

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Apontamentos sobre a moral em [Descartes Notes on the moral in Descartes]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Guimarães Oliva, Luís César
Publisher	Centro Universitário São Camilo
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-06-24 17:00:14
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/214641

Apontamentos sobre a moral em Descartes

Notes on the moral in Descartes
Notas sobre la moral en Descartes

Luís César Guimarães Oliva*

RESUMO: O projeto cartesiano de conhecimento apresenta-se pela metáfora da árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física e os galhos são a medicina, a mecânica e a moral. Essa última, portanto, é o coroamento do conhecimento científico. No entanto, tal moral “científica” ou “definitiva” nunca foi escrita por Descartes. Isso não significa, por outro lado, que não haja uma moral racional no pensamento cartesiano. Em textos de vários períodos, como o *Discurso do Método*, a *Correspondência com Elisabeth* e o *Tratado das Paixões da Alma*, Descartes se dedica às questões morais, tendo sempre como foco principal a noção de virtude. Este trabalho visa a acompanhar, ainda que sucintamente, as várias apresentações do pensamento moral do autor.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes. Moral. Conhecimento.

ABSTRACT: The Cartesian project of knowledge is presented using the metaphor of the tree: the roots are metaphysics, the trunk is physics and the twigs are medicine, mechanics and moral. This latter is therefore the crowning of scientific knowledge. However, such “scientific” or “definitive” moral was never written by Descartes. This does not mean, on the other hand, that no rational moral exists in Cartesian thought. In texts of several periods, such as *Discourse on Method*, *Correspondence with Elisabeth* and *Passions of the Soul*, Descartes approaches moral questions, always having as his main focus the notion of virtue. This work aims at describe, although despite briefly, the several presentations of Descartes’ moral thought .

KEYWORDS: Descartes. Moral. Knowledge.

RESUMEN: Se presenta el proyecto cartesiano del conocimiento utilizando la metáfora del árbol: las raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramitas son la medicina, la mecánica y la moral. Esta última es por lo tanto la coronación del conocimiento científico. Sin embargo, tal moral “científica” o “definitiva” Descartes jamás la escribió. Esto no significa, por otra parte, que ninguna moral racional existe en el pensamiento cartesiano. En los textos de varios períodos, tales como el *Discurso del Método*, la *Correspondencia con Elisabeth* y *Pasiones del alma*, Descartes aborda cuestiones morales, siempre teniendo como su foco principal la noción de virtud. Este trabajo tiene como objetivo describir, aunque brevemente, las varias presentaciones del pensamiento moral de Descartes’.

PALABRAS LLAVE: Descartes. Moral. Conocimiento.

A Carta-prefácio dos *Princípios da Filosofia* traz um dos mais abrangentes quadros gerais do projeto cartesiano de saber, situando nele, como não poderia deixar de ser, o lugar da moral. Sendo assim, começaremos com este escrito de 1647 (apesar de algum anacronismo, pois trataremos de textos posteriores e anteriores a essa data), para, então, à luz daquele quadro, examinar os principais textos em que Descartes trata da moral.

A carta começa, e não se poderia exigir um início mais metódico, pela definição de filosofia:

“A palavra filosofia significa o estudo da sabedoria, e por sabedoria entende-se não somente a prudência nos negócios, mas um perfeito conhecimento de to-

das as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta de sua vida quanto para a conservação de sua saúde e a invenção de todas as artes”¹.

Por esta definição, podemos ver que a sabedoria, objeto da filosofia, não se limita a um caráter meramente prudencial. A tradição aristotélica apresentava a prudência como a capacidade de uma pessoa de deliberar bem acerca do que é bom e conveniente para si mesma. Ora, nesta concepção, a ciência tem outro escopo, as coisas universais e necessárias, as quais o sábio pode conhecer, mas sobre elas não pode deliberar, justamente porque a deliberação só pode ocorrer acerca do que é variável. Assim, grosso modo, pode-se dizer que para tal tradição o

*Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor de História da Filosofia Moderna no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. E-mail: lcoliva@uol.com.br

domínio da ação humana (a prudência) separa-se do da contemplação (a ciência).

Ora, é exatamente esta separação que Descartes des- faz na carta, caracterizando a sabedoria como o conhe- cimento perfeito de tudo que se pode conhecer, do qual derivam benefícios práticos (portanto do domínio do variável). Para dar-se, esse conhecimento perfeito deve partir das primeiras causas, ou primeiros princípios, cujas condições são, de um lado, a perfeita evidência e, de ou- tro, a independência com relação a qualquer outro conhe- cimento, ainda que os outros conhecimentos dependam deles. Daí podemos ver que o invariável, os primeiros princípios, nos dará a base do conhecimento que nos ilu- minará quanto ao variável (a conduta da vida, a conserva- ção da saúde e a invenção das artes), em outras palavras, a sabedoria abrangerá toda a esfera do saber. E a sabedoria será, também, nas palavras de Descartes, a maior fonte de satisfação para o homem, cuja principal parte é o espírito. Daí que a plena satisfação não possa estar nos objetos dos sentidos (como nos animais) e, por isso mesmo, os ho- mens mais afortunados não poderão deixar de desejar um bem superior à saúde, às honras e às riquezas, embora não saibam em que ele consiste.

Agora, Descartes se propõe a examinar em que me- dida a ciência existente em sua época colabora (ou antes, prejudica) para o referido projeto de saber. É para isso que examina os graus de sabedoria a que a ciência chegou. A idéia de grau de sabedoria é interessante para vermos que Descartes não descarta pura e simplesmente o conhe- cimento já adquirido por seus antecessores. Esse conhe- cimento, apesar da grave limitação de não ter segurança quanto a suas próprias bases, não é de todo desprezível e terá evidentes reflexos, por exemplo, na moral provisó- ria, em que Descartes recupera o provável, excluído do processo de fundamentação do saber. É preciso separar a radicalidade da dúvida metódica e o verdadeiro juízo que tem o filósofo a respeito das coisas, sobretudo quando não estamos falando do projeto de ciência indubitável. A exposição de Descartes sobre os graus de sabedoria é bastante clara:

“[...] o primeiro só contém noções que são tão claras por si mesmas que se pode adquiri-las sem meditação; o segundo compreende tudo que a experiência dos sentidos faz conhecer; o terceiro, o que a conversação dos outros homens nos ensina; ao que pode-se acres- cer, como quarto, a leitura, não de todos os livros, mas

particularmente daqueles escritos por pessoas capazes de dar-nos boas instruções, pois é uma espécie de con- versação que temos com seus autores”¹ (p. 772).

