem respeito simplesmente ao bem ou ao mal do corpo. E’ aí que se encontra a moral

(42) — T.P. art. 79. A.T. XI, pg. 387.

(43) — T.P. art. 80 A.T. XI, pg. 387.

do que é filósofo. Não que essa moral seja qualitativamente diversa da do homem comum, porque, primeiramente, o filósofo mesmo não pode deixar de considerar bom e necessário ao enriquecimento da vida o uso moderado das paixões que vêm do corpo (art. 212); segundo, porque o plano da *virtude* é o mesmo, tanto no que diz respeito às paixões que vêm do corpo como àquelas que vêm das ações da alma: trata-se sempre de pôr em prática os melhores juízos possíveis e esforçar-se o homem para alcançar os melhores juízos possíveis. Assim veremos Descartes, ao desenvolver no “Tratado das Paixões” a sua moral referente à união da alma e do corpo, deixar, aqui e acolá, assinalados os lugares onde pode vir ajustar-se uma moral de idéias claras e distintas em que as paixões da alma se originam das ações da própria alma. Como um construtor que, à medida que levanta um pavimento, já deixa neste os prolongamentos que mostram onde virá ajustar-se o pavimento superior. Tal é, por exemplo, o que se vê no artigo em que Descartes fala da diferença que há entre a simples afeição, a amizade e a devoção (44). Tôdas estas são formas do amor, que se distinguem umas das outras pelo maior ou menor valor ou estima que atribuímos ao objeto amado. Assim o amor que se dedica às plantas e animais não vai, em regra, além da afeição; a amizade tem por objeto o homem pela sua qualidade de homem; quanto à devoção seu objeto pode ser também uma criatura humana a quem atribuímos valor maior que o nosso próprio, ou o príncipe, ou a cidade natal e a Pátria. Contudo seu objeto mais alto é o próprio Deus, ao qual não pode faltar nossa devoção “quando o conhecemos como é necessário”. E’ claro que aqui encontramos uma nova alusão a êsses sentimentos e atitudes morais superiores, que vêm do pleno conhecimento; sôbre êste assunto do amor de Deus há, aliás, a célebre carta a Chanut (45) na qual Descartes responde afirmativamente à pergunta que lhe havia sido proposta: “se sômente a luz natural nos ensinaria a amar a Deus”, carta que é, sem dúvida, um dos textos de maior interêsse sôbre êste assunto.

Se pelo que toca ao sentimento religioso as considerações de Descartes no “Tratado” nos levam ao plano mais alto da sua filosofia moral, o que diz respeito ao belo e ao feio — um esboço de Estética — é colocado, ao menos de início, no plano das reações primárias do homem. E’ necessário distinguir, diz Descartes, a propósito do amor e do ódio. Os objetos dêstes podem ser representados à alma pelos nossos sentidos externos, ou pelo senso interno, isto é, pela nossa razão. Os primeiros, principalmente a vista, são a causa daquilo que chamamos belo e feio, conforme produzem em nós uma sensação agradável ou desagradável; do senso interno, ou da razão, nos vem o que chamamos bom ou

(44) — T.P. art. 83.

(45) — A Chanut, em 1.º de fevereiro de 1647, A.T. IV, pg. 607, l. 5.

mau, isto é, aquilo que julgamos poder ser-nos útil ou prejudicar-nos. Esta distinção entre o que nos é dado pelos sentidos externos e pelo senso interno aparece aqui pela primeira vez no “Tratado”. Porém a significação dessas considerações de Descartes a respeito do belo e do feio se percebe com facilidade: o que diz respeito ao bom e ao mau é sempre o resultado de um *juízo* nosso, correto ou errado, sôbre o que nos é conveniente ou prejudicial (46), ao passo que o belo e o feio é o que nos é dado como tal pelos nossos sentidos exteriores, isto é, nos é representado como belo ou feio *sem um juízo a respeito dos dados sensoriais* (47). Os sentimentos do agradável (*agrément*) ou do horror são, pois, estados de consciência imediatos, ao passo que os do amor e do ódio só surgiriam imediatamente, após um juízo. Essa é a razão pela qual o “*agrément*” ou o horror ou aversão são paixões mais violentas que as outras espécies de amor e de ódio, “porque o que vem à alma pelos sentidos (leia-se, “só pelos sentidos”) o toca mais fortemente do que o que lhe é representado pela razão, ainda que os primeiros apresentem ordinariamente menos verdade” (48).

Para Descartes, pois, os sentimentos do belo e do feio são os mais infensos à penetração da razão, os menos intelectualizados. Êle os considera sobretudo como reações do corpo, superiores sem dúvida ao nível dos automatismos, como os movimentos de defesa das pálpebras (49) porque a êles se junta um elemento representativo, mas inferiores às outras paixões que se acompanham não só de uma representação, mas de um juízo. O horror, ou a aversão, é “instituído pela natureza para representar à alma uma morte súbita e inopinada”. E’ isso que explica que excitações insignificantes, com o contacto com um verme ou a queda de uma fôlha podem provocar reações muito fortes; é que tais excitações põem em movimento os mecanismos fisiológicos que a natureza dispôs para por êles podermos evitar a maior das ameaças. O “*agrément*” “é instituído pela natureza para representar o gôzo do maior de todos os bens que pertencem ao homem”. Descartes o liga sobretudo ao desejo de posse de uma pessoa do outro sexo “confusamente representado pela natureza como o maior dos bens imagináveis”, paixão que tem “os mais estranhos efeitos e é a que serve de principal matéria aos fazedores de romances e aos poetas” (50). Conclui-se que Descartes, partindo de uma Estética que só considera as reações físicas ao belo e ao feio, é, afinal, levado a considerar que a elas estão ligadas certas atividades superiores do espírito humano, isto é, as da criação artística.

(46) — “...car nous appelons communément bien ou mal ce que nos sens intérieurs ou notre raison nous font juger convenable ou contraire à notre nature”... T.P., art. 85. A.T. XI, pg. 391.

(47) — “...mais nous appelons beau ou laid ce qui nous est ainsi représenté par nos sens extérieurs. T.P. art. 85.

(48) — T.P. art. 85.

(49) — T.P. art. 13. XI, pg. 338-339.

(50) — T. P. art. 90. T. P. XI, pg. 395-396.

Também aqui, no estudo da natureza humana, vê-se logo que os fenômenos psico-fisiológicos não somente não são contrários àquêles que dizem respeito só à atividade do espírito, mas que há uma sorte de continuidade entre os que nascem da união da alma e do corpo e os que são frutos da atividade exclusiva da alma. Descartes passa do belo que é simplesmente o agradável aos nossos sentidos, aos nossos olhos, para o belo da poesia, que êle não qualifica aqui de “belo”, mas que sem dúvida êle sabia apreciar (51). O texto do artigo 90 não autoriza formalmente essa interpretação da menção que faz da *poesia*. Mas a analogia nos permite apresentá-la, pois que já vimos como se passa do amor humano — paixão da alma que vem do corpo, para o amor divino — paixão da alma que vem da mesma alma. Acresce que o que se segue a respeito da alegria e da tristeza explica de modo muito claro essa concepção de Descartes, sôbre a passagem que, nos limites do plano da *união da alma e do corpo* e do *plano da alma só*, se faz não de modo repentino, mas como que gradativamente, à maneira de um claro escuro entre uma região de sombra e outra de luz. De fato, Descartes define a alegria e a tristeza como já definira outras paixões até aqui estudadas, isto é, pelos seus aspectos fisiológicos e psicológicos, como uma emoção *da alma* provinda de *impressões cerebrais* (movimentos dos espíritos), emoção agradável — alegria — quando essas impressões nos representam um bem qualquer como nosso, desagradável — tristeza — quando essas impressões produzem na alma a idéia de um mal que nos afeta, ou de um bem ausente. Não se deve confundir, porém, essa alegria (joiê) que tem a sua origem no corpo (que chamaríamos hoje talvez melhor de “prazer” e é uma “paixão própria”) com a alegria “puramente intelectual, que vem à alma só pela ação da alma e que se pode dizer agradável emoção excitada nela própria, a qual consiste no gôzo do bem que o entendimento lhe representa como seu” (52). Trata-se, pois, de uma emoção da alma e neste sentido de uma paixão da alma, mas não de uma paixão própria dita — que vem sempre do corpo — porém, de uma paixão que vem da própria alma e é paixão no mesmo sentido da “percepção” das idéias claras e distintas (53).

Descartes discrimina, assim, nitidamente os dois planos, mas só para logo em seguida mostrar como a alegria que vem do plano do entendimento puro não pode deixar de acordar no corpo também ecos que tornam difícil, na experiência, discriminá-la dos prazeres produzidos.

(51) — Cf. “Discours”, A. T. VI, pg. 7: “...j'étais amoureux de la Poésie...”

(52) — T.P. art. 91. A.T. XI, pg. 397, l. 4-8.

(53) — Ver T.P. art. 19. “Nos perceptions sont aussi de ceux sortes et les unes ont l'âme pour cause, les autres le corps. Celles qui ont l'âme pour cause sont les perceptions de nos volontés et de toutes les imaginations ou autres pensées qui en dependent...” et bien qu'au regard de notre âme ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apeccevoir qu'elle veut...”

pela posse dos bens que afetam o físico (54). E' que a imaginação, desperta pelo prazer intelectual, age sôbre o cérebro e excita o movimento dos espíritos.

Do mesmo modo que com a alegria, há uma tristeza de origem fisiológica e outra de origem intelectual (55).

Mas Descartes não alude aqui senão de passagem a essas paixões intelectualizadas, visto que pela imaginação elas como que caem no plano das paixões pròpriamente ditas (56). Interessa-o mais, no momento, o fato de haver estados de alegria ou tristeza a respeito dos quais não se pode perceber qual é o bem ou o mal que as produzem. Isso se dá porque, às vèzes, trata-se de bens ou males que afetam o nosso cérebro mas “sans l'entremise de l'âme”. São paixões excitadas em nós por bens ou males que só interessam o corpo. Descartes se refere ao prazer físico, ou melhor, à sensação de bem-estar físico (*chatouillement*) ou à dor. “Sans l'entremise de l'âme” não significa que não tenhamos consciência *désses estados*, porque se assim fôsse elas não seriam paixões; mas apenas que a causa dêles não é a *idéia* de algum bem que possuímos ou de um mal que nos afeta. A causa dêles é um estado puramente fisiológico (57). Não se deve, portanto, confundí-los com a alegria e a tristeza em que o movimento dos espíritos produzem na consciência a *idéia* de um bem ou um mal que nos ocorre.

A prova de que não se deve confundir esta sensação do bem-estar físico com a alegria (*joie*), nem a dor com a tristeza, é que às vèzes se acham juntas a dor física e a alegria; ou sensações físicas agradáveis (*chatouillement*) que entretanto nos aborrecem. Ordinariamente, porém, a sensação de bem-estar físico se *acompanha de alegria*, porque aquela produz no cérebro uma impressão que, sendo instituída pela natureza para testemunhar boa disposição e fôrça física *representa-a* perante a consciência como um bem que lhe pertence (58) e assim excita nela a alegria. À simples consciência de um estado físico agradável (*chatouillement*) se junta a *idéia* de que o bem-estar físico é um bem. Há uma explicação paralela a essa para o fato de que a dor é normalmente acompanhada de tristeza. Descartes explica aqui também, de passagem, o prazer de nos sentirmos emocionados pelo espetáculo das

(54) — T.P. art. 91 A.T. XI, pg. 397: “Il est vrai que pendant que l'âme est jointé au corps cette joie intellectuelle ne peut guère manquer d'être accompagnée de celle qui est une passion; car sitôt que notre entendement s'aperçoit que nous possédons quelque bien, encore que ce bien puisse être si différent de tout ce qui appartient au corps qu'il ne soit point du tout imaginable, l'imagination ne laisse pas de faire incontinent quelque impression dans le cerveau, de laquelle suit le mouvement des esprits qui excite la passion de la joie”.

(55) — T.P. art. 92 A.T. XI, pg. 397: “Il y a aussi une tristesse intellectuelle qui n'est pas la passion, mais qui ne manque guère d'en être accompagnée”.

(56) — T.P. art. 93. A.T. XI, pg. 398.

(57) — T.P. art. 94 A.T. XI, pgs. 398-399: “ainsi lorsqu'on est en pleine santé et que le temps est plus serein que de coutume, on sent en soi une gaieté qui ne vient d'aucune fonction de l'entendement... et on ne se sent triste en même façon que lorsque le corps est indisposé, encore qu'on ne sache qu'il le soit...”.

(58) — T.P. art. 94. A.T. XI, pg. 399, l. 15-20.

paixões nas representações teatrais. Mesmo espetáculos de tristeza ou ódio nos comovem agradavelmente, porque tais sentimentos tocam nossa alma acompanhados da idéia de que nada há que de fato nos ameace ou prejudique: é um exercício emocional, uma sorte de “chouillement” que nos dá o sentimento de força da alma, como a sensação do bem-estar físico nos dá a idéia da força do nosso corpo (59). Há, porém, além desses, outros estados de alegria e tristeza a respeito dos quais não se pode perceber quais as idéias de bem ou de mal que os produzem, não por serem originados só no corpo, mas por serem excitados por bens e males que pertencem à alma, ainda que ela não tenha clara consciência disso (60). Tal é o prazer dos esportes, das aventuras em que nos expomos a riscos, bem como o prazer de recordar males passados. Os primeiros são produzidos, em parte, pela idéia de que o que se faz é difícil; mas Descartes julga que só essa idéia não seria suficiente para explicar esse sentimento de prazer, porque êle acrescenta que essa idéia da dificuldade “juntamente com outras que os esportistas e aventureiros poderiam ter, a saber, que é um bem sentir-se a pessoa forte, corajosa, hábil e ousada, é que o explica. E o prazer de recordar males passados vem não da idéia dos males sofridos, naturalmente; mas da idéia de ter podido subsistir, apesar deles”.

*Aspectos fisiológicos do amor e do ódio, da alegria
e da tristeza, e do desejo.*

Descartes dedica à fisiologia das paixões 41 artigos (96-136) em que se encontram, sem dúvida, observações felizes, dignas de um precursor da psicologia moderna; contudo, êle não tinha nenhuma intenção de reduzir o estudo dos estados psicológicos somente à observação das reações do corpo. Descartes estudará o movimento do sangue e dos espíritos nas diversas paixões, bem como os sinais exteriores que os acompanham *como um dos elementos do complexo* da paixão. Os artigos que acabamos de examinar referem-se a êsse complexo, falando *de um modo geral* dos aspectos fisiológicos simplesmente como movimentos dos espíritos, e *discriminando* e *descrevendo*, ao contrário, os aspectos psicológicos e representativos. Os artigos que se seguem deixam de lado os aspectos psicológicos *para estudar detalhadamente os diversos aspectos fisiológicos* de cada uma das paixões, referindo-se contudo, sempre que necessário, aos estados representativos. E' interessante notar que quando trata dos estados psicológicos Descartes menciona sempre o fato de êles serem “causados pelos espíritos” (arts. 70, 72, 79, 86), ou de serem acompanhados “por impressões do cérebro” (arts. 91,

(59) — T.P. loco cit, 1. 20-28.

(60) — T.P. art. 95, A.T. XI, pg. 400.

92); quando trata dos estados fisiológicos, ao contrário, refere-se à ação do entendimento ou do pensamento, ou da vontade como causa ou acompanhante desses estudos (arts. 102, 103, 104, 106). Mas que o seu ponto de vista fundamental sobre o assunto é sempre o de que as paixões constituem um complexo psico-fisiológico relativo à união substancial da alma e do corpo não resta a menor dúvida, em face de afirmações do próprio filósofo. É assim que ao final da série de artigos (dedicados ao estudo dos estados fisiológicos que acompanham as paixões) Descartes acha necessário relembrar (repetir, diz êle) a propósito “dos diversos efeitos e das diversas causas das paixões” o *princípio* sobre o qual e funda tudo que escreveu a respeito, “a saber, que há tal ligação entre nossa alma e nosso corpo, que quando uma vez juntamos alguma ação corporal com algum pensamento, um dos dois não poderá, depois, apresentar-se a nós sem que a outra se apresente também...” (61).

Instituídas pela natureza ou ligadas pela associação de idéias, as paixões são sempre complexos psico-fisiológicos e como tais devem ser estudadas. Este é o princípio fundamental que, entretanto, não impede que encaremos, preponderantemente, como faz o próprio Descartes, primeiro os aspectos psicológicos depois os fisiológicos.

Entrando no assunto, Descartes trata em primeiro lugar das alterações dos nossos estados físicos tais como as poderemos observar em nós mesmos, quando estamos possuídos de uma ou outra das cinco paixões que ora se estudam. A causa delas está não só no cérebro (como acontece com a admiração) mas também no coração, no baço, no fígado e em tôdas as partes do corpo ligadas à produção do sangue e dos espíritos (62). Mas o que podemos *sentir em nós mesmos* são as *alterações do ritmo cardíaco* (pulso regular, mas forte no amor; rápido e mais fraco, no ódio, etc.), *sensações de calor ou de frio* em certas partes do corpo (no peito, quando se trata do amor), ou em todo o corpo (quando se trata da alegria, etc.), bem como *alterações dos movimentos do estômago* que fazem com que sintamos apetite (no amor e na tristeza) (63) ou, ao contrário, percamos o apetite (na alegria) ou ainda sintamos tendência para o vômito (no ódio) (64). Quanto a desejo, Descartes nota que êle agita o coração mais do que qualquer outra paixão e assim fornece ao cérebro mais “espíritos”, o que explica que sob o domínio

(61) — T. P. Art. 136. “Au reste, afin de suppléer ici en peu de mots à tout ce qui pourrait y être ajouté touchant les divers effets ou les diverses causes des passions, je me contenterai de répéter le principe sur lequel tout ce que j'en ai écrit est appuyé, à savoir, qu'il y a telle liaison entre notre âme et notre corps, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi...” — Cf. art. 107.

(62) — T.P. art. 96. A.T. XI, pgs. 428-429.

(63) — Ver observações de Elisabeth sobre isto em carta de 25 de abril de 1646 e a resposta de Descartes, em A.T. IV, pg. 410.

(64) — Ver sobre esses estados fisiológicos que cada um pode observar em si mesmo (é o que Descartes chama as *diversas experiências* que servem para conhecer os movimentos do corpo nas diversas paixões) os artigos 97 a 100 da II Parte).

dessa paixão “os sentidos se tornam mais agudos e tôdas as partes do corpo mais móveis” (65). Em seguida (66) Descartes procura explicar quais os processos fisiológicos *mecânicos*, de acôrdo com sua idéia a respeito do corpo humano, que acompanham ou causam as diversas alterações orgânicas que podemos sentir. Mais interessante para o nosso estudo do que essa parte é aquela em que Descartes, numa sorte de embriogenia das paixões, procura exatamente explicar porque se encontram sempre unidos os aspectos psicológicos e fisiológicos nas paixões.

Trata-se de mostrar o que significa a expressão “instituída pela natureza” que se encontra várias vêzes nos textos. E’ certo que Descartes não menciona aqui o estado embrionário; usa somente expressões como “lorsqu’elle (a alma) a commencé d’être jointe à notre corps” (67); ou “au commencement de notre vie” (68). De qualquer modo o assunto é a origem das paixões e esta genética ou embriogenia, que explica porque na vida do homem tais ou tais movimentos ou estados do corpo estão unidos a tais ou tais paixões da alma, é por sua vez explicada por uma observação que se pode fazer sôbre a vida do homem já desenvolvido a saber, “que há tal ligação entre nossa alma e nosso corpo que, uma vez que juntemos alguma ação corporal a algum pensamento, um dos dois não se apresenta, depois, a nós sem que o outro se apresente também” (69). A associação ocasional entre estados físicos e estados mentais que observamos em nossa experiência mostra como devem ter-se instalado na natureza do homem aquêles complexos psico-fisiológicos que constituem as paixões. O amor e os estados corporais que o acompanham, por exemplo, se explicam pelo fato de que, “quando a alma começou a estar unida ao nosso corpo... algumas vêzes o sangue era um alimento mais conveniente que o ordinário para nele manter o calor que é o princípio da vida, o que fazia com que a alma juntasse a si “de volenté” êste alimento, quero dizer, o amasse; e ao mesmo tempo os espíritos corriam do cérebro para os músculos que podiam comprimir ou agitar as partes donde êle tinha vindo para o coração; estas partes eram o estômago, os intestinos, cuja agitação aumenta o apetite, e também o fígado e o pulmão, que os músculos do diafragma podem comprimir; e é por isso que êsse movimento dos espíritos sempre e desde então, acompanha a paixão do amor” (70).

Não é necessário resumir os textos semelhantes a êsse em que Descartes fala do ódio, da alegria, da tristeza e do desejo. Basta assinalar, ainda uma vez, que se trata de dar uma explicação *razoável* de um fato da nossa experiência relativa à união da alma e do corpo.

(65) — T.P. art. 101. A.T. XI, pg. 403.

(66) — Art. 102 — 106. A.T. XI pg. 403 — 407.

(67) — T.P. art. 107, 111. A.T. XI, pg. 407. l. 21-22; pg. 410, l. 18, 19.

(68) — T.P. art. 109, A.T. XI. pg. 409. l. 10.

(69) — T.P. art. 107. A.T. XI, pg. 407, l. 8-13.

(70) — T.P. art. 107, A.T. XI, pg. 407. l. 20 — 408, l. 9.

Descartes estuda ainda, longamente, os sinais exteriores das paixões (71) bem como o movimento do sangue e dos espíritos que os explicam. Os mais importantes desses sinais são os movimentos dos olhos e do rosto, a mudança de côr, os tremores, o relachamento dos músculos (*languueur*), o estatelamento (*pamoison*), o riso, as lágrimas, os gemidos e suspiros. São manifestações físicas das paixões quando várias delas se misturam no mesmo indivíduo. E são outros tantos aspectos interessantes da fisiologia das paixões, que permitirão fazer uma sorte de diagnóstico sôbre o estado afetivo das outras pessoas.

Constituem, portanto, não só novos elementos para o conhecimento que é possível das paixões, como também para orientar nossa própria conduta em relação aos outros. E' nesse sentido que interessam ao moralista. Nos detalhes, contudo, interessam mais à história da psicologia do comportamento, razão pela qual aqui apenas os mencionamos.

Não queremos passar adiante, porém, sem notar a semelhança que existe entre o ponto de vista de Descartes neste estudo das paixões e da afetividade e os pontos de vista da psicanálise, da qual foi sem dúvida um precursor.

Na verdade a idéia de que as paixões devem ser postas e estudadas no plano da união da alma e do corpo, sem procurar saber *como* os fenômenos da alma repercutem no corpo e vice-versa, mas apenas constatando o fato de união substancial, nos parece bem próximo do ponto de vista de Freud que, deixadas de lado as noções de corpo e alma, estuda as correlações entre os estados de consciência em seus vários graus e os estados do corpo. Encarando as coisas sob essa luz, a idéia cartesiana da união da alma e do corpo, não obstante suas ressonâncias metafísicas, é uma idéia fecunda e moderna. E a prova disso é que ela orienta o filósofo para posições que hoje dominam no campo da psicologia. Eis alguns pontos de contacto entre Descartes e a psicologia fundada nos trabalhos de Freud, decorrentes da semelhança de pontos de vista que mencionamos acima.

Em primeiro lugar, a idéia de que se deve fazer uma distinção entre a psicologia que se limita a classificar, de modo geral, os fenômenos psicológicos, como fêz a psicologia das faculdades, e aquela que se interessa pelo *drama individual* e que procura explicar tais e tais acontecimentos, atitudes ou enfermidades em dado indivíduo, pelo que sucedeu com êle em sua vida passada. Ora, parece-nos que tal distinção entre êsses dois planos da psicologia, um que é apenas preparatório e outro pròpriamente científico e de aplicações práticas, Descartes já o vislumbrara de algum modo a propósito das paixões. Como vimos há em Descartes uma classificação geral das paixões, com os aspectos psicológicos e fisiológicos que as integram e caracterizam. A generalidade dos ele-

mentos que constitui a base dessa classificação Descartes a explica como *instituída pela natureza* com o fim de dispor a alma a querer as coisas que a natureza dita como úteis, assim como a agitação dos espíritos que os acompanham dispõe o corpo para os movimentos que servem para a execução dessas coisas (72). Mas é interessante notar que esses elementos gerais das paixões têm também a sua história na vida de cada indivíduo e se eles se encontram em todos os indivíduos da espécie é que, ao comêço da vida de cada um, no estado embrionário, todos passaram pelas mesmas experiências. Tal é, parece-nos, o sentido da embriologia das paixões que encontramos nos artigos 107 a 111 da Parte II. Mais característico do que isso, porém, é o interêsse de Descartes pelo drama individual, que é também o fundamento da psicanálise, pois que êle faz uma tentativa de explicar os casos que não se ajustam ao quadro geral dos sinais exteriores das paixões. Donde vem, pergunta o filósofo, os efeitos das paixões que são peculiares a certos homens? A resposta é o texto já citado (art. 107) no qual se diz que há tal união entre o corpo e a alma que os estados corporais e mentais que ocorreram em conjunto uns com os outros evocar-se-ão mutuamente, depois, na experiência de cada indivíduo. As *generalidades*, pois, em matéria de vida afetiva, se explicam pela experiência da espécie; as peculiaridades pela experiência dos indivíduos: “cela suffit pour rendre raison de tout ce qu’un chacun peut remarquer de particulier en soi ou en d’autres, touchant cette matière, qui n’a point été ici expliqué” (73).

Em segundo lugar, no que diz respeito às peculiaridades individuais da afetividade, os exemplos que Descartes dá são psicanálise *avant la lettre*: é fácil pensar, diz êle, que as estranhas aversões de alguns, que os levam, por exemplo, a não poder suportar o cheiro das rosas ou a presença de um gato, ou coisas semelhantes, vêm de que no comêço de suas vidas êles foram ofendidos por algum desses objetos ou que participaram do sentimento de suas mães que foram por êles ofendidos ao tempo da gravidez; porque é certo que há relação entre todos os movimentos da mãe e os do filho que está no seu ventre, de modo que o que é contrário a um prejudica o outro. E o odor das rosas pode ter causado uma grande dor de cabeça a uma criança ainda no berço, ou um gato pode tê-la espantado muito sem que ninguém o tenha notado e sem que a própria criança tenha guardado memória disso, bem que a idéia da aversão que êle teve então, pelas rosas ou pelo gato, fique impressa em seu cérebro até o fim de sua vida” (74). Deixemos aos especialistas os aspectos técnicos dessa psicanálise cartesiana. E’ certo que êle não alude aqui ao aspecto terapêutico que se encontra na própria origem dos trabalhos de Freud. Não é menos certo que êle apre-

(72) — T.P. art. 52 e outros.

(73) — T.P. art. 136. A.T. XI, pg. 428-429.

(74) — T.P. loco cit.

senta alguns elementos importantes da psicanálise, a saber: a) a explicação de estados afetivos dos adultos como consequência de impressões recebidas na extrema infância; b) As ligações afetivas da criança e da mãe *desde o ventre*; c) o esquecimento da causa do choque afetivo que passa para o inconsciente, continuando, entretanto, a produzir efeitos durante tôda a vida do indivíduo.

Mas o que é talvez mais importante que estas semelhanças com certos aspectos da psicologia moderna é o fato de Descartes notar êstes *efeitos particulares*, estas peculiaridades individuais. Se o corpo humano fôsse apenas um mecanismo, poder-se-ia esperar que as mesmas causas produzissem sôbre êle sempre os mesmos efeitos. Isso não se dá, porém. Por exemplo, como já se viu atrás, a presença de um objeto amedrontador produz em um indivíduo os movimentos do mêdo e da fuga e, em outros, os da coragem e do ataque. A razão é, diz Descartes no art. 39, que “todos os cérebros não são dispostos da mesma maneira”. No artigo 136 êle mostra que isso acontece em razão de causas eventuais, isto é, de fatos da história do indivíduo que deixaram em seu cérebro impressões ligadas a determinados estados afetivos. Tudo isso se explica pelo fato de o corpo humano não ser apenas um mecanismo, mas um mecanismo unido a uma alma e neste plano de mistura entre a matéria e o espírito as interferências possíveis são em número indefnido e imprevisíveis. Razão por que a respeito do “tratamento das paixões” não pode haver regras de aplicação geral, mas só uma orientação intelectual, fundada principalmente no conhecimento da união da alma e do corpo e no caráter aleatório e multiforme dos fenômenos que lhe dizem respeito.

D) CONCLUSÕES MORAIS

Encontram-se nos últimos artigos desta Parte II, a propósito das cinco paixões fundamentais. Depois de recordar o que acaba de fazer — a *definição* das paixões e o estudo dos *movimentos* que as causam e acompanham, quer dizer, depois de ter procurado compreender o melhor possível êstes fenômenos que se desenrolam no claro-escuro da “natureza humana”, Descartes entra a falar da *utilidade* das cinco paixões. Mas a exposição sôbre essa utilidade encerra algo mais que simples considerações de ordem prática, porque nela se pode vislumbrar uma sorte de teoria a respeito da mútua dependência das paixões. Já vimos atrás que em regra as paixões não se encontram cada uma em estado puro... “elles sont mêlées plusieurs ensemble, ainsi qu’elles ont coutume d’être”... (75). Agora verificamos que há uma ordem em que se sucedem normalmente na experiência da vida. Essa ordem se

(75) — T.P. art. 112. A.T. XI, pg. 411, l. 20-21.

estabelece entre as noções de *conhecimento* e *ação* que são os elementos clássicos de toda teoria moral. Como, porém, aqui nos encontramos no plano das idéias confusas da união da alma e do corpo, as noções de conhecimento e de ação lançadas sobre ele não são mais que, respectivamente, conhecimento confuso e desejo. Realmente, é incontestável que as cinco paixões — alegria e tristeza, amor e ódio e desejo — se apresentam aqui dêsse modo, a saber, as quatro primeiras como formas de conhecimento confuso daquilo que é útil ao homem; e a quinta como o elemento dinâmico que impele à ação em vista do conhecimento que nos é dado pelas outras. Vejamos como ele desenvolve esta sua concepção.

A utilidade das paixões deve ser estudada do ponto de vista do *bem estar do corpo* e do *interêsse da alma*.

Quanto ao bem estar do corpo, a utilidade das paixões consiste em incitar a alma a consentir nas ações que podem servir para conservá-lo e mesmo aperfeiçoá-lo, e não só em consentir mas também em contribuir para a sua realização. Para isso é necessário que a alma *conheça*, de algum modo, o interêsse do corpo. Ora, êsse conhecimento ainda que confuso, nos é dado pelas paixões da tristeza e da alegria, ou melhor, pelas formas imediatas de sentirmos o mal estar e o bem estar do corpo que são a dor e o prazer físico (*chatouillement*). E' por êles que a alma é imediatamente *advertida* das coisas que prejudicam o corpo ou das coisas que lhe são úteis. Uma vez que a alma receba do corpo um *aviso*, então aparecem na consciência, derivadas dêle, de um lado a tristeza, que por sua vez gera o ódio ao objeto que causou o mal; por outro lado a alegria e o amor pelo objeto que causou o bem. E tanto uma como a outra fazem surgir o *desejo* de evitar o mal ou de conservar o bem. Tal é a economia interna das paixões do ponto de vista do interêsse do corpo, que mostra como se passa do conhecimento confuso do mal ou do bem que o afetam para o impulso à ação que se manifesta como desejo.

No que diz respeito aos interêsses da alma, "que é a nossa melhor parte", as noções referentes à utilidade das paixões se situam também em relação ao conhecimento dêsses interêsses e ao impulso para agir de acôrdo com êle. Mas a disposição relativa das cinco paixões é diferente aqui, porque o amor e o ódio precedem a alegria e a tristeza, visto que os dois primeiros é que vêm do conhecimento. Tratando-se, como se trata, do conhecimento do que é bom e do que é mau para a alma, êste é que traz imediatamente o amor e o ódio. O amor e o ódio, por sua vez, trazem consigo a alegria e a tristeza que decorrem respectivamente da idéia da posse do bem e da ausência do mal, e da presença do mal e da ausência do bem. E' claro também que o *desejo* aparece logo com o amor e com o ódio, no sentido de buscar ou conservar o que se ama ou de fugir ao que se odeia. E o bem real da alma dependerá de que

o conhecimento seja verdadeiro, isto é, de que aquilo que pensamos como bem seja realmente bem e o que pensamos como mal seja realmente mau.

O conhecimento, pois, do bem e do mal se relaciona com o amor e o ódio, assim como o conhecimento do bem e do mal do corpo não é dado imediatamente pelo prazer físico ou pela dor. Descartes, aliás, não só diz que o prazer e a dor, ou a alegria e a tristeza, são *advertências* que nos vêm do corpo, mas chega mesmo a dizer que estas “*tiennent le lieu de la connaissance*” (76). Não devemos estranhar que o filósofo das idéias claras e distintas use tais expressões. Elas estão perfeitamente de acôrdo com as linhas gerais do seu pensamento: trata-se exclusivamente do conhecimento confuso do plano da união da alma e do corpo. Nos encontros da vida não podemos evitar possibilidades de nos enganarmos (77); mas o esforço do moralista é no sentido de servir-se “da experiência e da razão para distinguir o bem do mal (tanto o do corpo como o do espírito) e conhecer o seu justo valor, a fim de não nos deixarmos em nada levar ao excesso” (78).

Descartes faz uma série de observações sôbre o valor relativo do amor e do ódio, da alegria e da tristeza considerados só em si mesmos, do ponto de vista do conhecimento a que cada um dêles se relaciona. Assim, o “amor é incomparavelmente melhor que o ódio”, quando se funda num conhecimento verdadeiro; nunca pode ser demasiado nem deixar de trazer alegria (79). Ao contrário, o ódio por pequeno que seja traz sempre prejuízo, exceptuado o que nos é trazido pela dor física, que é necessário para resguardar o corpo (80). Quanto à alegria, não pode deixar de ser boa, nem a tristeza de ser má, em relação à alma; de tal modo que se só tivéssemos alma nunca correríamos o risco de sermos excessivos no amor e na alegria, nem no evitar o ódio e a tristeza. Esse risco existe pelo fato de nossa alma estar unida ao corpo; os movimentos corporais que acompanham aquelas paixões, quando excessivas, poderiam prejudicar-nos (81). Conclui-se, pois, que o ódio e a tristeza devem ser banidos da alma mesmo quando provêm de um conhecimento verdadeiro (exceção feita ao caso já mencionado da dor física); o amor e a alegria ao contrário, devem ser cultivados; mesmo quando se fundam em um conhecimento falso são preferíveis ao ódio e à tristeza mal fundados, “de sorte que... sempre é melhor inclinar-nos para as paixões que tendem ao bem do que para as que se relacionam com o mal...” (82). Do ponto de vista da ação estas quatro paixões

(76) — T.P. art. 139. A.T. XI, pg. 432, l. 12.
(77) — T.P. art. 142. A.T. XI, pg. 435. l. 9-10.
(78) — T.P. art. 138. A.T. XI, pg. 431. l. 22-26.
(79) — T.P. art. 139. A.T. XI pg. 432. l. 15.
(80) — T.P. art. 140. A.T. XI pg. 433, l. 11.
(81) — T.P. art. 141 A.T. XI pg. 434. l. 11-18.
(82) — T.P. art. 142. A.T. pg. 435. l. 10-11.

dependem do desejo que elas excitam em nós. Este é como que o elemento dinâmico da vida afetiva para Descartes, o elemento pelo qual o amor e o ódio, a alegria e a tristeza nos levam a agir desta ou daquela maneira (83). Tomadas dêste ponto de vista não é mais possível deixar de considerar a verdade ou a falsidade da causa das nossas paixões, porque na medida em que excitam em nós o desejo “tôdas aquelas cuja causa é falsa podem prejudicar-nos e tôdas aquelas cuja causa é justa podem servir”; e aqui, ao contrário do que se dá quando as consideramos em si e fora do plano da ação, a “alegria mal fundada pode prejudicar mais que a tristeza mal fundada, porque esta retém a ação e dispõe à prudência, ao passo que aquela torna inconsiderados e temerários os que se abandonam a elas (84).