Evidências naturais, experiências sensíveis, conversa- ções e leituras resumem nosso arcabouço adquirido de co- nhcimentos. Descartes faz questão de excluir a revelação divina desta listagem, até porque ela não nos conduz por graus, mas nos eleva de uma só vez à crença. Os registros da fé e da filosofia devem ficar separados, mesmo quando se trata do quadro da ciência que temos.

O intuito de Descartes, com os *Princípios da Filoso- fia*, é alcançar o quinto grau, buscado equivocadamente por muitos filósofos, dentre os quais se destacam Platão e Aristóteles. Este quinto grau busca a sabedoria propria- mente dita, ou seja, o conhecimento das primeiras causas e primeiros princípios, e é aqui que Descartes pretende dar um salto para além de seus predecessores.

Isso não significa, por outro lado, que a prudência perca totalmente o valor. Se assim fosse, não se poderia falar de *graus* de sabedoria. Diz Descartes:

“[...] enquanto só se tem conhecimentos que se ad- quirem pelos quatro primeiros graus de sabedoria, não se deve duvidar das coisas que parecem verda- deiras no que diz respeito à conduta da vida; mas que não se deve também estimar tão certas que não se possa mudar de opinião quando se é obrigado a isso pela evidência de alguma razão”¹ (p. 774).

É preciso distinguir os registros, ao mesmo tempo em que se os reúne no horizonte, fazendo da moral o coroa- mento do sistema. Na prática cotidiana, é preciso manter a prudência, sob pena de cair seja na imprudência, seja na irresolução (a inação completa diante dos problemas da vida, condição que Descartes deplora em várias obras).

Por outro lado, se os antecessores de Descartes não puderam chegar ao quinto grau de sabedoria, o conheci- mento das primeiras causas das coisas, foi devido a uma incapacidade constitutiva de seus espíritos. Descartes re- cusa que haja temperamentos humanos aos quais seja ve- dada a verdadeira filosofia:

“Apercebi-me, ao examinar o natural de vários espíri- tos, que não há nenhum tão grosseiro nem retardado que não fosse capaz de entrar nos bons sentimentos e mesmo de adquirir todas as mais altas ciências, se fosse conduzido como se deve”¹ (p. 778).

O problema é justamente este “como se deve”, o qual remete à ordem correta do filosofar, sem a qual tanto os

espíritos privilegiados quanto os desprivilegiados não podem chegar à verdade. Como diz o filósofo:

“Eu gostaria de explicar aqui a ordem que me parece que se deva ter para instruir-se. Primeiramente, um homem que tem ainda apenas o conhecimento vulgar e imperfeito que se pode adquirir pelos quatro modos acima explicados deve, antes de tudo, tentar formar para si uma moral que possa bastar para reger as ações de sua vida, porque isto não pode ser adiado, e nós devemos tentar sobretudo viver bem. Depois disso, deve também estudar a lógica, não a da Escola, pois não é, falando propriamente, senão uma dialética, que ensina os meios de fazer o outro entender as coisas que nós sabemos, ou mesmo também de dizer sem julgamento várias palavras quanto ao que não sabemos, e assim ela corrompe o bom senso mais do que o aumenta; mas aquela lógica que ensina a bem conduzir sua razão para descobrir as verdades que ignoramos; e porque ela depende muito do uso, é bom que se exerça longamente a praticar as suas regras no tocante a questões fáceis e simples, como são as das matemáticas”¹ (p. 778).

Em o *Discurso do Método*, escrito dez anos antes, o texto inverte um pouco essa ordem, apresentando a moral provisória após a introdução das regras do método, mas trata-se apenas de um detalhe de exposição. Em nenhum momento Descartes aceitaria que deixamos de viver para exclusivamente filosofar, por isso a preocupação prudencial não pode estar ausente do pensador no período de fundação do saber. Somente depois da elaboração de uma moral provisória, que o resguarde durante a atividade de construção da ciência, e da reflexão metodológica, que o prepara para a descoberta de verdades indubitáveis; só, então, o homem pode dedicar-se à verdadeira filosofia, a qual abarcará todos os ramos do saber em uma única árvore, cuja raiz é a metafísica, o tronco é a física e os ramos são a medicina, a mecânica e a moral. Essas três ciências aplicadas correspondem exatamente aos três objetos da sabedoria listados no início do texto: a conservação da saúde, a invenção das artes e a conduta da vida, em outras palavras, tudo que o homem pode saber.

Assim pudemos ver que, na apresentação madura de seu projeto filosófico, Descartes dá pelo menos dois lugares diversos à moral. Primeiro, a moral provisória, antes do estabelecimento das bases do edifício do saber; depois uma moral mais perfeita, que seria o cume do mesmo edifício. Iniciemos pela primeira o exame da moral cartesiana.

A MORAL PROVISÓRIA

Colocadas em dúvida todas as conquistas (ou obstáculos) dos primeiros graus de sabedoria, o filósofo vê-se, porém, ainda, na impossibilidade de iluminar suas ações com a plena evidência racional exigida pelo conhecimento verdadeiro. O que fazer no intervalo que antecede o alcance dos primeiros princípios das coisas, e mesmo depois, enquanto a árvore do saber não tiver dado todos os seus frutos? Como mencionamos antes, a ameaça presente é a irresolução excessiva (apesar do risco de anacronismo, tomemos a definição do *Tratado das paixões*):

“A irresolução é uma espécie de receio que, retendo a alma como suspensa entre várias ações possíveis, é causa de que não execute nenhuma, e, assim, que disponha de tempo para escolher antes de se decidir, no que verdadeiramente apresenta certa utilidade que é boa; mas, quando dura mais do que o necessário, e quando leva a empregar no deliberar o tempo requerido para o agir, é muito má”² (p. 142. v. I, art. 170).

Esse medo, mesmo sendo o espelhamento afetivo da dúvida racional, pode nos dominar e levar à paralisia se não houver o recurso a algumas máximas que nos ajudem a caminhar por tal estrada escura. Vejamos quais são elas.

“A primeira era obedecer às leis e aos costumes de meu país, retendo constantemente a religião em que Deus me concedeu a graça de ser instruído desde a infância, e governando-me, em tudo o mais, segundo as opiniões mais moderadas e as mais afastadas do excesso, que fossem comumente acolhidas em prática pelos mais sensatos daqueles com os quais teria de viver”³ (p. 41. v. I. Parte 3). Muito se falou sobre o conservadorismo e o conformismo político de Descartes a partir desta máxima. A acusação, porém, não é totalmente legítima. É preciso levar em conta o campo cognitivo em que essa moral o estabelece, a verossimilhança e a utilidade. Esse campo está totalmente excluído do terreno da ciência, mas aqui é o único recurso disponível à razão num momento em que não há evidência. Ater-se às leis e aos costumes de seu país não significa afirmar a inverdade dos alheios, mas apenas constatar a *utilidade* de um comportamento aprovado por seus concidadãos. De fato, arriscar-se à prisão ou ao exílio não ajudaria em nada o estabelecimento dos alicerces da ciência. Logo, considerando-se que o verdadeiro permanece desconhecido, seria completamente inútil expor-se a tais punições.

De resto, no silêncio da lei e dos costumes locais, cabe seguir as opiniões mais moderadas, tanto porque são as mais cômodas (o que recai no critério anterior), quanto porque são *verossimilmente* as melhores. Com efeito, qualquer que seja o verdadeiro caminho, é mais provável que eu esteja bem posicionado para alcançá-lo se eu estiver no meio do que nos extremos, seja porque esses costumam ser maus, seja porque, em caso de erro, nunca estarei a uma distância excessivamente longa da verdade. Ao propor uma moral provisória para combater a irresolução, Descartes não perde de vista o erro. Por isso, o que produz o aparente conservadorismo da primeira máxima é a busca da situação ideal para ajustar os equívocos de conduta que certamente ocorrerão. Prova disso é que o exemplo dado de “excesso” a ser evitado não é senão a renúncia à condição necessária para corrigir toda má conduta:

“[...] particularmente, colocava entre os excessos todas as promessas pelas quais se cerceia em algo a própria liberdade. [...] como prometia a mim mesmo aperfeiçoar cada vez mais os meus juízos, e de modo algum torná-los piores, pensaria cometer grande falta contra o bom senso se, pelo fato de ter aprovado então alguma coisa, me sentisse obrigado a tomá-la como boa ainda depois, quando deixasse talvez de sê-lo, ou quando eu cessasse de considerá-la como tal”³ (p. 42. v. I. Parte 3).

Renunciar à liberdade seria abrir mão da possibilidade de rever uma conduta que, embora inicialmente parecesse boa, se revelasse depois nefasta, o que representaria, também, o abandono da capacidade do bom senso de descobrir o verdadeiro por meio da evidência racional. Em outras palavras, esse excesso retiraria a provisoriedade da máxima (tornando-a definitiva) sem estar completo o edifício.

“Minha segunda máxima consistia em ser o mais firme e o mais resoluto possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu me tivesse decidido a tanto”³ (p. 42. v. I. Parte 3).

O risco de prolongamento da irresolução, que havia justificado a máxima de seguir os costumes locais, agora exige o comportamento oposto à hesitação e à flutuação que a incerteza do verossímil poderia produzir. A firmeza e a resolução das ações deve ser similar àquela de quem tem certeza absoluta do que faz. Não por ter evidência racional, nem por ter renunciado à investigação, mas porque a oscilação nas ações produz o mal, e isto é uma razão

certa, mesmo que o conteúdo propriamente dito da boa ação permaneça objeto de dúvida. Aqui, mais uma vez, a verossimilhança e a probabilidade mantêm seu papel na conduta da vida, mesmo tendo sido exiladas da ciência. E ainda que não haja maior probabilidade para um lado do que para outro, a necessidade de resolução na conduta seguirá a mesma. Se isso não evita os equívocos, ao menos liberta-nos dos remorsos e arrependimentos, o que é sinal de que a resolução aqui descrita não é baseada num voluntarismo cego, mas no uso de todos os recursos ao alcance da razão naquele momento da jornada, seja pela avaliação da probabilidade, seja, no mínimo, pela certeza de que a hesitação é um mal certo.

“Minha terceira máxima era a de procurar sempre antes vencer a mim próprio do que à fortuna, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo; e, em geral, a de acostumar-me a crer que nada há que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos, de sorte que, depois de termos feito o melhor possível no tocante às coisas que nos são exteriores, tudo em que deixamos de nos sair bem é, em relação a nós, absolutamente impossível. E só isso me parecia suficiente para impedir-me, no futuro, de desejar algo que eu não pudesse adquirir, e, assim, para me tornar contente”³ (p. 43. v. I. Parte 3).

A inspiração estoíca desta máxima é reconhecida pelo próprio Descartes. Todavia, o fato é que a percepção de uma ordem causal determinando a exterioridade não intervém aqui para impor-nos, como nos estoícos, o reconhecimento do que não está em nosso poder e a necessidade de conformarmo-nos a esta ordem; e sim para regular nossos desejos de modo que a imprevisibilidade da fortuna não produza nosso contínuo descontentamento. Não se trata de submeter-se à fortuna, mas de compreender que o que supera o que de melhor nós podemos fazer é-nos como impossível. A vontade não deseja senão o possível, portanto a terceira máxima tira do campo do desejo o que supera nossa capacidade no momento. Os bens da fortuna deixarão, assim, de ser causa de frustração constante, pois não os desejaremos mais do que a outros impossíveis, como ter asas, ter corpo incorruptível etc.

A CORRESPONDÊNCIA

Depois dessa rápida apresentação da moral provisória^a, deveríamos agora dar um salto por sobre os escritos

a. Não falaremos da quarta máxima pois, segundo os comentadores, não se trataria de algo válido para todos homens, mas apenas para o filósofo.

cartesianos que estabeleceram os princípios da metafísica e da física, chegando, assim, aos galhos da árvore do saber que trariam a moral científica ou moral definitiva. Entretanto não a encontramos. Como diz Lívio Teixeira:

“[...] uma moral que permitiria deduzir de um certo número de princípios verdadeiros e de conhecimentos certos sobre o universo e o homem, normas infalíveis de conduta. Essa moral Descartes não a escreveu”⁴.