Os artigos 143 e 144 do “Tratado” são, sem dúvida, cruciais para a compreensão das idéias morais de Descartes. Constituem uma transição entre o estudo da fisiologia e da psicologia das paixões que foi o assunto principal da Parte II, até êste ponto, e a orientação para as aplicações práticas, que é pròpriamente o aspecto moral. Essa transição se faz a propósito do estudo do *desejo*. No artigo 143 Descartes diz que por meio do desejo que excitam em nós as *paixões* do amor e do ódio, da alegria e da tristeza *governam nossos costumes* (85). E no artigo 144, que as quatro paixões mencionadas “não nos podem levar a nenhuma ação a não ser por intermédio do desejo que excitam” em nós. Daí se conclui que o problema moral das paixões se resume no esforço para bem dirigir os nossos desejos: “c’est particulièrement ce désir que nous devons avoir soin de régler; et c’est en cela que consiste la principale utilité de la morale”. Ora, o problema de bem dirigir nosso desejo é um problema do conhecimento, “porque o desejo é sempre bom quando segue um conhecimento verdadeiro e não pode deixar de ser mau quando fundado em algum êrro”.

A principal verdade que temos de buscar consiste em saber distinguir com clareza aquilo que está ao nosso alcance, que depende de nosso livre arbítrio, como diz Descartes, daquilo que não depende. Quem não chega a êste conhecimento estará fatalmente sujeito a ser dominado por “desejos vãos”, isto é, desejos que não temos meios de realizar por nós mesmos e cuja realização ficamos esperando, por isso, da fortuna, do acaso feliz. Para nos livrarmos dessa situação infeliz Descartes propõe dois “remédios”, que ambos são conseqüências naturais daquilo que êle acaba de estabelecer. O primeiro dêsses remédios é a generosidade, que consiste na consciência que cada um tem da sua liberdade, e também no esforço para bem empregar essa liberdade. Ora,

(83) — T.P. art. 143 e 144. A.T. XI, pgs. 435-437.

(84) — T.P. art. 143 A.T., pg. 436, l. 5-10.

(85) — “...car en tant qu’elles (as quatro paixões) excitent en nous le désir, par l’entremise du quel elles règlent nos moeurs...”. T.P. art. 143. A.T. XI, pg. 436, l. 1-2.

a primeira condição do bom uso da liberdade é conhecer exatamente as limitações da liberdade humana, a saber, distinguir aquilo que está e aquilo que não está ao seu alcance. Mas deixando, por ora, a generosidade que será assunto dos primeiros artigos da Parte III, vejamos no que consiste o segundo remédio prescrito por Descartes contra os vãos desejos. Consiste, diz êle, em uma reflexão cuidadosa sôbre a Providência divina. Expressão que não tem aqui nenhum sentido religioso, pois que é simplesmente uma afirmação da inflexibilidade das leis que governam o universo, não pròpriamente no sentido moderno de determinismo universal, mas principalmente como uma concepção destinada a destruir a crença na fortuna, no feliz acaso. E' realmente essa crença que sustenta os nossos desejos infundados; é ela que alimenta a esperança de vermos realizado aquilo que está além da nossa vontade. Não desejamos nada que realmente julgamos impossível, mas a crença na fortuna faz que julguemos possível aquilo que realmente não há razão alguma para julgar possível. "Il est impossible qu'aucune chose arrive d'autre façon qu'elle a été déterminée de toute éternité par cette providence, en sorte qu'elle est comme une fatalité ou une nécessité immuable qu'il faut opposer à la fortune, pour la détruire comme une chimère que ne vient que de l'erreur de notre entendement" (86). Interessante notar aqui de passagem, ainda uma vez, a diferença essencial da doutrina de Espinosa. Enquanto êste julga que a liberdade não é mais que uma ilusão que vem do fato de não conhecermos tôdas as causas dos acontecimentos, para Descartes o desconhecimento dessas causas gera a crença na fortuna, ao passo que o conhecimento das causas não é incompatível com a liberdade do homem, ao contrário, é uma condição do uso adequado do livre arbítrio.

Eis, pois, os elementos de que dispomos para evitar o "êrro mais comum" que é o de não distinguir o que está e o que não está ao nosso alcance.

Uma vez feita essa distinção, é fácil de ver que se apresentam os seguintes casos: a) coisas boas que dependem do nosso livre arbítrio. E' claro que para essas não haverá possibilidade de o nosso desejo — que é o que se trata de regular — ser mal empregado. Não podemos desejar *demaís* as coisas boas que dependem de nós, pois que a virtude consiste em fazer as coisas boas que dependem de nós. A falta comum, aqui, não será a de desejar demais, mas *de menos*, o que é o melhor. E o "remédio soberano" contra êste mal é "livrar o espírito de todos os desejos menos úteis e procurar conhecer bem claramente e considerar com atenção a bondade do que se deve desejar" (87). b) Coisas que não dependem de nós, ainda que boas. Quanto a estas, nunca devemos dese-

(86) — T.P. art. 145. A.T. XI, pg. 438, l. 4-9.

(87) — T.P. art. 144 A.T. XI, pg. 437, l. 10-15.

já-las, pelo menos nunca devemos desejá-las *com paixão*, diz Descartes (88), não só porque podendo não acontecer, isso nos afligiria, como também porque, ocupando nossos pensamentos, impedem-nos de buscar as coisas boas que estão ao nosso alcance. c) A maior parte das coisas que desejamos, contudo, não dependem tôdas de nós, nem tôdas de outrem, quer dizer, dependem em parte de nós e em parte de outrem. Por isso devemos limitar nosso desejo só ao que depende de nós e quanto ao mais considerá-lo como fatalmente determinado, a fim de que nosso *desejo não recaia sôbre elas*; isso porém não impede de “considerarmos as razões que existem para esperá-las... mais ou menos. Porque há também uma possibilidade de ação racional mesmo sôbre o que é incerto ou aleatório. Em qualquer situação problemática, devemos aplicar nossa razão com o fim de verificar o que é mais sensato e, tendo feito isso, que é o que depende de nós, estamos certos de alcançar “inteira satisfação”, mesmo que os acontecimentos venham a provar que, no caso, nossa escôlha não foi a melhor. Se, por exemplo, para ir a determinado lugar há dois caminhos, um dos quais é sabidamente o mais perigoso, devemos escolher o outro e permanecer satisfeitos, mesmo que venhamos a ser roubados no caminho que era o mais seguro. “Faire tout le mieux que notre entendement a pu connaître” (89) é a regra da virtude, a qual, como já vimos, não pretende dar-nos a satisfação de não errar nunca em nossa ação moral, mas pretende apenas dar-nos o contentamento que vem da consciência de nos termos esforçado para agir de acôrdo com o melhor conhecimento possível. Tal é o pensar de Descartes a respeito do govêrno das paixões e da direção de nossos desejos que é a “principal utilidade da moral”. Verificamos que nele se encontram os temas da *liberdade, do conhecimento que é possível do bem e da virtude*, que são, como já vimos, os pilares da moral cartesiana. E’ realmente nesta segunda parte (e também no princípio da Parte III, a propósito da generosidade) que se encontram os elementos que permitem situar com segurança o “Tratado das Paixões” no quadro geral da moral cartesiana tal como procuramos traçá-la no capítulo referente às suas concepções fundamentais sôbre o assunto (90), em que, a noção de virtude se apresenta como a noção básica, porque é por ela que se faz a síntese do conhecimento moral e da liberdade. O *plano* do filósofo na concepção desta Parte II torna-se patente ao fim, com as considerações sôbre o govêrno dos desejos e sôbre o exercício da virtude: Em primeiro lugar, uma enumeração ou classificação preliminar das paixões, de acôrdo com critérios intelectuais; depois um esforço para classificá-las de modo a pôr em evidência as seis paixões fundamentais; em seguida o estudo dos aspectos psicológicos destas (de-

(88) — T.P. art. 145. A.T. XI, pg. 437, l. 19-21.

(89) — T.P. art. 146. A.T. XI, pg. 440, l. 10-11.

(90) — Ver pg. 89.

finições, caracteres, peculiaridades) e dos aspectos fisiológicos (movimentos do sangue e dos espíritos, sua gênese na espécie, sinais exteriores que os acompanham); finalmente o estudo das relações e interdependências das cinco paixões fundamentais (91) com o aparecimento do *desejo* como o elemento dinâmico pelo qual as outras quatro paixões influem em nossos costumes ou mesmo as dominam. Ora, o governo do desejo faz surgir exatamente os temas do conhecimento do bem, da liberdade e da virtude. Não é, pois, por acaso, ou em consequência de um uso vago dos termos, mas ao contrário, em consequência de um uso técnico deles, que encontramos no último artigo desta Parte II a evocação e a definição da virtude que é exatamente a mesma que procuramos pôr em evidência no capítulo principal deste trabalho: “Car quiconque a vécu en telle sorte que sa conscience ne lui peut reprocher qu’il ait jamais manqué à *faire toutes les choses qu’il a jugées être les meilleures (qui est ce que je nomme ici suivre la vertu)* il en reçoit une satisfaction, etc.” (92). A comparação entre os aspectos morais da Parte I e os da Parte II (incluindo também a generosidade da Parte III) mostra que ao passarmos daquela para estas, passamos realmente de um plano psico-fisiológico para um plano propriamente moral, no que diz respeito ao domínio das paixões.

Vimos que na Parte I a aplicação prática — ou moral — que Descartes faz do conhecimento então adquirido a respeito das paixões da alma (conhecimentos que é sobretudo o da interdependência do corpo e da alma no plano da união, por meio da glândula pineal) é uma espécie de técnica para empregar, no domínio das paixões, as ligações (“instituídas pela natureza” ou adquiridas pelo hábito) entre nossos pensamentos e os movimentos dos espíritos que acompanham as diversas paixões (93). Não queremos dizer que essa técnica não constitui também uma feição da virtude (94). Contudo a virtude tal como a encontramos nas Partes II e III (generosidade) se fundamenta não só no conhecimento das correlações psico-fisiológicas, mas também principalmente no das relações das paixões entre si. Por isso, certamente, é que Descartes diz que o governo do desejo, do qual depende a influência das outras paixões em nossa vida, é a *principal utilidade da moral* (95). E por outro lado o estudo do desejo leva imediatamente o espírito para o plano do conhecimento e da liberdade.

(91) — Vimos por que razão a sexta, ou melhor, a primeira (admiração) foi estudada à parte, às páginas 167-169 deste trabalho.

(92) — T.P. art. 148. A.T. XI, pg. 442, l. 10.

(93) — Ver especialmente os artigos 45 em diante.

(94) — Este é sem dúvida um termo que se aplica a todo o campo da moral cartesiana, uma vez que abrange os esforços da vontade no sentido de bem pensar para bem agir em todos os planos possíveis: no plano da moral social; como na Parte I do Tratado, em relação aos dados psico-fisiológicos; na Parte II em relação ao conhecimento mais profundo da economia das paixões propriamente ditas; e finalmente no plano das paixões da alma que vêm da própria alma.

(95) — T.P. art. 144 A.T. XI, pg. 436, l. 17-18.

Finalmente, antes de passar ao estudo da generosidade na Parte III não queremos deixar de assinalar, ainda uma vez, em meio às considerações que se referem às paixões da alma que tem por origem o corpo, a referência a um outro plano, em que encontramos as paixões interiores da alma, isto é, as que têm origem na própria alma. Descartes fala delas no artigo 147, o penúltimo da Parte II. Trata-se, como já vimos, de estados afetivos que podem como que recobrir, dominar ou substituir as paixões que vêm do corpo.

O TRATADO DAS PAIXÕES DA ALMA

III PARTE

A Parte III do “Tratado” diz respeito às “paixões particulares”, isto é, as que são espécies das seis primitivas, ou combinações delas (1). Descartes as apresentará na mesma ordem em que as encontramos nos artigos 53 a 67, tão somente eliminando do quadro aquelas seis já anteriormente consideradas na Parte II do “Tratado” como as primitivas ou fundamentais.

Poderíamos esperar, por conseguinte, nesta Parte III apenas uma explanação das paixões particulares estritamente decalcada no quadro geral anteriormente traçado. Assim é, com efeito, até certo ponto. As diversas paixões particulares são sempre apresentadas como formas da admiração, do amor e do ódio, do desejo, ou da alegria e da tristeza; ou como combinação delas (2). Contudo, verifica-se que para Descartes as “paixões particulares” não são de modo algum menos importantes que as outras, nem pela sua fôrça, pois que podem ser por demais violentas, como o ciúme ou a cólera; nem pela sua utilidade quando mantidas no nível que é conveniente ao equilíbrio da vida; nem pelo seu valor moral pròpriamente dito. Ao contrário, pode dar-se o caso de vermos uma das paixões particulares assumir uma importância maior do que a paixão de que deriva.

* * *

O que há de mais notável nesta Parte III é, sem dúvida, a importância assumida pela admiração que, como vimos, permaneceu na

(1) — T.P. artigos 69 e 149, A.T. XI, pg. 380 e pg. 443.

(2) — Nesta Parte III, observa-se, não se encontram paixões que sejam ditas diretamente derivadas do amor e do ódio. Na Parte II, contudo, se encontram considerações sobre a *afeição*, a *amizade*, a *devoção* o “agrément” e o *horror* que são formas do amor (as 4 primeiras) e do ódio (a última) e que não se acham no quadro geral (arts. 53-67), nem são estudadas na Parte III. É que Descartes considerou que “não é necessário distinguir tantas espécies de amor ou ódio quantas há de objetos que se podem amar ou odiar” (art. 82), limitando-se a distinguir no amor alguns aspectos que surgem da comparação do amor que temos a nós mesmos com o que temos por algum outro objeto (art 83). Notar, porém, que na Parte III se encontram algumas das paixões que se acham depois dos artigos referentes à alegria e à tristeza da Parte II, definidas como espécies de amor [*faveur* (art. 192); *reconnaissance* (art. 193)] ou de ódio [*indignation* (art. 195); *colère* (art. 199)] A explicação será certamente a interferência das seis paixões fundamentais nas paixões particulares, que faz que estas não sejam puramente espécies das primeiras, mas combinações delas.

Parte II em posição obscura, como uma paixão que apenas contribui para inclinar a inteligência ao estudo de coisas que lhe parecem extraordinárias ou raras (3). A admiração tem como espécies a estima e o desprezo, paixões cujo estudo constitui o ponto de partida da Parte III. A primeira é a admiração que experimentamos pela grandeza de um objeto e a segunda a admiração que experimentamos pela mesquinhez ou pequenez de uma coisa qualquer (4). São opiniões ou juízos de valor que fazemos sobre as coisas as quais, quando acompanhadas de movimentos dos espíritos que tendem a fortificar no cérebro as impressões recebidas, se transformam em paixões. A estima e o desprezo não parecem ter para Descartes, em si mesmas, uma grande significação. Mas tornam-se notáveis e assumem grande importância quando as aplicamos a nós mesmos, isto é, “quando é nosso próprio mérito que estimamos ou desprezamos”. Aqui, ao contrário do que se dá com a *simplex opinião* a respeito do maior ou menor valor das coisas ou da sua mesquinhez, o movimento dos espíritos torna-se manifesto pela expressão do rosto, pelos gestos, pelas atitudes e ações das pessoas, as quais variam grandemente na medida em que concebem de si uma opinião melhor ou pior (5). A admiração é uma paixão em que o movimento dos espíritos não afeta o coração e o sangue, dos quais depende o *bem do corpo* (6), mas só o cérebro, sendo, por isso, uma paixão ligada aos interesses do conhecimento. Ainda que de utilidade limitada, quando usada com moderação pode estimular o espírito na busca do saber. Pode também, por outro lado, ser um impedimento ao conhecimento (7) quando imobiliza o corpo na contemplação de alguma coisa rara, ou esteriliza o espírito pelo excessivo amor das mesmas (8). O remédio para corrigir este excesso será *procurar conhecer* o maior número possível de coisas, principalmente aquelas que nos parecem raras.

A admiração, pois, vê-se já na Parte II do “Tratado”, pode acompanhar-se de conhecimento ou de ignorância. Nesta Parte III o conhecimento e a ignorância combinados com a estima ou o menosprezo que temos por nós mesmos constituem os elementos que caracterizam quatro outras paixões: a *generosidade* que é a estima de nós mesmos com o conhecimento das verdadeiras razões; a *humildade virtuosa* que é o conhecimento das fraquezas e limitações humanas; o *orgulho* que é a estima de nós mesmos com a ignorância do nosso verdadeiro valor e substituição deste por falsos valores; a *humildade viciosa* (bassesse) que é a humilhação que sentimos por não possuímos bens de fortuna.

(3) — T.P. art. 75 A.T. XI, pg. 384.
(4) — T.P. art. 149, A.T. XI, pg. 443.
(5) — T.P. art. 150, A.T. XI, pg. 444.
(6) — T.P. art. 71, A.T. XI, pg. 381.
(7) — T.P. art. 76, A.T. XI, pg. 385.
(8) — T.P. art. 78, A.T. XI, pg. 386.

As verdadeiras razões de estimar-nos a nós mesmos, que constituem a generosidade, são a consciência de nosso livre arbítrio e o império que temos sobre nossa própria vontade. Ao contrário, o orgulho é a boa opinião que fazemos de nós mesmos, mas sem conhecimento, isto é, não pela razão que realmente justifica esta boa opinião. Por outro lado, a admiração que produz em nós o desprezo ou o desdem, isto é, admiração em face do que é pequeno ou mesquinho, quando aplicada à consideração de nosso próprio valor dá lugar à *humildade virtuosa*; essa admiração surge em consequência da “reflexão que fazemos sobre a fraqueza da nossa natureza e sobre as faltas que cometemos no passado e ainda podemos cometer” (9). Essa humildade virtuosa é acompanhante normal da generosidade, porque o conhecimento que temos das limitações da natureza do homem não exclui, antes completa, o conhecimento e sentimento da liberdade que constituem seu mais alto valor (10). Se nós nos desprezamos ou desdenhamos, não como consequência de uma clara reflexão sobre a condição humana, mas por não possuímos certos bens ordinariamente tidos como importantes, veremos surgir em nós a humildade viciosa, que Descartes chama também de “bassesse” a qual consiste num sentimento de fraqueza, de irresolução, que pode levar-nos a praticar coisas que sabemos não de trazer-nos arrependimento — estado miserável da alma, diretamente oposto à generosidade e alternativa freqüente do orgulho (11).