Mais do que isso, em carta a Elisabeth de 4 de agosto de 1645 (portanto posterior às *Meditações* e à edição latina dos *Princípios da Filosofia*), vemos Descartes retomando a moral provisória. É verdade que o contexto muda: agora Descartes está discutindo em que consiste a verdadeira beatitude, a saber, no perfeito contentamento do espírito, que por sua vez é dado primordialmente pelas coisas que dependem de nós (como a sabedoria e a virtude), e não da fortuna (como as honras, as riquezas e a saúde). Essas coisas nos propiciam prazeres, que em sua versão mais elevada constituirão o perfeito contentamento. O contentamento em geral (diz-nos Descartes em outra carta) não é outra coisa senão “o nosso testemunho interior de possuir alguma perfeição”⁵. Mas quais são os maiores prazeres? Essa pergunta é fundamental para a moral cartesiana, que nunca cai em ascetismo, nem se separa da busca pela felicidade. A dificuldade da resposta se deve ao fato de que razão e paixões competem pelo direito de avaliar os verdadeiros bens:

“Segundo a regra da razão, cada prazer dever-se-ia medir pela grandeza da perfeição que o produz, e é assim que medimos aqueles cujas causas nos são claramente conhecidas. Mas amiúde a paixão nos faz julgar certas coisas melhores do que o são. [...] Eis por que o verdadeiro ofício da razão é examinar o justo valor de todos os bens cuja aquisição pareça depender de alguma maneira de nossa conduta, a fim de que nunca deixemos de envidar todos os nossos cuidados no esforço de obter aqueles que são, com efeito, os mais desejáveis”⁵.

O uso da razão, na moral, é buscar julgar sempre da melhor maneira possível (já que neste domínio não parece haver evidência perfeita) qual é o bem a perseguir.

E qual é o soberano bem nas cartas que examinamos? É a firme vontade de aplicar os critérios da razão à conduta humana e de seguir os resultados deste julgamento, associada ao contentamento de o termos feito. Ou seja, o

soberano bem é a virtude (ter uma vontade firme e constante de executar tudo o que julgarmos ser o melhor e empregar toda a força de nosso entendimento em bem julgar⁶) e a beatitude. A razão disso resulta naturalmente dos critérios racionais apresentados: a grandeza do bem (que implica em nós a perfeição de possuí-lo) e o fato de estar em nosso poder. Diz Descartes:

“[...] e além de que o livre-arbítrio é de si a coisa mais nobre que possa estar em nós, na medida em que nos torna de algum modo semelhantes a Deus e parece nos isentar de ser-lhe sujeitos, e que, por conseguinte, seu bom uso é o maior de todos os nossos bens, é também aquele que é o mais propriamente nosso e que nos importa mais, donde segue que é apenas dele que nossos maiores contentamentos podem proceder. Assim vê-se, por exemplo, que o repouso do espírito e a satisfação interior que sentem em si mesmos aqueles que sabem que não falham nunca em fazer o seu melhor, tanto para conhecer o bem quanto para adquiri-lo, são um prazer incomparavelmente mais doce, mais durável e mais sólido que todos os que vêm de outras partes”⁷.

É nesse imbricamento entre virtude e contentamento que podemos situar a discussão moral da Correspondência^b (em especial com Elisabeth e Cristina) e compreender a retomada da moral provisória na referida carta de 4 de agosto de 1645. As três máximas são apresentadas como condições para o contentamento consigo mesmo, sem nada esperar do exterior, mas há alterações importantes em relação ao *Discurso do Método*.

Vejam o texto da carta: “[...] a primeira é que nos esforcemos sempre por servir-nos, da melhor maneira possível, de nosso espírito, para conhecer o que devemos ou não fazer em todas as circunstâncias da vida”⁵ (p. 156). Como Descartes pode afirmar a equivalência dessa regra àquela que propunha no *Discurso* seguir as leis do país e as opiniões mais moderadas? O elemento comum entre as duas formulações é o esforço para usar a razão da melhor maneira possível em cada circunstância.

Ou seja, o que está presente em ambos os textos é o esforço de bem julgar (um dos dois aspectos da virtude), que no contexto do *Discurso* só pode exercer-se no terreno da verossimilhança.

Como diz Teixeira:

b. Ampla e diversificada, a correspondência cartesiana não pode ser vista de maneira uniforme. Por isso, sempre que aqui nos referimos à “correspondência”, limitamo-nos às cartas antes mencionadas.

“[...] a atitude moral e intelectual que a ditou é a mesma que se encontra em toda 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”⁴ (p. 134).

A carta prossegue:

“A segunda, que mantenhamos a firme e constante resolução de executar tudo quanto a razão nos aconselhar, sem que nossas paixões ou nossos apetites nos desviem; e é a firmeza desta resolução que creio dever ser tomada pela virtude, embora eu não saiba de ninguém que a tenha alguma vez explicado assim”⁵ (p. 156).

Aqui está presente, além da nomeação explícita da virtude, o seu outro aspecto (a firmeza de executar o que a razão julgou ser o melhor), inseparável do anterior. Em o *Discurso do Método*, tínhamos a diretriz de agir da maneira mais firme e resoluta possível, mesmo que, em vez de um juízo seguro, partíssemos de uma opinião. Na carta, a caracterização “melhor possível” se restringe à capacidade de julgar bem (primeira máxima), não à firme resolução de seguir a razão (segunda máxima), que dispensa a locução adverbial. Isso ocorre porque, embora os julgamentos particulares sejam ainda sujeitos ao erro, não há mais dúvida sobre a virtude compor o soberano bem. Essa é uma verdade clara e distintamente estabelecida, que não pode, portanto, ser superada pelo aprofundamento futuro dos conhecimentos científicos. Naquele momento do *Discurso*, não havia essa certeza quanto à virtude, mas ela já operava ali em caráter provisório, não ainda como bem certo, mas como um remédio racional (a maior resolução possível) contra um mal certo (a irresolução). Portanto, apesar das diferenças, podemos ver como a segunda máxima tem o mesmo espírito nos dois textos.

Finalmente:

“A terceira, que consideremos, enquanto nos conduzimos assim, o quanto pudermos, segundo a razão, que todos os bens que não possuímos encontram-se também inteiramente fora do nosso poder tanto uns como outros, e que, por este meio, nos acostumemos a não desejá-los; pois nada há, como o desejo, o pesar ou o arrependimento, que nos possa impedir de estar contente”⁵ (p. 156).