Tal é o quadro em que se localiza a noção de generosidade, que veremos assumir nesta Parte III, como *chave* de tôdas as paixões e *remédio* (12) contra os seus excessos, uma posição que a equipara às grandes noções da moral cartesiana.

A GENEROSIDADE, CHAVE DAS PAIXÕES

Nos artigos 152 e 153, em que se define a generosidade, reaparecem realmente as noções de “sagesse” e de virtude que, como vimos, são as fundamentais da moral de Descartes. Vejamos em que termos se põem as relações entre essas três noções.

Não há nada que tenha tanta importância para a prática da vida como o conhecimento da natureza humana. Aqui, porém, não se trata do conhecimento certo que nos pode dar a metafísica das substâncias, isto é, dos aspectos propriamente intelectuais do conhecimento da na-

(9) — T.P. art. 155. A.T. XI, pg. 447.

(10) — Ibidem.

(11) — T.P. arts. 157-160. O artigo 160 é excelente exemplo da agudeza e penetração da análise cartesiana das paixões, e do conhecimento que o filósofo possui da natureza humana, a despeito da sua psico-fisiologia primitiva dos espíritos animais. E talvez seja errôneo dizer “a despeito de”, pois já asinalamos noutro lugar que conquanto inadequada como *fisiologia*, a teoria dos espíritos animais põe a psicologia num ponto de vista que é moderno e fecundo, isto é, o de estudar o homem como uma unidade corpo-consciência, sem referência a alma isolada do corpo.

(12) — T.P. art. 161, A.T. XI, pg. 454, p. 6-10.

tureza humana. Não devemos esquecer que estamos no terreno das paixões da alma, de estados de consciência mais ou menos confusos que se produzem em nós em consequência das agitações do corpo. A estima e o desprezo que temos de nós mesmos são, desses estados de consciência, talvez os que têm mais significação para nós, porque o sentimento que temos do nosso valor ou de nossa miséria constitui um dos fatores mais importantes, senão o mais importante, de nossa vida moral. Por isso Descartes declara que o estudo desse assunto é uma das principais partes da "sagesse". "E como uma das principais partes da "sagesse" é saber de que modo e por que causa cada um deve estimar-se ou desprezar-se; esforçar-me-ei aqui por dizer minha opinião". O resultado desse esforço, que se encontra expresso logo em seguida, é a própria definição ou caracterização da generosidade: "Não vejo em nós senão uma coisa que nos possa dar justa razão de estimar-nos, a saber, o uso de nosso livre arbítrio e o império que temos sobre nossas vontades" (13). Reencontramos aqui a propósito da estima ou apreciação de nosso valor aquêles mesmos pontos de vista estabelecidos por Descartes na sua correspondência com a princesa Elisabeth, isto é, que é necessário distinguir entre a *felicidade* (*heur*), o contentamento que temos em consequência dos acasos da vida que nos proporcionam riquezas, saúde, honrarias, e a *beattitude*, aquêlé contentamento proveniente do gozo de bens que dependem só de nossa vontade. Na apreciação de nosso próprio valor, da qual vem sem dúvida muito do contentamento que podemos ter na vida, apresentam-se igualmente os dois critérios: o que consiste em avaliar-nos pela posse de bens de fortuna e o que consiste em avaliar-nos pelo domínio da vontade e pelo gozo da liberdade, que constitui o mais alto valor do homem.

O primeiro é o critério da ignorância a respeito de nós mesmos, e do preconceito que vem da maneira segundo a qual os homens normalmente se julgam uns aos outros, a saber, pela posse de riquezas ou de boa posição social. Isso coloca a vida moral em um plano falso, porque fica a depender de coisas que escapam ao poder de nossa vontade. Ora, a vida moral é, por definição, uma realização da vontade.

O segundo é o critério da "sagesse", aplicado a êste problema cuja solução é decisiva para a vida do espírito. Não há coisa alguma a que a "sagesse" possa aplicar-se, mais importante do que esta: saber qual o verdadeiro valor do homem. Descartes diz: "não há senão as ações que dependem dêste livre arbítrio pelas quais possamos ser louvados ou condenados". Essa afirmação vem na voz passiva, como a lembrarmos que a apreciação de nosso valor *pelos outros*, também deveria ser feito por êsse critério; ou que nós as deveríamos tomar em consideração somente quando a êle obedecessem. Mas o principal não é a opi-

(13) — T.P. art. 152. A.T. XI, pg. 445.

nião dos outros a nosso respeito, e sim o sentimento do nosso próprio valor fundado, ainda uma vez, nesse critério, isto é, a generosidade "...a verdadeira generosidade que faz que um homem ~~se~~ estime no mais alto ponto em que legítimamente pode estimar-se consiste sòmente em duas coisas, primeiro, em que êle conhece que não há nada que verdadeiramente lhe pertença a não ser esta livre disposição de suas vontades, nem coisa pela qual deva ser louvado ou condenado senão porque usa dela bem ou mal; segundo, em que êle sente em si mesmo uma firme e constante resolução de bem usar dela..." (14).

Em suma, a primeira parte dessa definição bem como o artigo anterior apresentam a generosidade como uma forma da "sagesse". Já sabemos que "sagesse" significa para Descartes a união da ciência e da virtude (15). Aqui, porém, a palavra é empregada mais com o sentido de conhecimento: "uma das principais partes da "sagesse" é *saber* de que modo e por que causa cada um deve estimar-se..." (16); "a generosidade consiste... em que êle *sabe* que não há nada que verdadeiramente lhe pertença..." (17). Sob êste aspecto a *generosidade* é o conhecimento da resposta a uma das mais altas questões que a mente humana pode propor-se a saber: porque devemos estimar-nos ou desprezar-nos? E' o problema dos fins morais.

A segunda parte do artigo 153 apresenta a generosidade não só relacionada com a virtude mas como o equivalente da própria virtude neste plano das paixões da alma. Dada a decisiva importância da generosidade nesta Parte III do "Tratado", que teremos ocasião de ver confirmada à medida em que avançarmos no seu estudo, ficamos quase na impossibilidade de estabelecer se é a importância da virtude no sistema moral de Descartes que fica provada pelo lugar decisivo que o filósofo atribui à generosidade; ou, ao contrário, se é a importância da generosidade que é posta em relêvo pelo fato de Descartes a equiparar à virtude. O problema, contudo, não oferece grande dificuldade, uma vez que se tenha em mente que, tanto a virtude como a generosidade ocupam na moral de Descartes o lugar que sabemos pelo fato de serem ambas formas da liberdade e da fôrça da vontade que se manifestam principalmente na busca da verdade. Na realidade o paralelismo entre a virtude e a generosidade é patente: a virtude, como vimos, apresenta sempre êste duplo aspecto: a) realizar o maior esforço para *julgar* bem em matéria que interessa à vida moral; b) realizar o maior esforço para *aplicar* bem êsses juízos. Na generosidade o *aspecto intelectual* se apresenta como conhecimento da verdadeira razão pela qual devemos estimar-nos ou desprezar-nos; o *aspecto prático* consiste em bem usar êste

(14) — TP. art. 153, A.T. XI, pg. 446.

(15) — Cf. o capítulo sôbre as "Concepções fundamentais", pg. 89.

(16) — T.P. art. 152, A.T. XI, pg. 445.

(17) — T.P. art. 153, A.T. XI, pg. 446.

conhecimento. A verdadeira razão é a consciência da nossa liberdade, e o bom uso dêsse conhecimento é o superior govêrno de nosso sentimentos e paixões, de acôrdo com a apreciação de nosso valor por nós mesmos. Entre a virtude e a generosidade não há, pois, senão esta diferença: a virtude é uma noção mais ampla que pode abranger não só o terreno das paixões da alma que são produzidas pelos movimentos dos espíritos, mas também aquelas emoções da alma que têm por origem a próprio alma (arts. 147-148). A generosidade, apenas mais restrita, é a virtude máxima no terreno das paixões da alma. Não é, pois, de admirar que ela se apresente na Parte III com os mesmos aspectos que a virtude: esta é o *conhecimento moral* e também *remédio* para tôdas as paixões no sentido que já estudamos na Parte II (18); aquela é também remédio contra todos os excessos de paixões, bem como a *chave para o conhecimento* de tôdas as virtudes (19).

* * *

A generosidade é, pois, de um lado, *conhecimento*. Conhecimento, a) de que nada verdadeiramente *pertence* ao homem senão esta livre disposição de suas vontades; b) de que só pelo bom ou mau uso dessa vontade deve êle ser louvado ou condenado. De outro lado, esforço de vontade para empreender e executar tudo o que fôr julgado o melhor, e nisto, como vimos, a generosidade se confunde com a própria virtude.

Mas a essa caracterização da generosidade pelo seu aspecto intellectual e volitivo é necessário acrescentar um outro elemento — o passional. Descartes, realmente, pergunta se a generosidade e o sentimento correlato da humildade virtuosa podem ser consideradas como paixões (20). A razão dessa pergunta é que os movimentos físicos que são elemento essencial das paixões parecem aqui menos evidentes; além disso, a generosidade e a humildade são virtudes; ora, a palavra paixão “parece ajustar-se melhor aos vícios que às virtudes”. A despeito dessas considerações Descartes não hesita em colocar êsses dois estados mentais no rol das paixões: é que o elemento essencial para a caracterização das paixões neles se encontra, a saber, os movimentos dos espíritos; mais ainda, a não ser pela maior intensidade dêsses movimentos na paixão do orgulho e da humildade viciosa, em oposição à maior continuidade e regularidade dêles na generosidade e na humildade virtuosa, não há como distinguir uns dos outros, pois que são da mesma natureza.

Êste aspecto passional da generosidade é de grande importância. Significa que a apreciação que fazemos do nosso próprio valor, mesmo esclarecida pela mais alta “sagesse” e amparada pela maior força de

(18) — T.P. art. 148. A.T. XI, pg. 421 e 422.

(19) — T.P. art. 161. A.T. XI, pg. 454. l. 6-10.

(20) — T.P. art. 160 XI, pg. 451, l. 7-11.

nossa vontade, não escapa ao âmbito das idéias confusas e ao plano da união da alma e do corpo. Cabem aqui, a propósito disso, algumas observações:

a) As afirmações de Descartes a respeito da generosidade são apresentadas a título de *opinião*. Uma das principais partes da “sagesse” é *saber* por que motivo devemos estimar-nos ou desprezar-nos; por isso, diz o filósofo, *esforçar-me-ei por dizer aqui qual é a respeito a minha opinião* (21). Assim também o artigo 153 em que se encontra a definição da generosidade começa por uma expressão que é apenas opinativa: “*creio* que a verdadeira generosidade que faz que um homem se estime etc.”. No artigo 160 aparece de novo a palavra “*opinião*”, mas já agora com referência ao juízo que cada um faz de si mesmo: “o orgulho e a generosidade não consistem senão na *boa opinião* que cada um tem de si mesmo e não diferem senão em que esta *opinião* é injusta em um e justa na outra . . .”

E’ fácil compreender porque o orgulho vem de uma *opinião* injusta, pois que de fato êle consiste na ignorância do verdadeiro valor do homem e se funda nos preconceitos que nos vêm da bajulação dos inéptos ou estúpidos (22). Mas por que teria Descartes empregado a mesma palavra “*opinião*” quando se trata da generosidade que é fundada na “*sagesse*” (23) e que é uma *opinião justa*? Porque seria a *razão* justa de apreciar-nos, isto é, a consciência do nosso livre arbítrio, uma simples *opinião*? Descartes acrescenta que só podemos ser louvados ou condenados *com razão* pelas ações que dependem de nosso livre arbítrio e que o uso do livre arbítrio nos torna semelhantes a Deus, visto que nos permite ser senhores de nós mesmos (24). Essas expressões nos lembram, aliás, tudo quanto se encontra na 4a. Meditação sobre a vontade ou o livre arbítrio, a faculdade mais perfeita da alma, a que constitui pròpriamente em nós a imagem de Deus, faculdade de que tomamos consciência tão clara como a do “*cogito*”, para não dizer que o próprio “*cogito*” é de certa maneira uma criação da vontade e da liberdade. A idéia, pois, do valor da vontade e da liberdade não pode deixar de ser clara e distinta para o filósofo que está de posse da “*sagesse*”. Contudo aplicada à apreciação de nosso valor pessoal ela não é mais uma simples idéia, é uma paixão, um sentimento, acompanhado daqueles movimentos dos espíritos animais que, de sua natureza, não podem produzir estados de consciência absolutamente livres de obscuridade e confusão. A generosidade é o *sentimento justo ou legítimo* de nosso valor; mas Descartes não vai a ponto de isolar o conhecimento claro e distinto da importância da vontade e do livre arbítrio em nós, separando-o do sentimento ou paixão que acompanham êsse conhecimento quando

(21) — T.P. art. 152. A.T. XI, pg. 445, l. 14.

(22) — T. P. art. 157. A.T. pgs. 448-449.

(23) — T.P. art. 152. A.T. XI, pg. 445

(24) — Ibidem.

o referimos ao nosso próprio valor. De certo modo o caráter de confusão que é inerente às paixões contamina aquela idéia e por isso — é a nossa tentativa de explicação — Descartes a apresenta a título de opinião bem fundada.

b) Não há, talvez, para Descartes nenhuma situação moral em que a distância entre a virtude e o vício seja tão pequena como neste assunto da apreciação de nosso próprio valor. Ele considera que é o mesmo movimento dos espíritos que produz, a campanha e fortifica as paixões da generosidade, do orgulho, da humildade virtuosa ou viciosa (25), de modo que as atitudes e movimentos do nosso físico não oferecem elemento que nos permita nitidamente caracterizar a natureza, boa ou má, da paixão de que estamos possuídos.

Há paixões que, sendo, como a generosidade e orgulho ou como a humildade virtuosa e a viciosa, espécies da mesma paixão fundamental, contudo se distinguem facilmente umas das outras, quer pelas paixões complementares que agregam em tórno de si mesmas, quer pelo *objeto* a que se referem. Assim com a indignação e a cólera: são espécies do ódio, mas é fácil discriminá-las, primeiro pelo complexo passional que cada uma agrega; segundo, principalmente, pelo seu objeto, visto que a indignação é contra os que fazem um mal ou um bem qualquer a *quem quer* que não o mereça (26), ao passo que a cólera é contra os que fazem um mal a *nós mesmos*. Ora, no orgulho e na generosidade, na humildade viciosa e na virtuosa, o objeto de cada um dos dois grupos é idêntico, a saber, nós mesmos. Não há, portanto, por assim dizer, pontos de referência exteriores que nos permitam marcar nitidamente a linha que separa aqui a virtude e o vício. Nem se pode dizer, também, quanto a estas paixões, que o bem e o mal estão no bom ou no mau uso delas, ou na sua falta ou excesso porque a generosidade e a humildade virtuosa são correlatas, equilibram-se mutuamente (27); não pode, portanto, haver excesso delas; são sempre virtudes. Por outro lado, o orgulho e a humildade viciosa são sempre viciosos, qualquer que seja a sua intensidade. A qualidade moral, boa ou má, surge na passagem difícil de notar de um dos grupos para outro.

Contudo Descartes nota uma certa diferença entre os dois grupos. O grupo orgulho-humildade viciosa é uma sorte de admiração *acompanhado de surpresa*, sendo a razão disso o fato de que o “vício vem ordinariamente da ignorância e que são os que se conhecem menos os mais sujeitos a se orgulharem ou a se humilharem mais do que devem, porque tudo o que lhes sucede de novo os surpreende e faz que, atribuindo-o a si mesmos, eles se admirem e se estimem ou se desprezem conforme julgam vantajoso ou desvantajoso o que lhes acontece” (28);

(25) — T.P. art. 160, A.T. XI, pg. 451, l. 12-24.

(26) — T.P. art. 195, A.T. XI, pg. 475, l. 7-9

(27) — T.P. art. 155, A.T. XI, pg. 447, l. 8-9.

(28) — T.P. art. 160, A.T. XI, pg. 452, l. 11-19.

ao passo que o grupo generosidade-humildade virtuosa é uma espécie de admiração que, acompanhada do conhecimento, exclui a surpresa e se apresenta “igual em sua continuação”. Eis porque num caso, por força do desordenado movimento dos espíritos, a alma fica a oscilar descompassadamente entre o orgulho e a humilhação viciosa; ao passo que no outro caso, a consciência da liberdade e da força de nossa vontade, bem como a das limitações de nossa natureza, pelo fato mesmo de ser um conhecimento, elimina em grande parte o elemento surpresa e produz movimentos iguais e uniformes constituindo, dêsse modo, a generosidade e a humildade virtuosa espécies de admiração que se completam e se harmonizam. A estima que temos de nós mesmos em vista da posse da liberdade não exclui a consciência das fraquezas e limitações de nossa natureza.

Estas diferenças entre os movimentos dos espíritos e suas consequências, porém, não são suficientes para caracterizar os dois grupos, porque não se excluem mutuamente; trata-se somente da predominância de uma ou outra das duas espécies de movimentos dos espíritos. Entre o orgulho e a generosidade assim como entre a humildade viciosa e a virtuosa há, para Descartes, toda a distância que vai da ignorância ao conhecimento e do vício à virtude; mas como se encontram neles os mesmos estados do corpo e como não se podem distinguir pelo objeto a que se referem, não é fácil discriminar em nós mesmos os impulsos do vício e os apelos da virtude nestas paixões. Eis porque um alerta constante da mente é necessário para impedir que nos enchamos de contentamento pela posse ocasional de bens de fortuna ou que nos sintamos humilhados pelo fato de não possuí-los, e para fazer que nos lembremos sempre de que possuímos um bem que, por constituir um valor que não depende de outrem, senão de nós mesmos, é o nosso maior bem e o único que devemos prezar verdadeiramente. Só no uso dêsse bem deve fundar-se o nosso contentamento esclarecido. Entre o Bem e o Mal não há aqui senão a opinião justa que temos a respeito de nós mesmos; e para que ela prevaleça é necessário fazer um esforço de inteligência e de vontade que é o equivalente da própria virtude.

c) O fato de Descartes considerar a generosidade como uma *paixão* demonstra ainda uma vez a profundidade de seu conhecimento da natureza humana. A mais alta manifestação da “sagesse”, a maior realização da virtude não se define exclusivamente em termos de inteligência e de idéias claras, mas também pela presença do corpo. O homem ideal não é o que vive só pelas idéias, só pelo conhecimento ou pela ciência, o que seria um processo exterior de integrar-se no universo; é pelo corpo que êle verdadeiramente se integra nas coisas; é a presença do corpo que cria os problemas morais e ao mesmo tempo os estabelece em um plano que é verdadeiramente humano. Descartes é contra a

alma desencarnada, é contra o anjo (29). No artigo 141, ainda na Parte II do “Tratado”, realmente Descartes esboça um paralelo entre o homem e o anjo: “E’ evidente também que a alegria não pode deixar de ser boa, nem a tristeza de ser má, *em relação à alma*, porque é na tristeza que consiste todo o prejuízo (incommodité) que a alma recebe do mal, e é na alegria que consiste todo o gôzo que lhe pertence; de modo que se nós *não tivéssemos corpo*, ousaria dizer que nunca poderíamos abandonar-nos com excesso ao amor e à alegria, nem evitar com excesso o ódio e a tristeza; mas os *movimentos corporais que os acompanham* podem ser prejudiciais à saúde quando são muito violentos, e ao contrário, ser-lhe úteis quando são apenas moderados”. Resulta que uma coisa é a alegria dos anjos e outra a dos homens. No que diz respeito à generosidade ela é uma virtude caracteristicamente humana; não se concebe o conhecimento puro do nosso livre arbítrio e da fôrça de nossa vontade, porque a nossa liberdade e a nossa vontade se exercem exatamente em relação às situações ou problemas criados pela presença do corpo. Tôda a doutrina de Descartes referente às paixões, no sentido de usar bem delas, de tirar delas a alegria e a riqueza da vida vão no mesmo sentido (30).