Essa é a máxima que menos discrepa do *Discurso*. Não parece, portanto, que as conquistas das *Meditações* e dos

Princípios tenham alterado a necessidade de regular o desejo por aquilo que está em nosso poder. Assim, uma das máximas da moral provisória permanece explicitamente e as outras duas guardam o mesmo espírito na carta. Ainda que a virtude como soberano bem seja uma conquista irrefutável do pensamento maduro do filósofo, a retomada da moral de o *Discurso do Método* aponta para uma insuperável provisoriedade. Não mais provisoriedade porque os alicerces da ciência não foram erguidos, mas porque o campo moral não pode, pela própria natureza de seus alicerces, ir além do “melhor possível”. As *Meditações* nos dirão por quê.

A SEXTA MEDITAÇÃO

É um elemento essencial da metafísica de Descartes a distinção substancial entre pensamento e extensão. Mesmo sem refazer o longo percurso das *Meditações Metafísicas*, podemos compreender esta distinção a partir do que é dito na sexta e última:

“[...] porque sei que todas as coisas que concebo claras e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus”⁸.

Sabendo desde a Meditação terceira que a existência de um deus perfeito e veraz serve de garantia para a verdade de minhas idéias claras e distintas, também sabemos que, se uma coisa pode ser concebida clara e distintamente como independente de outra, ela é realmente diferente dela, mesmo que esteja de fato associada. Se é assim, a descoberta da existência de meu eu pensante na Meditação segunda tem agora uma importante consequência:

“[...] pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e

distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele”⁸ (p. 166. v. II).

Ou seja, minha alma e meu corpo podem ser conhecidos separadamente. Mais ainda, só em separado posso conhecer cada um clara e distintamente, visto constituírem substâncias independentes.

“[...] por outro lado, não tenho apenas idéias claras e distintas, mas também idéias confusas, que, embora pouco úteis em termos de ciência, são fundamentais para minha conservação. O sentimento de que tenho um corpo, de que tenho fome, sede e frio são obscuros, mas ao mesmo tempo de utilidade incontestável e corroborados por uma fortíssima inclinação a crer nisso. Ora, se Deus não é enganador, ele não poderia ter me dado tais sentimentos, tal natureza, apenas para me iludir. Eles têm de corresponder a algo real, a uma carência real, mesmo que não constituam conhecimento científico”⁸.

Entre esses sentimentos há um que todos experimentam, ainda que ele aparentemente se oponha à distinção das substâncias:

“[...] a natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo”⁸ (p. 68. v. II).

Tal união substancial é um fato inegável da experiência e constitui o que Descartes chama, em sentido estrito, de *natureza humana*, porém ela não pode servir de burla aos preceitos metódicos da ciência. Se esta natureza dada por Deus não pode ser fonte de falsidade, nem por isso ela deve tomar do entendimento a condição de única porta para o conhecimento científico:

“[...] essa natureza me ensina realmente a fugir das coisas que causam em mim o sentimento da dor e a dirigir-me para aquelas que me comunicam algum sentimento de prazer; mas não vejo que, além disso, ela me ensine que dessas diversas percepções dos sentidos devêssemos jamais concluir algo a respeito das coisas que existem fora de nós, sem que o espírito

as tenha examinado cuidadosa e maduramente. Pois é, ao que me parece, somente ao espírito, e não ao composto de espírito e corpo, que compete conhecer a verdade dessas coisas”⁸ (p. 69. v. II).

Efícazes para apontar o que é conveniente ou nocivo ao composto substancial, os sentimentos naturais não servem para produzir conhecimento claro e distinto da essência dos corpos. Mesmo que indubitavelmente útil, a união é o terreno da obscuridade e da confusão. Daí que a maneira como se dá essa união e a interação corpo-alma nos seja incompreensível. A problemática doutrina da glândula pineal como ponto de ação da alma sobre o corpo não resolve a dificuldade, pois, como parte do corpo, não pode servir, do ponto de vista do conhecimento claro e distinto, para explicar efeitos em uma substância diferente daquela a que pertence. No entanto, é bom lembrar que isso não escapou ao filósofo. Como diz Teixeira:

“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 um 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”⁴ (p. 98).

Ora, é no registro da união substancial que se dá a vida moral. É a respeito da união que os bens devem ser racionalmente avaliados, assim como é por causa da união que essa avaliação é perturbada pelas paixões. A obscuridade desse terreno proíbe a consolidação da sonhada (ao menos pelos leitores) moral científica, mas não impede a existência de uma moral racional, baseada na virtude como firme resolução de seguir o que se julgou da melhor maneira possível. Porém esse cálculo não pode realizar-se sem uma exploração racional do obscuro campo da união e, mais precisamente, das paixões; tarefa da qual Descartes não se eximiu. Mesmo tendo se proposto no *Tratado das paixões da alma* a tratar as paixões como físico, e não como filósofo moral, Descartes traz nessa obra inestimáveis complementos a seu pensamento moral.

AS PAIXÕES DA ALMA: PRIMEIRA PARTE

Se, como diz Descartes logo no início, a paixão é inseparável da ação que a provocou, o estudo das paixões da

alma é também inseparável do estudo do agente privilegiado que atua sobre ela, o corpo. Por isso, Descartes começa o tratado distinguindo as funções da alma e as do corpo. Embora o que esteja em jogo seja o terreno da união, o filósofo não pode renunciar ao conhecimento claro e distinto já oferecido pela metafísica. Por conseguinte, para partilhar as funções, levará em conta a distinção substancial alma-corpo:

“[...] tudo o que sentimos existir em nós, e que vemos existir também nos corpos inteiramente inanimados, só deve ser atribuído ao nosso corpo; e, ao contrário, que tudo o que existe em nós, e que não concebemos de modo algum como passível de pertencer a um corpo, deve ser atribuído a nossa alma”² (p. 77, art. 3).

Sendo assim, os pensamentos serão atribuídos exclusivamente à alma e o movimento e o calor (na medida em que não dependem do pensamento), ao corpo.