* * *

A GENEROSIDADE, REMÉDIO DAS PAIXÕES

A virtude é o remédio geral das paixões (31) porque é o esforço de bem pensar e a vontade firme de pôr em prática o resultado dêsse esforço. A generosidade é o remédio que poderíamos dizer específico, porque exprime aquela atitude de espírito que só por si é corretiva de todos os excessos das paixões. Conhecer e sentir que a liberdade é o nosso maior bem e estar sempre firme no propósito de bem usá-la é, de fato, estabelecer aquêlo equilíbrio das paixões que constitui o ideal da moral de Descartes no “Tratado”. Para bem compreendê-lo é necessário ter em mente a sua concepção da natureza das paixões, concepção que se afasta bastante, quer do ponto de vista cristão, quer do ponto de vista estôico. Para o cristianismo, principalmente o de inspiração agostiniana, as paixões do homem não são mais que a manifestação daquele pecado ingênito que tem a sua fonte na queda original da raça. E’ no desregramento das paixões que se mostra de modo mais claro a corrupção da natureza do homem. E’ assim que, na filosofia moral do

(29) — Em vários textos (arts. 91, 92, 93, 147, 161) Descartes se refere às emoções interiores da alma que têm sua origem na própria alma. Aparentemente, pois, um aspecto da natureza humana em que a presença do corpo não conta muito. Na verdade Descartes mesmo assinala (arts. 147, 161) que mesmo nêsse plano a interferência do corpo é constante e normal.

(30) — Cf. A.T. IV, pg. 538, l. 8; A.T. V, pg. 135, l. 7-8; T.P. art. 212, A.T. XI, pg. 488. l. 12-22; A.T. XII, pgs. 509 e 510.

(31) — T.P. art. 148, A.T. XI, pg. 442, l. 10-17.

cristianismo, paixão é praticamente sinônimo de pecado. O estoicismo, que tanto influiu em Descartes, por sua vez, condenava as paixões por serem perturbadoras daquela impassibilidade que era a felicidade do sábio. A sabedoria consistia para êles precisamente na tensão da vontade capaz de eliminar da vida do homem tôdas as paixões.

A concepção de Descartes é diversa. Em primeiro lugar, as paixões do homem são apresentadas como estados de consciência decorrentes da união da alma e do corpo, isto é, inerentes à própria natureza humana que é, como vimos, a expressão que o filósofo usa para exprimir tudo que diz respeito a essa união. A sua idéia de paixão não encerra, pois, nenhum sentido pejorativo: as paixões são apenas estados de consciência mais ou menos confusos que provêm da presença do corpo e que, em si mesmos, não podem conter nada de mau, porque foi o próprio Deus quem criou o homem com corpo e alma substancialmente unidos.

Em segundo lugar Descartes pensa não só que as paixões não são más em si mesmas, mas que constituem até elementos úteis e necessários à vida do homem. Os textos em que afirma isso são numerosos no "Tratado das Paixões" (32). Todos êles insistem em que a utilidade das paixões é a de dispor a alma a querer as coisas que a natureza nos dita úteis, a fazer com que a alma persista nesse querer e, pela agitação dos espíritos que acompanha as paixões, a de dispor nosso corpo para realizar os movimentos que servem à execução dessas coisas (33). Eis porque mesmo paixões como a covardia e o mêdo particularmente aborrecíveis para um gentilhomen, como Descartes, êle diz deverem ter alguma utilidade: "ainda que não possa crer que a natureza tenha dado aos homens alguma paixão que seja sempre viciosa e não tenha nenhum uso bom e louvável, custa-me a adivinhar para que podem servir estas duas". Mas enfim descobre que elas podem poupar esforço e sofrimento, quando há pouca probabilidade de êstes serem realmente úteis (34).

Em terceiro lugar, Descartes vai até ao ponto de afirmar que é o bom uso das paixões que enriquece a vida do homem: "a alma pode ter o seus prazeres à parte; mas quanto àquêles que lhe são comuns com o corpo, êles dependem inteiramente das paixões, de sorte que os homens que elas mais podem comover são capazes de gozar da maior doçura nesta vida" (35).

Descartes considera, pois, que o perigo nas paixões é sòmente o fato de elas poderem tornar-se excessivas, isto é, ultrapassarem os limites dentro dos quais são benéficas e necessárias ao equilíbrio da natureza humana. Êle não se esquece que fàcilmente isso acontece.

(32) — Ver arts. 40, 52, 74, 137, 138, 175, 180, 181, 212.

(33) — T.P. art. 52, A.T. A.T. XI. pg. 372.

(34) — T. P. art. 175; A. T., XI, pg. 462, l. 25 — 463, l. 8.

(35) — T.P. art. 212 A.T. XI, pg. 488.

Em primeiro lugar, pela própria natureza das paixões. Estas têm a sua origem nos movimentos dos espíritos e, como já vimos (36), a alma não tem diretamente nenhuma ação sobre êles; uma vez iniciados, é necessário esperar que esgotem a sua força e enquanto ela perdura, perduram também em nossa mente as paixões a que correspondem; o mais que podemos fazer é esforçar-nos para aplicar nossa mente em idéias contrárias a essas paixões, idéias que, por sua vez movendo a glândula pineal, poderão despertar movimentos dos espíritos que contrariem a paixão que se instalara primeiramente em nós (37). Há, pois, nesta fisiologia das paixões algo comparável à inércia que faz que elas escapem ao contrôle direto de nossa vontade e é isso, principalmente, a causa de poderem chegar a ser excessivas.

Em segundo lugar, nem sempre é fácil distinguir, de início, se os *objetos* que as produzem são úteis ou prejudiciais a nós. Em regra o prazer (e a alegria) ou a dor (e a tristeza) é que nos advertem a respeito disso e nisso consiste a utilidade dessas paixões. Quando, pois, o prazer coincide com a presença de alguma coisa que nos é útil, ou a dor com a presença de alguma coisa que nos prejudica, o mal dessas paixões se encontraria somente no seu ocasional excesso num sentido ou noutro; elas podem “fazer que tanto os bens como os males que representam pareçam muito maiores e mais importantes do que são, de maneira que nos incitam a buscar os primeiros e a fugir dos segundos com mais ardor e cuidado do que convém. . .” (37). Mas pode dar-se o caso de o prazer ser produzido por algo que não seja bom, como também de a dor provir da presença de algo que nos é útil, porque “há várias coisas nocivas ao corpo que não causam no comêço nenhuma tristeza, ou mesmo que dão alegria; e outras que lhe são úteis, ainda que de início causem incômodo” (38). E nestes casos, mais do que nos outros ainda, é necessário usar da experiência e da razão a fim de distinguir o bem do mal e conhecer o justo valor das paixões e nada levar a excessos (39).

Ora bem, é contra os “desregramentos” que vale, como remédio, a generosidade. Porque a generosidade é para Descartes a *paixão da liberdade*, isto é, um estado de consciência que se refere ao *conhecimento* do que há em nós de mais elevado e mais digno da nossa humanidade, *ligado a um estado fisiológico*, isto é, a determinados movimentos dos espíritos animais que podem contrabalançar e equilibrar os movimentos que tendam ao excesso nas outras paixões. Aqui se acha a razão profunda da importância da generosidade. Para dominar e equilibrar

(36) — T.P. art. 211. A.T. pg. 486, l. 4 - 488 l. 6.

(37) — T.P. art. 138. A.T. pg. 431, l. 13-18.

(38) — Ibidem, l. 9-13.

(39) — Ibidem, l. 21-26.

as paixões não basta uma reflexão, um pensamento puro, uma idéia clara e distinta, é necessário que ela seja acompanhada de uma certa disposição do corpo a fim de que seja realmente eficaz. Diríamos que não é suficiente uma “*ethica, more geometrico demonstrata*” para penetrar neste domínio confuso das paixões, mas é necessário entrar nele com a concepção clara de que o homem é o lugar natural de obscuras interferências entre o corpo e o espírito. E’, pois, como paixão que a generosidade dá ao homem a força para que êles “sejam inteiramente senhores de suas paixões” (40).

Entrando agora a analisar de mais perto êste texto, notamos desde logo que êle apresenta a generosidade como um remédio geral contra todos os desregramentos. E como a confirmar essa universal eficácia, Descartes menciona particularmente as mais fortes paixões do homem: o desejo, o ciúme, a inveja, o ódio, o medo e a cólera (41). A menção dos desejos, principalmente, é muito importante. Já vimos, de fato, que o desejo é para Descartes a paixão dinâmica, pois que só por intermédio dêle as outras quatro paixões fundamentais: o amor, o ódio, a alegria e a tristeza, podem levar a alguma ação (42), por intermédio dêle essas paixões “regem nossos costumes”.

Vê-se, assim, como equiparando a generosidade à virtude como soberano remédio para as paixões, Descartes não deixa de apresentar a razão de ordem psicológica dessa afirmação: dominando os desejos, a generosidade governa as molas propulsoras de quase tôda a nossa vida moral: “reger o desejo é a principal utilidade da moral...” (43). E a purificação dos desejos que Descartes inculca nesse mesmo artigo 144 também como soberano remédio consiste “em conhecer bem claramente e considerar com atenção a bondade do que se deve desejar” (44). Mas, o principal êrro “que se comete ordinariamente a respeito do desejo é que não se distinguem claramente as coisas que dependem inteiramente de nós e as que não dependem” (45). Vê-se, pois, que o desejo esclarecido é o que nos leva a desejar só aquilo que depende de nosso livre arbítrio. Assim, o desejo esclarecido pela inteligência, prática-

(40) — T.P. art. 156 A.T. XI, pg. 448, l. 4-5. No título dêsse artigo Descartes fala da generosidade como “remédio contra todos os *desregramentos* das paixões”. De fato, do seu ponto de vista é necessário distinguir entre o *desregramento* e o *excesso* das paixões. A primeira dessas palavras pôde indicar não só o excesso, que é a mais comum das formas de desregramento, mas também a falta ou deficiência de uma paixão. Quanto à admiração por exemplo, bem que seja mais freqüente o excesso, é certo que também a falta dela pode prejudicar, porque “aqueles que não tem nenhuma inclinação natural para essa paixão são ordinariamente muito ignorantes (art. 75). E o texto final do “Tratado” (art. 212), que afirma serem os mais capazes de gozar das doçuras da vida os homens mais capazes de paixões, vem no mesmo sentido. Ver também o art. 144 a propósito do desejo de virtude: “la faute qu’on a coutume de commettre en ceci n’est jamais qu’on désire trop, c’est seulement qu’on désire trop peu...”

(41) — T.P. art. 156 XI, pg. 448, l. 5-12.

(42) — T.P. arts. 143 e 144 A.T. XI, pgs. 435-437.

(43) — T.P. art. 144 A.T. XI, pg. 436, l. 18.

(44) — Ibidem, pg. 437, l. 13-15.

(45) — Ibidem, pg. 436, l. 22-24.

mente se confunde com a generosidade, consciência de nossa liberdade e resolução de aplicá-la o melhor possível. E' por isso que falando no art. 156, dos desejos, do ciúme, e da inveja, Descartes diz que a razão pela qual a generosidade pode dominá-los está em que "não há nada cuja aquisição não dependa de nós, que o generoso julgue ter valor suficiente para merecer ser muito desejada" (46). A consciência do nosso valor como sêres racionais e livres é suficiente para eliminar o desejo das coisas que não dependem de nós, inclusive aquêles que se manifestam sob a forma aguda do ciúme e da inveja.

Quanto ao ódio, a eficácia da generosidade para dominá-lo vem daqueles caracteres que mais aproximam a generosidade cartesiana da idéia que geralmente se faz da virtude que traz o mesmo nome. Os dicionários, tanto portugueses como franceses, definem a generosidade como o sentimento que leva o homem a pensar mais nos outros que em si mesmo, a esquecer-se de si mesmo. Tal sentimento se manifesta na partilha dos bens que possuímos até o ponto de nos privarmos dêles para dá-los a outros, bem como no perdão fácil das ingratidões ou ofensas. A noção cartesiana difere da noção comum pelo fato de dar ênfase à *atitude de espírito* que explica os atos de generosidade. Para Descartes a generosidade é a *consciência* do valor da liberdade e da vontade de usá-la o melhor que fôr possível. Mas "aquêles que têm êsse conhecimento e sentimento a respeito de si mesmos, persuadem-se facilmente de que cada um dos outros homens pode também possuí-los" (47). O conhecimento daquilo que é verdadeiramente digno de estima em nós, leva-nos naturalmente a estimar os outros homens, a não desprezá-los, mesmo quando cometem faltas, a considerar que essas faltas são antes consequências de ignorância que de má vontade. A generosidade aparece no "Tratado" como elemento de equilíbrio moral, de *medida* no sentido de oferecer ao homem êsse critério seguro para julgar-se a si mesmo, quer em relação aos outros, quer a respeito de suas próprias possibilidades de ação. Assim, é a generosidade que não nos permite pensar que, pelo fato de possuímos mais bens de fortuna, honras, e mesmo mais inteligência, saber ou beleza, devemos sentir-nos superiores aos que não os possuem; ou sentir-nos muito inferiores em caso contrário. A razão disso é que "tôdas essas coisas lhes parecem de muito pouca valia em comparação com a boa vontade, única coisa pela qual julgam seu próprio valor, e que supõem existir ou ao menos poder existir nos demais homens" (48). Por outro lado são os que têm plena consciência do valor da liberdade de espírito que são "levados naturalmente a fazer grandes coisas, sem todavia, empreender mais do que aquilo de

(46) — A.T. XI, pg. 448, l. 6-10.

(47) — T.P. art. 154, A.T. XI, pg. 446, l. 13-16.

(48) — T.P. art. 154 A.T. XI, pg. 447, l. 1-5.

que são capazes. E entre essas não há outras que julguem maiores do que fazer bem aos outros homens e desprezar seu próprio interesse e por isso são os generosos perfeitamente corteses, afáveis e oficiosos para com os outros” (49). Assim Descartes apresenta a sua noção de generosidade não só como a inspiradora dos atos *de desinteresse e boa vontade*, que é o que comumente se chama generosidade, como também a valorizadora do código social da cortesia e das boas maneiras, tão frequentemente desprovido de todo significado moral. Mas voltando ao principal tema, é nesta mesma ordem de considerações que a generosidade é naturalmente apresentada como remédio para livrar os homens do ódio, “porque êles, os generosos, a todos estimam” (50). Notemos que o ódio é uma das seis paixões fundamentais e tudo o que se diz do poder da generosidade sobre êle se diz também de tôdas as suas formas ou espécies (51).

As duas últimas paixões que Descartes cita neste artigo, a título de exemplo da eficácia da generosidade como remédio, são o medo e a cólera, isto é, aquêles estados afetivos que pela força das perturbações fisiológicas que as acompanham são modernamente consideradas, propriamente, como emoções. O medo é para Descartes uma forma do desejo, isto é, o impulso para fugir a algum perigo, “é uma perturbação e um espanto (étonnement) da alma que lhe tiram o poder de resistir aos males que ela pensa estarem próximos” (52). Esta paixão já é em si mesma um excesso e por isso não pode nunca ser louvável ou útil (53). A generosidade pode servir-lhe de remédio porque “a confiança que ela inspira aos generosos na sua própria virtude lhes traz segurança” (54). O sentido dessa expressão se encontra, sem dúvida, na noção da virtude, o esforço de pensar o melhor possível e de agir o melhor possível de acordo com esse pensamento. É difícil pensar bem e agir bem quando somos dominados pelo medo, porém devemos considerar que nossa virtude está salva, uma vez que nos esforcemos para isso, ainda que não consigamos acertar inteiramente. Porque a virtude não é a prática infalível do bem, mas o esforço para realizá-lo o *melhor possível*. A certeza de podermos fazer esse esforço, e isto provém da generosidade — nos livra do medo de termos medo, nos dá segurança, mesmo sabendo não ser impossível que, dominados ocasionalmente pelo medo, venhamos a fazer menos do que é certo.

Quanto à cólera, constitui remédio para ela a generosidade, porque ensinando os homens a não estimar “senão muito pouco as coisas que dependem dos outros, nunca darão a seus inimigos tanta vantagem

(49) — T.P. art. 156. A.T. XI, pg. 447-448.

(50) — Ibidem, pg. 448, l. 9-10.

(51) — T.P. art. 84. A.T. XI, pg. 391.

(52) — T.P. art. 174. A.T. XI, pg. 462, l. 17-19.

(53) — “Excès de lâcheté” diz o art. 170, A.T. XI, pg. 463, l. 19.

(54) — T.P. art. 156. A.T. XI, pg. 448, l. 10-11.

como a de reconhecer que recebem dêstes qualquer ofensa” (55). Mais adiante tratando especialmente desta paixão, Descartes explica melhor seu pensamento. Não há nenhuma paixão, diz êle, cujo excesso seja mais nocivo, porque a cólera perturba a capacidade de julgar e nos leva a cometer faltas de que depois temos de nos arrepender (56); e ainda mais, freqüentemente nos impede de repelir as injúrias tão bem como poderíamos fazer se não estivéssemos dominados por ela. Como poderá, entretanto, a generosidade vencê-la? Principalmente pelo fato de eliminar o nosso orgulho, isto é, a estima que temos de nós mesmos por bens que não dependem de nossa vontade. A cólera mais intensa é aquela que surge como reação contra as ofensas ao nosso orgulho. O generoso “que não dá valor aos bens que lhe podem ser tirados e que estima sôbre tôdas as coisas a liberdade, o império sôbre si mesmo, não tem senão desprezo ou, quando muito, indignação pelas injúrias”. Descartes emprega aqui uma expressão que é bem significativa a respeito dêsse império sôbre nós mesmos: império sôbre nós mesmos, diz êle, que cessamos de ter quando podemos ser ofendidos por outrém (57). Parece certo que a generosidade nos livra da cólera, porque nos põe numa atitude de espírito em que ficamos livres de nos sentirmos ofendidos pelos outros, não por covardia ou insensibilidade moral, mas pela fôrça que nos proporciona o conhecimento do verdadeiro valor do homem.

Eis-nos, pois, no fim do estudo dêstes exemplos pelos quais Descartes quer mostrar-nos que a generosidade é um remédio universal contra os desregramentos das paixões; êstes exemplos constituem argumentos a *fortiori*, porque como já tivemos ocasião de observar, trata-se das paixões mais fortes: o ciúme, o mêdo, a inveja, a cólera. Porém, há mais ainda. Na verdade, verificamos que é sempre do ponto de vista da generosidade, expresso ou subentendido, que Descartes se coloca para falar das outras paixões particulares. Cremos não ser necessário provar isto a respeito de tôdas elas, porque já ficou demonstrado: a) que pelo domínio do desejo — elemento dinâmico de tôdas as paixões — a generosidade se apresenta como capaz de dominar tôdas elas, mesmo aquelas que o filósofo não considera como espécies dessa paixão fundamental (58); b) que a generosidade é uma forma da virtude, é a virtude que se cristaliza em paixão da liberdade, o que lhe dá naturalmente a qualidade de remédio geral das paixões.

Contudo passaremos em revista os casos em que Descartes, nos artigos que se seguem, faz expressa menção da generosidade, bem como estudaremos algumas outras paixões, em que, apesar de não haver ex-

(55) — Ibidem, l. 11-15.

(56) — T.P. art. 203. A.T. XI, pg. 480. l. 9-14

(57) — Ibidem, l. 23: “lorsqu'on peut être offensé par quelqu'un...”

(58) — Cf. pg. 201.

pressa menção da mesma, não é fácil perceber que ela está presente. Além das paixões que dá a título de exemplo da eficácia da generosidade, esta é mencionada por Descartes a propósito das seguintes paixões particulares:

a) — Da veneração e do desdém (59), afirmando que o bom ou o mau uso destas paixões é determinado pela generosidade ou pela fraqueza de espírito ou baixeza.

b) Da piedade (60): "...os que são mais generosos e têm o espírito mais forte, de maneira que não temem nenhum mal para si mesmos e se põem acima do poder da fortuna, não são contudo, isentos de compaixão, quando vêem a fraqueza dos outros homens e ouvem suas queixas, porque é parte da generosidade o ter boa vontade para com os outros...". Somente, a generosidade de certo modo corrige ou retifica o sentimento da piedade, visto que leva o homem a apiedar-se não propriamente dos sofrimentos dos outros, mas da fraqueza que demonstram em suportá-los, pois consideram que esta constitui um mal maior do que qualquer espécie de dor (61).

c) Os artigos 165 e 177 tratam das diversas espécies do desejo — esperança e temor, segurança e desespêro, ciúme, irresolução, coragem, ousadia, emulação, covardia, medo e remorso. Nesta relação se encontra o medo a respeito do qual já vimos como Descartes lhe aplica o remédio da generosidade (62). Quanto às outras, sendo tôdas formas do desejo, que já foi igualmente examinado deste ponto de vista, é fácil perceber qual a ação da generosidade sobre elas. Tomemos, por exemplo, as duas primeiras: a *esperança*, "disposição da alma a persuadir-se de que o que deseja sucederá; e o *temor*, que é o contrário, isto é, a persuasão de que o que deseja não sucederá (63). É claro que a generosidade poderá pôr limites quer a uma quer a outra, visto que ela ensina o homem a não prezar e não desejar demasiadamente aquilo que está fora do alcance de sua vontade.

Não queremos passar adiante sem algumas palavras também a propósito da irresolução (64), que merece consideração à parte, ainda que aqui apareça como uma das paixões que dependem do desejo.

A irresolução pode ser útil quando marca a necessidade de tempo para refletir e escolher com as melhores razões possíveis. Mas frequentemente torna-se temor de escolher, mesmo quando não há alternativas, ou quando as alternativas oferecem as mesmas probabilidades de felicidade na escolha. Este excesso de irresolução parece ser uma das coisas que Descartes mais detestava, porque resulta exatamente da fra-

(59) — T.P. arts. 162, 163, 164. A.T. XI, pgs. 454-456.

(60) — T.P. art. 185, 186, 187. A.T. XI, pgs. 469-470.

(61) — Ibidem, pg. 470, l. 12-20.

(62) — Cf. pg. 203 deste trabalho.

(63) — T.P. art. 165. A.T. XI, pg. 416.

(64) — T.P. art. 170, A.T. XI, pg. 459.

queza do entendimento e da fraqueza da vontade. A irresolução vem de “um desejo *demasiado grande de fazer o bem*” (65). É um pensamento característico de Descartes. O desejo de fazer o bem só pode ser considerado *demasiado grande*, quando se tem uma clara consciência da relatividade da nossa ação moral. No terreno das paixões as idéias nunca podem ser tão claras que se elimine qualquer possibilidade de êrro. Querer fazê-lo é fraqueza de vontade; para Descartes correr o risco de errar é não só um mal menor que a irresolução ou a inação, mas é condição de todo o bem possível uma vez que se tenha o homem esforçado para alcançar os melhores juízos possíveis. Por outras palavras, a generosidade que vem da consciência do valor da liberdade naufraga por completo tôda vez que o homem cai no estado de irresolução, mesmo quando isso decorre de um grande desejo de fazer o bem, porque a irresolução é a paixão que provém do predomínio das idéias confusas em nossa consciência. Para destruir a irresolução é necessário, pois, fazer apêlo à própria virtude em sua acepção mais completa; “eis porque o remédio contra êste excesso (o que vem da irresolução) é acostumar-se a formar juízos certos e determinados a respeito de tôdas as coisas que se apresentam, e a crer que o homem perfaz sempre o seu dever *quando faz o que julga ser melhor, mesmo que julgue muito erradamente*” (66).

* * *

Das paixões que são espécies da alegria (joie) e da tristeza — a zombaria, a inveja, a piedade, a satisfação consigo, o arrependimento, o favor, o reconhecimento, a indignação, a cólera, a vaidade (gloire), a vergonha, o desgosto, o pesar e a alegria (allegresse) duas delas, a inveja e a cólera, talvez as mais violentas, já foram estudadas entre os exemplos que Descartes apresenta da eficácia da generosidade como remédio, no art. 156 (67). A respeito de uma outra, a piedade, Descartes, como já vimos, faz expressa menção da generosidade, como corretivo dos seus excessos (68). Quanto às outras é fácil de ver como a generosidade pode ser remédio dos seus desregramentos. Assim, a *zombaria*, “espécie de alegria misturada com ódio, que vem do fato de percebermos algum pequeno mal que sucede a quem julgamos que o merece”. . . (69). O ódio é contra o mal, e a *alegria* pelo fato de vermos que êste mal sucede a quem o merece. É necessário que o mal não

(65) — A.T. XI, pg. 460. l. 5-6.

(66) — A.T. XI, pg. 460, l. 8-14. Cf. em nosso capítulo sôbre a “moral provisória” o que se diz sôbre a irresolução.

(67) — Cf. pgs. 201, 202 e 203 dêste trabalho.

(68) — Cf. pg. 205 dêste trabalho.

(69) — T.P. art. 178. A.T. XI, pg. 464, l. 22-24.

seja muito grande, porque, do contrário, não poderíamos julgar sem maldade que a pessoa é digna dêle.

E' evidente que só a generosidade pode pôr cõbro aos excessos da zombaria, porque é ela que dá não só o sentimento do nosso próprio valor como o do valor dos outros homens, a despeito de seus erros e fraquezas (70). A propósito da zombaria, Descartes fala também da "*raillerie*" que não coloca entre as paixões, porque a considera antes como uma "qualidade" do "*honnête homme*", uma atitude de espírito que não vem, como acontece freqüentemente com a zombaria, da consciência dos defeitos físicos ou de inferioridades sociais (71), mas vem antes da idéia clara dos vícios e fraquezas nossos ou dos outros, que já vimos parecer ridículos. Poder-se-ia fazer um paralelo entre a "*raillerie*" cartesiana e o "humour" inglês. Ambas são qualidades adquiridas na experiência da vida, pela consciência clara das limitações do homem; são os efeitos mais delicados da inteligência: o ridículo que o "*honnête homme*" lança sôbre os vícios e fraquezas dos homens não é com amargura, mas revela antes a boa disposição de espírito (la gaieté de son humeur) e a tranquilidade da alma que são "marcas da virtude e também muitas vêzes de "finura de espírito". Pode-se dizer que a "*raillerie*" cartesiana é a sua generosidade "cum granum salis", com uma ponta de ironia que vem da consciência bem humorada das nossas limitações (72).

A *satisfação* consigo mesmo, diz Descartes, é um hábito (73) da alma que provém da prática constante da virtude; outras vêzes, quando se trata da satisfação que sentimos por ter praticado uma boa ação fora dos nossos hábitos, "é a mais doce de tôdas as alegrias" e a causa disso diz respeito à generosidade, visto que essa alegria vem do fato de a boa ação praticada depender só de nossa vontade. Mas é principalmente na deturpação dêsse sentimento de satisfação que percebemos o quanto êle é relacionado com a generosidade. Porque a satisfação que vem de coisas sem importância ou mesmo viciosas é "ridícula e produz um orgulho e uma impertinente arrogância". Ora, sabemos que o orgulho é exatamente a paixão contrária à generosidade. Vê-se, assim, como é a generosidade que pode bem orientar e equilibrar êsse sentimento de satisfação. Aliás, parece que a deturpação dêle Descartes a considera como das piores formas da estupidez e da maldade dos homens, pois que é a isso que podem chegar aquêles que "crendo ser devotos não passam de hipócritas (bigots) e supersticiosos, isto é, aquêles que, sob capa de que vão sempre à Igreja, recitam muitas orações, usam cabelos cur-

(70) — Art. 154: "et bien qu'ils voient souvent que les autres commettent des fautes que font paraître leur faiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu'à les blâmer, et à croire que c'est plus tôt par manque de connaissance que par manque de bonne volonté qu'ils les commettent". A. T. XI, pg. 446, l. 17-23.

(71) — Art. 179, A.T. XI, pg. 465.

(72) — Art. 180 e 181. A.T. XI, pgs. 465-466.

(73) — T.P. art. 190. A.T. XI, pgs. 471-472.

tos, jejuam e dão esmolas, julgam-se inteiramente perfeitos e imaginam que são tão grandes amigos de Deus que não podem fazer nada que o desagrade, e que tudo que lhes dita sua paixão é um bom zêlo, ainda que ela lhes dite algumas vêzes os maiores crimes jamais cometidos pelos homens, como trair cidades, matar os príncipes, exterminar povos inteiros pelo simples fato de êstes não seguirem suas opiniões” (74). Não há dúvida que para Descartes o que produziu todos os infundos males das guerras de religião, que ressoam neste texto com tanta clareza, foi a ausência da generosidade, pois que, no plano das conquistas políticas, ela se chama liberdade de pensamento.

O arrependimento, paixão que é contrária ao sentimento de satisfação, se relaciona também, muito de perto, com a generosidade. E', diz Descartes, uma espécie de tristeza que vem de pensarmos ter praticado alguma ação má; e ela é muito amarga pelo *fato de que sua causa vem só de nós mesmos* (75). Esta última frase significa, sem dúvida, que o arrependimento é a consciência de não termos usado de modo conveniente de nossa liberdade, de nossa generosidade. Descartes detesta o arrependimento que vem da fraqueza de nossa vontade, isto é, daquele estado de espírito “digno de piedade” em que ficam as pessoas irresolutas depois de terem praticado qualquer ato, as quais, se tivessem praticado o ato contrário, estariam arrependidas da mesma forma; mas entende que o arrependimento é útil “quando é verdade que a ação de que nos arrependemos é má, tendo disso conhecimento certo, visto que isso nos leva a agir melhor de outras vêzes”.

O favor, “desêjo de ver acontecer o bem a alguma pessoa por quem temos boa vontade (76), excitado em nós por alguma boa ação por ela praticada” (77), se relaciona naturalmente com a generosidade, que é a estima de nós mesmos pela posse da liberdade, e estima nossa pelos outros homens em consequência da liberdade de que possam dar provas ou demonstrações. O *reconhecimento*, espécie de amor excitado por alguma boa ação que alguém praticou em benefício nosso é tanto mais forte quanto mais nobres e generosos forem os que a recebem (78). Por outro lado, a ingratitude (79) que é o vício oposto ao reconhecimento, Descartes a atribui aos homens brutais, arrogantes, estúpidos, fracos e abjetos, isto é, aqueles cujos sentimentos são os opostos da generosidade.

A *indignação* é uma espécie de ódio ou aversão contra os que fazem, de qualquer modo, o mal. Frequentemente é acompanhada da inveja, de piedade, da zombaria, cujas relações com a generosidade já

(74) — Ibidem, pg. 472, l. 2-15.

(75) — T.P. art. 191 A.T. XI, pg. 472, l. 21-22: “... pour ce que sa cause ne vient que de nous”

(76) — T.P. art. 192, A.T. XI, pg. 473, l. 9-11.

(77) — Ibidem, l. 7-8.

(78) — T.P. art. 193. A.T. XI, pg. 474, l. 6-8.

(79) — T.P. art. 194. AT. XI, pg. 474.

estudamos. Descartes entende, porém, que esta paixão pode facilmente deturpar-se sendo encontrada “mais freqüentemente naqueles que querem parecer virtuosos do que naqueles que verdadeiramente o são”. Os que amam a virtude, isto é, os generosos, é certo, não podem ver sem desagrado a prática do mal. Mas a própria generosidade corrigirá nelles qualquer excesso de indignação, de modo que só se deixam tomar por esta paixão à vista dos vícios alheios quando êstes são realmente grandes (80). A *vaidade* (81), bem como a vergonha (82) (honte) são formas da estima que temos por nós mesmos. Sendo a generosidade a estima que temos de nós mesmos em razão de possuímos o maior dos bens, a liberdade, é claro que ela constituiria um remédio eficaz contra todo excesso de vaidade ou de vergonha. A vaidade e a vergonha são paixões que apresentam, para Descartes, um aspecto social, visto que provém da aprovação ou reprovação que recebemos das pessoas com quem vivemos. E’ necessário, contudo bem compreender o que é verdadeiramente digno de louvor ou de reprovação, para não nos envergonharmos da prática do bem, nem nos envaidecermos com a prática do vício (83). Por outro lado, “não devemos despojar-nos inteiramente destas paixões, assim como faziam os cínicos, porque ainda que o povo julgue muito mal, todavia, como não podemos viver sem êle, e como nos importa ser estimados por êle, devemos muitas vêzes seguir suas opiniões mais que as nossas no tocante ao exterior de nossas ações” (84). Mais uma prova do oportunismo de Descartes? Insinceridade ou hipocrisia? Não cremos que o seja. Descartes escreve tôda esta Parte III do “Tratado das Paixões” sob a inspiração da generosidade, isto é, daquela paixão ou virtude que permite ao homem avaliar-se a si mesmo e aos outros pelo que têm de melhor. Haverá sem dúvida uma espécie de conformismo, inculcado aqui pelo filósofo, conformismo que não vem, contudo, nem da pusilânimidade nem da inconsciência. Ao contrário, vem da clareza com que se percebem as limitações da moral social, bem como as dificuldades que deparam aquêles que se propõem transformá-la. Êste conformismo social de Descartes é antes de tudo uma atitude de inteligência e de boa vontade, em uma palavra, de generosidade.

Das paixões que são espécies da alegria e da tristeza restam a náusea (*dégoût*) que vem da repetição excessiva de coisas que de início nos deram prazer; o pesar (*regret*) que é a tristeza por um bem perdido; o sentimento de bem estar (*allegresse*), espécie de alegria “que tem de particular o fato de aumentar à lembrança de males que sofremos e de que no presente estamos aliviados.

(80) — T.P. art. 195-198. A.T. XI, pgs. 475-477.

(81) — “Gloire” é o termo que Descartes usa (T.P. art. 204).

(82) — T.P. art. 205. A.T. XI, pg. 482.

(83) — T.P. art. 206. A.T. XI, pgs. 482-483.

(84) — *Ibidem*, pg. 483, l. 8-12.

Quanto a estas paixões parece-nos difícil mostrar como elas se relacionam com a generosidade e como a generosidade pode servir-lhes de remédio, a não ser de um modo muito geral, a saber, que sendo formas da alegria e da tristeza, sendo a alegria e a tristeza governadas pelo desejo e sendo a generosidade remédio contra os maus desejos (85) e os seus desregramentos (86), é claro que a generosidade coibiria, em última análise os excessos destas paixões. De certo modo, porém, verifica-se que a náusea se corrige a si mesma, porque nos leva a evitar aquilo que já deixou de causar-nos prazer e assim tende a desaparecer; quanto ao bem estar que vem do sentimento de estarmos livres de males passados, êle é de sua natureza passageiro. Resta o pesar pelos bens que perdemos; se essa perda é definitiva, a generosidade a corrigirá pelo fato de a sabermos fora do alcance da nossa vontade.