A partir disso, Descartes constrói toda a fisiologia do corpo humano, tomando por base o calor contínuo de nosso coração, princípio corporal dos movimentos, e os espíritos animais, corpos sutilíssimos que se movem muito rapidamente e cujo percurso pelo corpo faz os músculos se inflarem ou contraírem. Não nos interessa aqui entrar no detalhe desta fisiologia, mas apenas destacar a autonomia funcional do corpo em relação à alma, correspondente à distinção substancial de ambos. Diz Descartes:

“[...] todos os movimentos que fazemos sem que para isso a nossa vontade contribua (como acontece muitas vezes quando respiramos, andamos, comemos e, enfim, quando praticamos todas as ações que são comuns a nós e aos animais) não dependem senão da conformação de nossos membros e do curso que os espíritos, excitados pelo calor do coração, seguem naturalmente no cérebro, nos nervos e nos músculos, tal como o movimento de um relógio é produzido para exclusiva força de sua mola e pela forma de suas rodas”² (p. 84, art. 16).

Então, Descartes passa às funções da alma, limitadas ao domínio dos pensamentos, os quais se dividem em ações (nossas vontades, que experimentamos dependerem só da alma) e paixões em geral (nossas percepções e conhecimentos, recebidos pela alma das coisas representadas). Quando as percepções têm por objeto a própria alma, como quando se percebe que se quer algo, ou quando a alma busca imaginar o que não existe ou então conceber algo puramente inteligível, tais percepções de-

pendem principalmente da vontade. Logo, são mais ações do que paixões. Das percepções que vêm à alma por meio dos nervos, as quais são inegavelmente paixões no sentido geral, algumas nós vinculamos aos objetos exteriores, outras ao corpo e outras à nossa alma. O primeiro tipo se refere ao conhecimento das coisas exteriores que afetam os nossos órgãos dos sentidos, produzindo um movimento que vai pelos nervos ao cérebro, de modo que a alma os sinta. A causa, portanto, é externa, se é que nossa opinião não é falsa (a destacar o uso do termo “opinião”, que aponta para o fato de não mais estarmos no terreno do conhecimento claro e distinto). No segundo tipo, as percepções são vinculadas ao nosso corpo, como no caso da fome, da sede da dor e outras afecções, que sentimos como em nossos membros, não nos corpos externos. Quando me queimo numa chama, por exemplo, a luz é atribuída à chama (primeiro tipo) e a dor a nosso corpo (segundo tipo). Estas últimas percepções vinculam-se ao terreno da natureza humana, em que o que está em jogo é a conveniência ou não dos objetos para nossa conservação e bem-estar. Aqui, portanto, é o terreno da união, em que o erro não pode acontecer sem que Deus seja passível da acusação de nos enganar, mesmo que tal percepção não implique conhecimento evidente dos objetos externos ou do nosso corpo. O terceiro tipo de percepções que vêm à alma pelos nervos é o que vinculamos à própria alma, ou seja, que sentimos como na própria alma, como alegria, cólera e outras. Acontece que isso que vem à alma pelos nervos pode igualmente vir-lhe pelo movimento dos espíritos animais, sem que a percepção difira, a não ser pelo grau de vivacidade. Temos, então, todos os elementos da definição de paixão da alma no sentido estrito:

“[...] percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos”² (p. 87, art. 27).

As doutrinas da união alma-corpo e da glândula pineal são as condições de possibilidade deste conjunto de idéias confusas.

O efeito das paixões na alma (art. 40) é incitá-la ou dispô-la a querer as coisas para as quais elas preparam o corpo. Isso significa que a auto-suficiência do corpo não é posta em risco. Por sua própria organização, o corpo é levado a correr ou a atacar (dependendo da constituição e das experiências anteriores) aquilo que é sentido como semelhante ao que já lhe foi nocivo. Mas a paixão do medo

ou da coragem fará a alma querer fugir ou combater, reforçando, assim, por meio da glândula, o movimento dos espíritos já corporalmente acionados para essas ações. Portanto, as paixões da alma são um bem para o corpo e tendem a sua conservação. É a vida moral, que diz respeito ao homem como um todo, que vai pôr em questão algumas ações corroboradas pelas paixões e exigirá, por meio da razão, um redirecionamento.

E o que permite haver tal redirecionamento? A vontade livre, cuja existência fora clara e distintamente constatada nas obras metafísicas e posta como base da virtude na Correspondência. Todavia, o poder da vontade, infinito quanto à própria capacidade de querer, não é infinito sobre o corpo, nem sobre as percepções da alma. Quanto ao corpo, porque a natureza estabelece uma ligação entre cada vontade e o movimento da glândula com base na conservação da união, não no arbítrio. É por isso que, ao quisermos reduzir a pupila, nada acontece. Já se quisermos ver algo de perto, a redução acontecerá. No entanto, é possível (como atesta o aprendizado da língua) refazer estas ligações pelo hábito, ampliando, assim, o poder da alma sobre o corpo. Quanto às percepções (como as paixões), a alma pode dominar as menores, desviando o corpo para outros objetos. Porém nas paixões mais violentas, devido à força do movimento dos espíritos, não há como superá-las. Há, todavia, a possibilidade de suspender os movimentos a que elas dispõem o corpo. Não posso deixar de sentir medo só porque quero assim, mas posso conter o movimento de minhas pernas para a fuga.

Nenhuma alma é tão fraca que não possa, bem instruída nesses estratagemas, ter um poder absoluto sobre as paixões. Mas apenas as mais fortes empreenderão esta luta com as suas “próprias armas”. Diz-nos Descartes:

“[...] o que denomino as armas próprias são juízos firmes e determinados sobre o conhecimento do bem e do mal, consoante os quais ela resolveu conduzir as ações de sua vida”² (p. 96, art. 48).

Ou seja, nos termos da Correspondência, a alma forte diante das paixões é a alma virtuosa.

AS PAIXÕES DA ALMA: SEGUNDA PARTE

A segunda parte do tratado propõe-se a enumerar ordenadamente as paixões e a explicar as seis primitivas. E por qual critério as ordenaremos? A causa próxima de todas é a mesma, a saber, a agitação dos espíritos, logo

não será possível ordená-las por ela. Deve-se, então, buscar suas causas primeiras, ou a maneira como os sentidos foram originalmente movidos pelos objetos. Não se trata, porém, de mais uma vez distinguir alma e corpos, fazendo uma investigação científica dos objetos externos. Ao fazê-lo, estaríamos, de um lado, abandonando o campo da união, que propicia o movimento passional, e de outro, desconsiderando que os objetos podem ter impacto completamente diverso em indivíduos diversos, de acordo com a constituição física e as experiências anteriores. Por conseguinte, devemos limitar nosso critério de ordenação aos *efeitos* dos objetos sobre nós. Afinal, diz Descartes:

“[...] o emprego de todas as paixões consiste apenas no fato de disporem a alma a querer coisas que a natureza dita serem úteis a nós, e a persistir nessa vontade, assim como a mesma agitação dos espíritos que costuma causá-la dispõe o corpo aos movimentos que servem à execução dessas coisas; eis por que, a fim de enumerá-las, cumpre apenas examinar, por ordem, de quantas maneiras diferentes que nos importam podem os nossos sentidos ser movidos por seus objetos”² (p. 101, art. 52).

Embora toda a explicação que se segue se dê sobre idéias confusas, é preciso destacar que esse critério de ordenação não deixa de partir de verdades claras e distintas, tal como apresentadas na sexta meditação. Com efeito, as paixões, como um elemento de nossa natureza, devem ser boas e servir à nossa conservação. Logo, não poderiam estar desligadas da conveniência ou inconveniência dos efeitos dos objetos sobre nós.

Há apenas seis paixões primitivas (admiração, amor, ódio, desejo, alegria e tristeza). Todas as outras são compostas ou espécies dessas. Vejamos uma a uma:

“A admiração é uma súbita surpresa da alma, que a leva a considerar com atenção os objetos que lhe parecem raros e extraordinários. Assim, é causada primeiramente pela impressão que se tem no cérebro, que representa o objeto como raro e, por conseguinte, digno de ser muito considerado; em seguida, pelo movimento dos espíritos, que são dispostos por essa impressão a tender com grande força ao lugar do cérebro onde ela se encontra, a fim de fortalecê-la e conservá-la aí”² (p. 105, art. 70).

Por poder ocorrer antes de sabermos se o objeto é conveniente ou não, Descartes considera a “admiração” a primeira das paixões. Não é propriamente uma exce-

ção ao critério de ordenação, porque de fato ela funciona como condição do critério. Sem uma admiração inicial, nenhuma outra paixão surgiria, pois a contemplação sem surpresa e comoção dos objetos significa precisamente a ausência de paixão. Também por isso a admiração não tem contrário.

Sua utilidade vem de que nos leva a aprender e lembrar coisas antes desconhecidas, pois só admiramos o extraordinário, que se caracteriza como tal porque antes o ignorávamos. No entanto, mesmo nova, a coisa não será retida na memória por aqueles pouco inclinados a esta paixão, os quais por isso ficarão na ignorância. Mas apesar da vantagem de dispor o homem para a aquisição da ciência, a admiração também pode ser nociva quando em excesso, o que constitui o espanto:

“[...] o que faz que o corpo inteiro permaneça imóvel como uma estátua e que só percebamos do objeto a primeira face que se apresentou, e por conseguinte não possamos adquirir dele um conhecimento mais particular. É isso o que se chama comumente estar espantado”² (p. 106, art. 73).

Não há outro remédio para isso senão adquirir conhecimento de várias coisas e exercitar-se na consideração das que parecem mais raras e estranhas.

Sobre o amor e o ódio, diz Descartes:

“[...] quando uma coisa se nos apresenta como boa em relação a nós, isto é, como nos sendo conveniente, isso nos leva a ter amor por ela; e, quando se nos apresenta como má ou nociva, isso nos incita ao ódio”² (p. 102, art. 56).

Tais paixões envolvem os conceitos de “unir-se ou separar-se voluntariamente”, pelos quais Descartes entende: “[...] o consentimento pelo qual nos consideramos presentemente unidos com o que amamos, de sorte que imaginamos um todo do qual pensamos constituir apenas uma parte, e do qual a coisa amada é a outra. Como, ao contrário, no ódio nos consideramos como um todo inteiramente separado da coisa pela qual se tem aversão”² (p. 108, art. 80).

Esse sentimento de fazer parte de um todo cria uma dependência de um ser externo que parece opor-se à independência ontológica contida na concepção cartesiana da alma como substância. Tal oposição, entretanto, destaca apenas o terreno obscuro da união em que se situam as paixões. É a união substancial (também caracterizada como um todo de que alma e corpo fazem parte) que está

em jogo quando amamos ou odiamos. E mesmo quando o amor decorre, não do movimento dos espíritos, mas de um juízo racional, caso em que não se trata mais de uma paixão, é sempre o bem *da união* que está em discussão.

Para apresentar o desejo, Descartes deverá acrescentar um novo critério de ordenação, a relação com o tempo, que determinará as paixões dele derivadas.

“A paixão do desejo é uma agitação da alma causada pelos espíritos que a dispõem a querer para o futuro as coisas que se lhe apresentam como convenientes”² (p. 110, art. 86).

Como no caso da admiração, essa paixão não tem contrário. A aversão, ou paixão que tende à fuga do mal, é o mesmo movimento que tende à procura do bem, visto que a privação de um bem é um mal e vice-versa. A contrariedade está apenas nas paixões que acompanham o desejo: o desejo de um bem é seguido de amor, esperança e alegria, enquanto à aversão seguem ódio, medo e tristeza.

Vejam as definições de alegria e tristeza:

“A alegria é uma agradável emoção da alma, na qual consiste o gozo que ela frui do bem que as impressões do cérebro lhe representam como seu”² (p. 112, art. 91). A tristeza é um langor desagradável no qual consiste a incomodidade que a alma recebe do mal, ou do defeito que as impressões do cérebro lhe representam como lhe pertencendo”² (p. 113, art. 94).

A alegria é o gozo do bem presente. Não tem, portanto, ligação com o futuro, como o desejo, nem com a relação todo-parte, como o amor, embora possa acompanhar a ambos quando há a posse do desejado e do amado. Nos termos da correspondência, equivale ao contentamento que premiava a busca do soberano bem. Mas aqui, Descartes não se limita à alegria intelectual, ou gozo do bem que o entendimento lhe apresenta como seu. Daí a afirmação de que as impressões do cérebro o fazem. É claro que, devido à união, a alegria intelectual é seguida da alegria-paixão, pois a imaginação faz uma impressão no cérebro que move os espíritos. Porém não é preciso que isto aconteça:

“[...] assim, quando gozamos de plena saúde e o tempo é mais sereno do que de costume, sentimos em nós um contentamento que não provém de nenhuma função do entendimento, mas somente das impressões que o movimento dos espíritos provoca no cérebro”² (p. 126, art. 137).