* * *

A generosidade como chave de tôdas as virtudes. E' uma expressão que se encontra num texto (87) em que se fala também da generosidade como remédio geral contra os desregramentos de tôdas as paixões. Vê-se que Descartes distingue entre a função da generosidade como chave e remédio das paixões (88) e como chave das virtudes. Em que sentido, pois, é empregada esta última expressão? Problema que não é muito fácil de resolver porque, salvo êrro, êste é o único texto em que a expressão aparece.

E' necessário ter em mente que Descartes no citado texto toma a palavra "virtude" num sentido algo diferente daquele pelo qual a define em geral, isto é, a firme e constante resolução de bem pensar e de bem agir de acôrdo com os melhores juízos possíveis. Aqui a palavra é empregada no plural no sentido de "hábitos da alma que a dispõem a certos pensamentos, de maneira que êles, os hábitos, são diferentes dêses pensamentos, mas podem produzi-los, e reciprocamente ser produzidos por êles" (89). O objetivo do artigo é mostrar como podem adquirir a virtude da generosidade aquêles que não a possuem pelo nascimento (pois que não há outra para a qual o bom nascimento contribua tanto como para a generosidade). Os que não a possuem de nascimento podem adquiri-la "pela boa instituição", isto é, pela aquisição do *hábito* de "considerar o que é o libre arbítrio e quão grandes são as vantagens que vêm de uma firme e constante resolução de bem usá-lo, bem como, doutro lado (dé considerar) como são vãos e inúteis todos os cuidados que preocupam os ambiciosos" (90).

(85) — A.T. XI, pgs. 437-438.

(86) — A.T. XI, pg. 447.

(87) — T.P. art. 161. A.T. XI, pgs. 453-454.

(88) — Cf. pgs. 191 e 198 dêste trabalho.

(89) — T.P. art. 161. A.T. XI, pg. 453, l. 9-12.

(90) — *Ibidem*, l. 28.

Fazendo-se isto, excitamos em nós a paixão da generosidade, e repetindo-se a experiência, adquire-se o “hábito” de pensar assim, isto é, a *virtude* da generosidade. E’ esta “paixão” transformada em hábito que Descartes declara ser não só remédio contra todos os desregramentos das paixões, mas também a chave de tôdas as outras virtudes. E’ claro que as “outras virtudes” são aqui tomadas também no sentido de *hábitos* de pensamento. Quais são as *outras* virtudes, porém, Descartes não diz aqui. Se fôssemos tomar por padrão a generosidade, paixão cujo hábito a transforma em virtude, teríamos de admitir que para Descartes tôdas as outras paixões se transformam em virtudes. Entre elas há muitas além da generosidade, que são consideradas pelo senso comum, como virtudes. Assim a veneração, a piedade, o reconhecimento; a aplicar-lhes, pois, o que Descartes diz da generosidade no art. 166, seria fácil admitir que o *hábito* de praticá-las constitui a virtude respectiva. Há outras paixões, como o ódio, a inveja, o orgulho que o senso comum considera vícios ou pecados. Mas, precisamente, o ponto de vista de Descartes difere muito do senso comum. Para Descartes a distinção entre o bem e o mal não se faz pela oposição entre as virtudes e as paixões, como no senso comum, mas pelo *bom ou mau uso das paixões*. Tôdas as paixões são boas ou ao menos úteis, na medida em que dispõem o corpo e a alma a realizarem aquilo que é do interêsse do homem. Só os excessos e os desregramentos são maus. Ora, como a generosidade é o remédio contra todos os desregramentos será ao mesmo tempo a chave para tôdas as virtudes, isto é, a generosidade — consciência da liberdade e propósito de bem usá-la — será o elemento moral capaz de estabelecer o equilíbrio na *natureza* humana — êsse composto de corpo e de espírito — transformando tôdas as paixões em virtudes, tanto aquelas que são geralmente tidas como tais, como as que são geralmente consideradas como vícios, a inveja, o ciúme, a covardia, a cólera, o orgulho, a baixaza. Eis o que nos parece justo dizer a respeito da expressão de Descartes — generosidade, chave de tôdas as virtudes (91). De qualquer modo, uma coisa é certa: Descartes, mais uma vez, apresenta aqui a *virtude* como a concepção básica de sua moral. Falando das *virtudes* como “hábitos” do pensamento, êle não está de modo algum pondo de lado a definição ou idéia de virtude que estudamos no capítulo 6.º dêste trabalho, a saber, “uma firme e constante re-

(91) — Comentando êste passo, L. Brunschvicg (“Descartes”, Editorial Sudamericano, pg. 85) lembra um outro texto em que Descartes apresenta a *álgebra* como *chave* de tôdas as ciências: “A correspondência exata entre as duas expressões esclarece ao mesmo tempo o espiritualismo cartesiano, em sua unidade, em sua profundidade e sua fecundidade... Quer dizer, que o espírito desenvolve seu poder inato de criação para edificar o universo moral da Família, do Estado, da Humanidade, do mesmo modo que sôbre a base da matemática havia constituido o universo da terra e do céu”. Quer dizer: assim como o conhecimento do universo físico se fará por uma ciência cujo modelo é a álgebra, assim o conhecimento moral se fará à luz da generosidade, virtude que, constituída pelo bom uso do livre arbítrio, fundamento de tôda a vida moral, será também o fundamento e padrão de tôdas as outras virtudes.

solução de executar tudo quanto a razão aconselha e a firmeza dessa resolução”. Ao contrário está apenas fazendo uma aplicação da mesma (92).

* * *

Sendo o assunto do “Tratado” o conhecimento das paixões e os remédios a elas aplicáveis, êstes dois temas aparecem naturalmente nas conclusões que se encontram no artigo 211.

Descartes pretende ter alcançado o conhecimento de tôdas as paixões (93). No que consistirá êsse conhecimento?

Julgamos poder resumí-lo da seguinte maneira:

a) As paixões são estados mentais que têm por origem o corpo, o movimento dos espíritos animais.

b) Expressam as necessidades naturais do homem, isto é, do complexo corpo e alma, de modo que os movimentos que interessam o bem estar do corpo são conservados e estimulados pelos estados de consciência respectivos.

c) O plano metafísico das paixões é o da união substancial da alma e do corpo. Por isso as paixões não podem ser senão pensamentos confusos. Há outros pensamentos confusos que podem ser transformados em pensamentos claros e distintos. São as sensações pelas quais chegamo ao conhecimento da existência do mundo exterior; essas sensações, confusas de sua natureza, se referem, porém a uma substância simples que admite tratamento por meio de idéias claras e distintas. Assim a idéia do sol que nos vem de uma visão, pode ser substituída pela idéia clara e distinta do sol do matemático ou do astrônomo. As paixões da alma, contudo, têm de ser entendidas no plano da *união* de duas substâncias. Não é, portanto, possível alcançar sôbre elas o plano das idéias claras (94).

d) As únicas idéias claras e distintas que se pode ter sôbre as paixões são a de sua essencial obscuridade e confusão.

Em consequência dêsse conhecimento conclui-se ainda que não há motivo para “temer as paixões” (95). Elas tôdas são boas de sua natureza. Deve ser abandonada a atitude do excessivo temor inculcado pela moral cristã, para a qual paixão é quase sempre sinônimo de vício

(92) — Cf. pg. 160 dêste trabalho.

(93) — T.P. art. 211. A.T. XI, pg. 485. l. 22.

(94) — Cf. Carta a Elisabeth de maio de 1646, A.T. IV, pg. 411, l. 5-14: “Pour les remèdes contre les excès des passions, j'avoue bien qu'ils sont difficiles à pratiquer et même qu'ils ne peuvent suffire pour empêcher les désordres qui arrivent dans le corps, mais seulement pour faire que l'âme ne soit pas troublée, et qui elle puisse retenir son jugement libre: à quoi je ne juge pas qu'il soit besoin d'avoir une connaissance exacte de la vérité de chaque chose, ni même d'avoir prévu en particulier tous les accidents qui peuvent survenir, ce qui serait sans doute impossible...”

(95) — T.P. art. 211. A.T. XI, pg. 485, l. 23.

ou pecado; ou pela moral dos estôicos que consideram mesmo os sentimentos que o cristianismo tem como bons — a piedade por exemplo — como perturbadores da tranqüilidade do sábio.

Sendo boas de sua natureza não há nada a evitar nelas a não ser “o seu mau uso ou seus excessos”. E’ a propósito disto que Descartes fala de “remédio contra as paixões” (art. 211) ou mais precisamente, remédio contra os “desregramentos de tôdas as paixões” (art. 186).

No artigo 211 Descartes se refere aos remédios que mencionara anteriormente e que “poderiam ser suficientes se cada um tivesse bastante cuidado de praticá-los”; isso, entretanto, só se poderia esperar de alguns raros, que estivessem bem preparados.

Vem ao caso, pois, para bem compreender o filósofo, examinar as seguintes questões:

- a) Quais os remédios que mencionara anteriormente;
- b) Porque êles não podem ser empregados a não ser pelos que estejam bem preparados para isso;
- c) Qual o remédio geral que poderia substituir os outros?

Quanto à primeira questão, lembramos que vários textos foram considerados nas diferentes partes do “Tratado”. Na Parte I encontramos, nos artigos 40-50, ainda que não a título de remédios das paixões, algumas das idéias mais importantes sôbre o assunto, que nos limitamos a resumir, pois que já foram estudadas anteriormente (96), a saber: há entre a vontade e certos movimentos da glândula pineal *ligações naturais* que são as que governam as paixões em seu estado natural. Ao lado disso, porém, há a possibilidade de estabelecer *ligações novas*, por assim dizer, *artificiais*, entre os movimentos da glândula (e por conseguinte dos espíritos) e certas idéias. E’ essa possibilidade que Descartes apresenta no fim da Parte I como a base do comportamento racional ou da dominação das paixões: diretamente elas não podem ser combatidas, mas indiretamente podemos agir contra elas, ou contra seus excessos, por fôrça de hábitos em que as idéias contrárias a determinadas paixões venham a acompanhar-se dos movimentos dos espíritos contrários aos das paixões cujos excessos desejamos combater (art. 45). E’ a êsse processo, igualmente, que Descartes se refere no art. 161, bem como, finalmente no artigo 211 quando diz: “Mas, como pus entre êsses remédios a premeditação e a *indústria* pela qual se podem corrigir os defeitos do próprio natural, exercitando-se em separar em si

(96) — Cf. pág. 157 em diante dêste trabalho.

os movimentos do sangue e dos espíritos dos pensamentos aos quais eles em geral (ont coutume d'être joints) estão juntos...".

A expressão "pus entre êsses remédios" sugere que há outros além dêsse. Na verdade, Descartes fala da virtude como "*um soberano remédio de tôdas as paixões*". Não é necessário voltar à virtude e à generosidade que já estudamos longamente. Tais remédios seriam suficientes "se cada um tivesse cuidado de praticá-los". Mas acontece que o exercício (art. 148) da virtude, esforço para nunca deixar de fazer o que julgamos o melhor, e a aquisição da generosidade, que nos dará também a posse das demais virtudes (art. 161), praticamente dependem daquela "premeditação e indústria pelas quais se podem corrigir os defeitos de nosso natural", por um exercício que consiste em "separar os movimentos do sangue e dos espíritos dos pensamentos a que costumam estar juntos". Ora, há poucas pessoas preparadas "desta maneira", isto é, pela premeditação e indústria, para enfrentar as surpresas da vida. Quem seriam êstes raros? Sem dúvida, os sábios e os filósofos. Há qualquer coisa de aristocrático na atitude de Descartes. A ciência, assim como a mais alta vida moral, não são coisas corriqueiras. Porém é certo que a qualidade do sábio ou do filósofo não depende em nada das qualificações sociais, mas tão somente, do esforço da vontade para bem pensar e bem agir. Mesmo o sábio, contudo, não está acima das contingências do corpo: "Os movimentos excitados no sangue pelos objetos das paixões acompanham tão prontamente as impressões que se fazem no cérebro e a disposição dos órgãos, ainda que a alma não contribua para isso de nenhum modo, que *não há sabedoria humana capaz de resistir-lhes* quando não se está devidamente preparado para isso". Assim como muitos não podem deixar de rir quando se lhes faz cócegas, também há os que, inclinados à alegria, à piedade, ao medo, ou à cólera, não podem evitar os movimentos correspondentes, quando "são fortemente tocados pelo objeto de alguma destas paixões".

E' a propósito desta situação que Descartes apresenta "o remédio mais geral e mais fácil de praticar contra todos os excessos das paixões...", o que significa de certo que pode servir não só aos raros que conseguem submeter-se à disciplina da vontade e do pensamento necessário à mais alta sabedoria, mas também ao comum dos homens. E' de notar que êste remédio "mais geral e mais fácil" é da mesma natureza que a virtude e a generosidade ou, por outras palavras, funda-se, como estas, no conhecimento da natureza humana e no esforço da vontade. Na verdade, o remédio consiste em *estar atento* ao fato de que uma vez instalados em nosso corpo os movimentos do sangue e dos espíritos causadores de determinada paixão, as razões que tendem a levar-nos para ela nos parecerão sempre muito mais fortes do que aquelas que tendem a afastar-nos delas. Nossa condição humana, de seres

compostos de alma e corpo, faz que imediatamente estejamos sujeitos a ilusões (97).

Que fazer em vista disso?

Descartes lembra que há duas possibilidades. Primeiro pode dar-se que a paixão não nos leve a uma ação imediata. Se assim fôr, podemos abster-nos de fazer, no momento, os nossos juízos; mais ainda, será possível levar nosso pensamento a outras considerações e juízos, de modo que o “tempo e o repouso apaziguem inteiramente a emoção do sangue”. A segunda hipótese é aquela em que “a paixão nos incita a uma resolução imediata”. Nesse caso Descartes diz que devemos deliberadamente “considerar e seguir as razões que são contrárias às que são apresentadas pela paixão, mesmo que nos pareçam menos fortes”. Assim, os que são inclinados ao mêdo quando em presença de um inimigo devem evitar a consideração do perigo e ficar com as razões que lhes apresentam a resistência como coisa mais segura e mais honrosa. Ao contrário, os que são inclinados à cólera e à vingança devem pensar que é imprudência atirar-se contra um inimigo mais forte, correndo a uma morte certa. Vê-se que êste processo de tratar as paixões é o mesmo que já encontramos. Consiste:

a) No *conhecimento da natureza composta* da pessoa humana, em que os movimentos do corpo se refletem na consciência em imaginações que tendem a conservar e fortificar os próprios movimentos que lhes deram origem;

b) Por isso as paixões só podem ser tratadas indiretamente, isto é, não por esforços da vontade no sentido de dominá-las ou coibí-las, mas por esforços da vontade no sentido de *trazer à consciência* idéias que produzam em nosso corpo movimentos contrários aos das paixões que neles se instalaram. Trata-se sempre da virtude — pensar e agir o *melhor que fôr possível*. No caso, o melhor possível está em julgar que pensaremos melhor quando não estivermos sob o domínio de emoções do sangue e dos espíritos, na primeira hipótese; ou que será mais provável acertarmos se por um esforço da vontade conseguirmos pensar o contrário daquilo que a paixão sugere.

(97) — T.P. art. 211. A.T. XI, pg. 486, l. 30-487 l. 20: “Mais ce qu'on peut toujours faire en telle occasion, et que je pense pouvoir mettre ici comme le remède le plus général et le plus aisé à pratiquer contre tous les excès des passions c'est que, lorsqu'on se sent le sang ainsi ému on doit être averti et se souvenir que tout ce qui se présente à l'imagination tend à tromper l'âme et à lui faire paraître les raisons qui servent à persuader l'objet de sa passion beaucoup plus fortes qu'elles ne sont, et celles qui servent à la dissuader beaucoup plus faible. Et lorsque le passion ne persuade que des choses dont l'exécution souffre, quelque délai, il faut s'abstenir d'en porter sur l'heure aucun jugement et se divertir par d'autres pensées jusqu'à ce que le temps et le repos aient entièrement apaisé l'émotion qui est dans le sang. Et enfin lorsqu'elle incite à des actions touchant lesquelles il est nécessaire qu'on prenne résolution sur le champs, il faut que la volonté se porte principalement à considérer et à suivre les raisons qui sont contraires à celles que la passion représente, encore qu'elles paraissent moins fortes”.

CONCLUSÕES

As seguintes conclusões, algumas das quais já se acham indicadas na Introdução, como pontos de referência oferecidos ao leitor, decorrem imediatamente da matéria exposta e se resumem na seguinte tese que, em seu duplo aspecto, é o objeto dêste ensaio:

A unidade da moral de Descartes com sua metafísica e sua ciência se realiza no voluntarismo racionalista do filósofo, que apresenta o conhecimento como resultante de um esforço da vontade para levar a inteligência a ater-se exclusivamente às idéias claras e distintas, quando se trata de chegar ao conhecimento certo que é possível, ou aos melhores juízos possíveis, quando as necessidades da vida nos obrigam a agir em um plano em que o conhecimento certo não pode ser alcançado.

A vida moral, em seus principais aspectos, se desenvolve no plano metafísico da união substancial da alma e do corpo, plano de idéias essencialmente confusas onde, pois, a virtude tem de definir-se como a busca do soberano bem e da beatitude pelo esforço de alcançar sempre os melhores juízos possíveis e pautar por êles a conduta.

I — SÔBRE O LUGAR DA VONTADE DENTRO DO RACIONALISMO DE DESCARTES

a) Que as idéias claras e distintas, objeto do método, são, sob certo aspecto, uma conquista da vontade, pois que elas não se alcançam sem “uma firme e constante resolução” de não aceitar nenhuma idéia que não seja evidente e de evitar tôda prevenção e precipitação;

b) Que o própria dúvida metódica em seus vários aspectos, a saber, a rejeição da ciência medieval, a dos dados dos sentidos como base do conhecimento, a da própria certeza das essências de tipo matemático em consequência das hipóteses do Deus enganador e do Gênio Malévolo, é por sua natureza um empreendimento da vontade;

c) Que a vontade é para Descartes o único aspecto ativo do espírito em busca da verdade, porque a ela compete não só afastar as causas do erro, como também o papel construtivo de pôr a mente diante das idéias claras e distintas e das relações necessárias entre elas, que condicionam a dedução, uma vez que a intuição, em si mesma, apresenta somente o caráter passivo ou receptivo da mente. O mesmo se vê na doutrina cartesiana do juízo como ato de vontade;

d) Que Descartes sustenta a doutrina da maior extensão ou amplitude da vontade em relação à inteligência, dando àquela uma preeminência formal, em vista de ser o entendimento limitado e passivo, ao passo que a vontade é formalmente infinita e é por ela que se pode dizer que o homem tem em si a imagem de Deus. Essa doutrina, entre-

tanto, deve ser entendida à luz das idéias de Descartes sôbre a liberdade ou o livre arbítrio, em que há, aliás, uma aparente hesitação por parte do filósofo entre a tese jesuíta da “liberdade de indiferença” e a tese agostiniana de que a liberdade, em seu mais alto grau, não se reduz à capacidade de escolher indiferentemente entre dois contrários, mas em escolher com o espírito iluminado pela verdade ou pela graça. O estudo dos textos mostra que não houve oportunismo ou incoerência em Descartes; a aparente incoerência se explica pelo emprêgo de certa terminologia, a qual não prejudica, contudo, sua constante adesão à tese de uma preeminência da vontade, cuja mais alta expressão se afirma no plano das idéias claras e distintas.

e) Que a doutrina cartesiana da unidade perfeita da vontade e do entendimento em Deus, bem como a da criação das verdades eternas, constituem um quadro metafísico perfeitamente adequado à concepção do homem que se encontra nas alíneas anteriores, pois que se em Deus a perfeição consiste na *união*, aliás incompreensível ao espírito humano, da vontade e do entendimento, que tem como expressão a criação das verdades eternas, no homem a perfeição se encontrará na *unificação* da vontade e do entendimento, operada pela fôrça da vontade na *busca* das idéias claras e distintas, criadas por Deus.

II — SÔBRE A IMPORTÂNCIA DA DOUTRINA DA UNIÃO SUBSTANCIAL DA ALMA E DO CORPO NAS CONCEPÇÕES MORAIS DE DESCARTES.

a) Descartes parte da experiência das idéias confusas das sensações, da imaginação, das paixões, para demonstrar a existência do nosso corpo e dos demais corpos, mediante a doutrina da veracidade divina, a qual não se compadeceria com ser ilusório o fato de termos uma grande tendência para crer que as noções acima mencionadas têm por origem as coisas corporais.

b) Essas idéias confusas mostram ainda que a alma e o corpo estão, não simplesmente juxtapostos, “como um piloto em seu navio”, mas estão fundidos, substancialmente unidos, constituindo um mixto psicofisiológico.

c) A noção cartesiana de substância — substância é o sujeito imediato de todo atributo de que temos uma idéia real — permite caracterizar como substâncias as noções primitivas de *corpo*, ao qual se ligam os juízos referentes à extensão, ao movimento e à figura; de *alma*, com os juízos referentes à percepção e à vontade; de *união substancial da alma e do corpo*, à qual se ligam os movimentos voluntários, as sensações, as paixões.

d) A união substancial, cuja existência é claramente compreendida, é contudo em sua essência incompreensível à inteligência do homem.

Descartes a explica pelo poder de Deus, renunciando, de certo modo, resolver o problema da relação entre a alma e o corpo. O filósofo, neste assunto, assumiria posição radicalmente diversa da de seus sucessores (Malebranche, Espinosa, Leibniz) os quais não somente admitem a existência do problema, mas apresentam soluções específicas dêle.

e) Estabelecida a existência da união substancial da alma e do corpo, discriminam-se com perfeita clareza os planos do conhecimento: o das idéias claras e distintas, que *formam a ciência*, são do plano da substância pensante e da substância extensa, tomadas separadamente; o das idéias confusas são do plano da união substancial da alma e do corpo. As paixões, por definição, são do plano da união substancial da alma e do corpo. Seu domínio constitui o principal objeto da reflexão moral do filósofo. Resulta que, pelo menos em grande parte, a moral não pode, pela natureza das coisas, ter caráter *científico*.

III — SÔBRE AS NOÇÕES FUNDAMENTAIS DA MORAL CARTESIANA.

a) As noções morais de “sagesse”, de moral científica, de moral perfeita, de moral provisória e moral definitiva, devem ser consideradas à luz da concepção da união substancial da alma e do corpo, plano metafísico das idéias essencialmente obscuras.

b) A racionalidade da moral de Descartes fica salva, entretanto, 1.º) porque foi pela aplicação rigorosa do método que êle chegou a discriminar as diversas substâncias, inclusive o mixto psico-físico. 2.º) pela noção de virtude, esforço para bem agir segundo os melhores juízos e também esforço para bem pensar.

c) Com a noção de virtude, noção fundamental da moral cartesiana, à luz da qual se devem compreender as noções de “sagesse”, de soberano bem, de beatitude, voltamos à concepção cartesiana da preeminência da vontade, visto que a virtude é o esforço para buscar, num plano das idéias confusas, os melhores juízos possíveis para orientar a conduta.

IV — APLICAÇÕES PRÁTICAS DAS NOÇÕES FUNDAMENTAIS DA MORAL CARTESIANA.

Estabelecidas as noções fundamentais da moral cartesiana e principalmente o conceito da virtude e passando às suas *aplicações práticas* que são a Moral Provisória e o “Tratado das Paixões”, verificamos:

Quanto à Moral Provisória

Que a “moral provisória”, tanto no “Discurso do Método” como nos “Princípios”, mais que uma simples peça auxiliar da construção filosófica de Descartes, se caracteriza pelo esforço de *agir segundo os melhores juízos possíveis* nas circunstâncias. E’, pois, uma expressão da *virtude* e é como tal que vamos encontrá-la, com as modificações que o progresso do conhecimento exigia, integrada na moral permanente da correspondência. Não tem, pois, nada de irracional nem de um vulgar oportunismo ou conformismo. Resulta da aplicação da inteligência aos problemas da conduta com os elementos de que ela possa dispor num esforço para dirigir a ação de quem, em dado ambiente social resolve, com o fim de buscar um conhecimento bem fundado, pôr tôdas as coisas sob o domínio da dúvida.

Quanto ao “Tratado das Paixões”

O “Tratado das Paixões” versa quase exclusivamente os problemas morais ligados ao complexo substancial corpo-alma;

a) Define as paixões pròpriamente ditas como percepções da alma, de que não se conhece nenhuma causa próxima (objetos exteriores, estados de nosso próprio corpo), que relacionamos com a alma e são causadas, conservadas e fortificadas por algum movimento dos espíritos animais. Essas paixões são estados de consciência acompanhados de movimentos dos espíritos animais instituídos pela natureza para levar-nos a atitudes ou atos necessários ou úteis ao equilíbrio do nosso ser.

b) Como fenômenos que se desenrolam no plano da união substancial da alma e do corpo, as paixões são opacas a uma completa inteligibilidade. Mas o conhecimento claro da existência da união substancial, que é também ininteligível, permite estabelecer uma técnica pela qual é possível o domínio ou, ao menos, a orientação das paixões.

c) Essa técnica não tem nada a ver com a medicina. Descartes entende que as paixões são naturais, úteis aos homens, necessárias ao equilíbrio da vida e constituem a fonte de todo prazer que se pode gozar nesta vida. Não há no “Tratado das Paixões” patologia, nem terapêutica, nem mesmo medicina preventiva em relação à alma. Se há remédios é só para evitar excessos ou deficiências das paixões.

d) Sempre no ponto de vista de que o conhecimento das paixões não pode ser pròpriamente científico, mas apenas racional, uma busca dos melhores juízos possíveis, Descartes faz, na Parte II, uma enumeração ou classificação das paixões, de acôrdo com critérios intelectuais que não visam, entretanto, a uma ordem científica, mas sòmente a uma explicação preliminar, capaz de proporcionar um fio condutor para pôr alguma ordem na massa confusa das paixões.

e) Segue-se um novo esforço destinado a classificar as paixões de modo a pôr em evidência as seis paixões fundamentais, acompanhado do estudo dos seus aspectos psicológicos (definições, caracteres, peculiaridades) e fisiológicos (movimentos dos espíritos animais, gênese na espécie, sinais exteriores que acompanham as paixões). Em continuação, o estudo das relações e interdependências das cinco últimas paixões fundamentais (a primeira delas, a admiração, fica provisoriamente de lado), aparecendo o *desejo* como elemento dinâmico pelo qual as outras paixões dominam nossos costumes. O governo do desejo, a principal utilidade da moral, faz surgir os temas do conhecimento do bem, da liberdade e da virtude, cuja definição, reapresentada no último artigo da Parte II, completa as razões que mostram claramente o lugar do “Tratado” no quadro geral das concepções cartesianas.

f) A Parte III diz respeito às paixões particulares, apresentadas como formas ou espécies das seis paixões fundamentais, verificando-se porém que, segundo o caso, uma espécie pode apresentar uma força, uma importância, uma significação maior que a do gênero onde ela se enquadra. Assim vemos a generosidade, que é uma espécie de admiração, paixão que se apresenta com caracteres apagados na Parte II, assumir na Parte III uma importância decisiva, de modo que a esta parte se poderia dar o título de “Da Generosidade”.

A generosidade — amor próprio fundado no conhecimento — é a consciência clara de que a única coisa que verdadeiramente nos pertence e por cujo uso devemos ser louvados ou condenados é o livre arbítrio, acompanhado de uma firme e constante resolução de bem usar dêle. Em suma, a generosidade é uma forma da “sagesse”, uma nova expressão da virtude. Não é, pois, de admirar que ela apareça como *chave e remédio* contra os excessos e desregramentos das paixões.

* * *

Devemos acrescentar algumas conclusões que, decorrentes do quadro geral das concepções morais de Descartes, marcam sua posição em relação à moral religiosa e às diversas escolas clássicas de moral.

I

O fato de colocar-se a moral de Descartes no plano da união substancial da alma e do corpo marca não só sua posição metafísica e gnosiológica como também sua posição em face do Cristianismo. Temos como superado o problema da religião de Descartes. Se êle não chegou, como querem alguns a ser um apologista da fé católica, conservou-se, sem dúvida, adepto do catolicismo até o fim de sua vida.

A moral de Descartes, entretanto, é uma moral leiga.

a) A moral cristã, mesmo quando se liberta de qualquer móvel interesseiro, a saber, o temor das penas eternas ou o desejo de alcançar a bemaventurança, é sempre uma moral iluminada pelas perspectivas da vida futura. A conduta do cristão nesta vida e o esforço para aperfeiçoar-se nas virtudes não podem deixar de ser considerados como uma sorte de preparação para a vida eterna.

Nada disso se encontra em Descartes. Sua moral é a da união substancial; diz respeito portanto à vida do homem aqui na terra. Mesmo quando Descartes se refere às paixões superiores que têm a alma como origem, não se encontra nos textos nada que possa indicar qualquer interesse do filósofo pela condição do homem em uma outra vida. Sua moral não é a da alma separada, nem a do anjo.

b) Descartes desconhece por completo, em sua moral, os dogmas da queda do homem, do pecado original, da necessidade do arrependimento, da necessidade da graça para a salvação, elementos mais religiosos que éticos que, contudo, são indispensáveis para compreender a moral cristã. Por outras palavras: Descartes tem do homem uma visão diversa da do cristianismo, pois que neste há sempre consciência da corrupção mais ou menos profunda da natureza humana, em consequência do drama da queda, ao passo que para Descartes a natureza do homem não apresenta nenhum vício ingênito que a prive de qualquer dos elementos ou qualidades que lhe são próprios. As paixões do homem não são uma tara da qual devemos libertar-nos, mas expressões de nossas necessidades naturais; assim sendo, o tratamento moral das paixões não deve ser um processo de redução ou extirpação, mas apenas o de evitar excessos ou deficiências que perturbem o equilíbrio de nossa natureza. A vida moral tal como o filósofo a concebe nada tem que ver com o problema da salvação. Diz respeito só à beatitude natural que devemos buscar e podemos alcançar pelo esforço de bem agir segundo os melhores juízos possíveis.

Em suma, conquanto católico confesso, Descartes separa nitidamente o plano religioso, cuja finalidade de buscar uma beatitude sobrenatural ele reconhece, do plano da moral leiga em que ele se coloca e no qual não quer senão buscar uma beatitude terrestre, aquela que pode alcançar o "homem puramente homem".

II

Essa autonomia da razão em assuntos morais não é, porém, uma conquista de Descartes: nós já a encontramos no Renascimento em oposição à moral fundada nos dogmas da religião, que vinha da Idade Média. Descartes, que renega a Idade Média e renega também a erudição brilhante do Renascimento, não poderia, contudo, negar que este lhe fornece o exemplo de u'a moral independente da autoridade da Igreja.

A expressão mais interessante disso é a voga que teve no Renascimento o estoicismo. Céticos e reformadores protestantes; “libertinos” e jesuítas foram influenciados pelo estoicismo. Antes, pois, de Descartes ter proclamado no “Discurso do Método” a autonomia da razão no campo da ciência, se encontra no Renascimento, sob os auspícios de Cícero, Epicteto e Sêneca um regime de independência para a razão moral. Descartes pertence a essa linha, a essa tradição. Ele mesmo admite isso não só pelo fato de assumir, perante o cristianismo, uma atitude semelhante à dos escritores e moralistas do Renascimento, como também por mencionar expressamente em suas obras os escritos morais de Aristóteles, dos estóicos e dos epicureus. Ele pretende, naturalmente, superar os moralistas antigos e seus seguidores do Renascimento pela sua doutrina da virtude que é, como tantas vezes apontamos, a expressão do esforço da vontade para agir de acôrdo com os ensinamentos da razão, fórmula em que é patente uma combinação do racionalismo moral de inspiração platônica ou aristotélica com a concepção estóica da tensão da vontade. Mas vimos que o exercício da virtude tem para Descartes uma incontestável finalidade que é a de alcançarmos a beatitude. Eis-nos, agora, diante de Epicuro.

Em suma, razão e vontade unidas na virtude, em busca do maior contentamento que é possível na vida — eis a moral de Descartes, que é, sem dúvida, uma forma de eudemonismo.

BIBLIOGRAFIA

- É. Bréhier — Histoire de la Philosophie. Alcan. Paris. 1938.
- H. Höffding — Storia della Filosofia Moderna. Trad. italiana de Fratelli Bocca. Milão. 1950.
- W. Windelband — História de la Filosofia Moderna. Editorial Nova. Buenos Aires.
- L. Brunschvicg — Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale. Alcan. Paris. 1927.
nos Aires.
- J. Boorsch — État Présent des Etudes sur Descartes. Société d'Édition "Les Belles Lettres". Paris. 1937.
- W. Dilthey — Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII. Fundo de Cultura Economica. Mexico. 1944.
- H. Busson — La Pensée Religieuse de Charron à Pascal. Paris. 1932.
- J. Maritain — Trois Réformateurs — Luther. Descartes. Rousseau. Plon. Paris. 1925.
- L. Febvre — Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La Religion de Rabelais. Coleção "L'Évolution de L'Humanité".
- F. Azevedo — Princípios de Sociologia. Editora Nacional. S. Paulo.
- A. Lalande — Vocabulaire de la Philosophie.
- B. Pascal — Pensées. Ed. L. Brunschvicg. Hachette. Paris.
- Henry Lefebvre — Descartes. Edições "Hier et Aujourd'hui".
- E. Husserl — Méditations cartésiennes. Introduction à la Phenomenologie. Trad. de Mlle. Gabrielle Peiffer e M. E. Levinas. Vrin. Paris. 1947.
- K. Jaspers — La Pensée de Descartes et la Philosophie, in "Descartes". Alcan. 1937.
- P. Lachièze Rey — Réflexions sur le cercle cartésien in "Descartes". Alcan. 1937.
- E. Gilson — Discours de la Méthode.
——— La Liberté chez Descartes et la Théologie. Alcan. Paris. 1913.
——— Études sur le rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien. Vrin. Paris. 1930.
- M. Gueroult — Apostilas de um curso sobre Descartes, na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo.
——— Descartes selon l'ordre des raisons. Aubier. Paris. 1952. 2 vols..
——— Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes Vrin. Paris. 1955.
- G. Milhaud — Descartes Savant. Paris. 1921.
- O. Hamelin — Le système de Descartes. Paris. 1921.

- Laberthonnière — Etudes sur Descartes. Vrin. Paris. 1935.
- M. Leroy — Descartes, le Philosophe au Masque. Rieder. Paris. 1929.
- H. Gouhier — La Pensée Religieuse de Descartes. Vrin. Paris. 1924.
- J. Laporte — Le Rationalisme de Descartes. P. U. F. Paris. 1950.
- A. Léon — Les Éléments Cartésiens de la Doctrine Spinoziste. Alcan. Paris. 1907.
- L. Brunschvicg — Descartes. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.
- E. Boutroux — Des Vérités Éternelles chez Descartes. Tese latina, traduzida em francês por M. Cangnilhem. Alcan. Paris. 1927.
- E. Colorni — Le verité éterne in Descartes e in Leibniz, in Travaux du XI^e Congrès International de Philosophie. Études Cartésiennes.
- H. Dreyfus-Le Royer — Les Conceptions médicales de Descartes in "Études sur Descartes", publicação da R.M.M.. A. Colin. Paris. 1937.
- P. Querey — Remarques sur le Traité des Passions, in Journal de Psychologie. 1924.
- V. Brochard — Le Traité des Passions de Descartes et l'Éthique de Spinoza. R.M.M. 1896.
- R. Lenoble — Mersenne ou la Naissance du Mécanisme. Vrin. Paris. 1943.
- J. de Finance — Cogito cartésien et réflexion thomiste. Archives de Philosophie, vol. XVI, caderno II.
- E. Gilson — Le Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin. Vrin. Paris. 1927.
- Vários — Descartes et le cartésianisme hollandais. Public. do Instituto Francês de Amsterdam. P.U.F.. Paris. 1950.
- Cornelia Serrurier — Descartes, l'Homme et le Penseur. Public. do Instituto Francês de Amsterdam. P.U.F.
- P. Mesnard — Essai sur la morale de Descartes. Boivin. Paris. 1936.
- H. Gouhier — Descartes et la Vie Morale, in Etudes sur Descartes. A. Colin. 1937.
- J. Laporte — La liberté selon Descartes. R.M.M.. Janeiro de 1937.
- E. Boutroux — Du Rapport de la Morale à la Science dans la Philosophie de Descartes. R.M.M. 1896.

SECÇÃO GRÁFICA da Faculdade de Filosofia, Ciências
e Letras da Universidade de São Paulo, *imprimiu.*