Apresentadas as cinco paixões primitivas que sucedem à admiração, verifica-se como efetivamente todas servem ao uso para o qual a natureza as instituiu, a conservação e o aperfeiçoamento do corpo. E com esse fim, assim se ordenam:

“A alma não é imediatamente advertida das coisas que prejudicam o corpo senão pelo sentimento que tem da dor, o qual produz nela primeiramente a paixão da tristeza, em seguida o ódio pelo que provoca esta dor, e em terceiro lugar o desejo de se livrar dela; do mesmo modo, a alma não é imediatamente advertida das coisas úteis ao corpo senão por uma espécie de prazer físico que, excitando nela a alegria, engendra em seguida o amor por aquilo que se crê ser a sua causa, e enfim o desejo de adquirir aquilo que pode fazer com que se continue nesta alegria ou então que se goze ainda, depois, de outra semelhante”²² (p. 127, art. 141).

Desse ponto de vista, a tristeza e o ódio são mais importantes que a alegria e o amor, pois repelir o que nos pode destruir é o primordial para a conservação.

Todavia, não somos apenas corpo, e o interesse da alma tem de ser levado em conta na avaliação das paixões. Tomando a alma isoladamente, não podemos falar do movimento dos espíritos, e por isso o conhecimento do bem e do mal surge como ponto de partida, produzindo amor ou ódio, que são acompanhados de alegria ou tristeza (note-se que neste caso a ordem muda e amor/ódio antecedem alegria/tristeza). Se o conhecimento é verdadeiro, o amor é muito melhor que o ódio e nunca pode ser excessivo (para a alma isolada, não para a união), pois o máximo que pode ocorrer é unirmo-nos de tal maneira a esses bens que não mais distingamos o amor a eles e amor a nós mesmos. Já o ódio nunca deixará de ser nocivo e será sempre acompanhado de tristeza, pois o mal evitado, sendo uma privação, deverá estar em um sujeito, de cuja bondade e positividade também nos afastaremos ao evitar o mal. Ora, a privação desse bem excita na alma a tristeza. Além disso, na alma tomada isoladamente, a alegria não pode deixar de ser boa, nem a tristeza de ser má:

“[...] porque é na tristeza que consiste toda incomodidade que a alma recebe do mal, e é na alegria que consiste todo gozo do bem que lhe pertence; de maneira que, se não tivéssemos corpo, eu ousaria dizer que não poderíamos nos abandonar demais ao amor e à alegria, nem evitar demais o ódio e a tristeza”²² (p. 128, art. 143).

Se o conhecimento não é verdadeiro, ainda assim a alegria e o amor são mais vantajosos para a alma do que a tristeza e o ódio mal fundados. E mesmo uma falsa alegria vale mais para a alma do que uma tristeza cuja causa é verdadeira, embora Descartes não diga o mesmo do amor injusto e do ódio injusto.

Porém, nem a alma, nem o corpo isoladamente constituem o ponto de vista correto para avaliar moralmente as paixões. Estas são moralmente relevantes enquanto influenciam nossas ações, ou seja, enquanto se referem ao desejo. Diz Descartes:

“[...] e é mister notar exatamente que o que acabo de dizer dessas quatro paixões só se verifica quando são consideradas precisamente em si próprias e não nos levam a nenhuma ação; pois, na medida em que excitam em nós o desejo, por cujo intermédio regulam os nossos costumes, é certo que todas aquelas cuja causa é falsa podem prejudicar, e que, ao contrário, todas aquelas cuja causa é justa podem servir”²² (p. 144, art. 129).

A principal utilidade da moral é reger o desejo e este é sempre bom quando brota do verdadeiro conhecimento. Seria isso a reafirmação da necessidade de completar o edifício do saber e conhecer tudo para só então poder agir moralmente? Não, Descartes não exige do homem o conhecimento verdadeiro de todo bem e todo mal, mas teme o erro que nos impede de regular devidamente o desejo e tornar moralmente efetivo o conhecimento que está ao nosso alcance:

“[...] e me parece que o erro mais comumente cometido no tocante aos desejos é o de não distinguirmos suficientemente as coisas que dependem inteiramente de nós das que não dependem de modo algum: pois, quanto às que dependem tão somente de nós, isto é, de nosso livre-arbítrio, basta saber que são boas para não poder desejá-las com demasiado ardor, porque é seguir a virtude fazer as coisas boas que dependem de nós, e é certo que nunca se poderia ter um desejo ardente demais pela virtude, além de que, não podendo deixar de lograr o que desejamos dessa forma, porquanto só de nós é que depende, recebemos sempre a satisfação que daí esperávamos”²² (p. 130, art. 146).

Reencontramos, pois, no fim dessa parte, a virtude, que já estava presente no fim da primeira parte e aqui se explicita como conceito chave da moral. Mas a “firme resolução” só se manterá se o desejo não nos desviar para o

que não depende de nós. Desejando apaixonadamente os bens da fortuna, a saber, bens cuja realização não depende de nós, e sim de causas que ignoramos, tiramos nossa atenção do que efetivamente podemos, e enfraquecemos a “firme resolução”. Contra isso, porém, temos (além da generosidade, que será comentada depois) um remédio:

“[...] É mister, portanto, rejeitar inteiramente a opinião vulgar de que há fora de nós uma fortuna que faz com que as coisas sobrevenham ou não sobrevenham, a seu bel-prazer, e saber que tudo é conduzido pela providência divina, cujo decreto eterno é de tal modo infalível e imutável que, excetuando as coisas que este mesmo decreto quis pôr na dependência de nosso livre-arbítrio, devemos pensar que, com respeito a nós, nada acontece que não seja necessário e como que fatal, de sorte que não podemos sem erro desejar que aconteça de outra forma”⁴ (p. 211).

É preciso reduzir o campo do possível ao que *a nós* é possível, regulando o desejo pelo conhecimento verdadeiro não do bem em geral, mas do bem que depende de nós. Do contrário, seremos presas da irresolução. Quanto ao resto, deve ser tido como fatal e, no máximo, avaliado racionalmente quanto à sua probabilidade, sem que a frustração da expectativa (e não do desejo) mine a satisfação relativa ao que estava em nosso poder. O conteúdo do “remédio” não difere da terceira máxima da moral provisória, mas ele aqui é abordado em suas conseqüências no campo das paixões.

AS PAIXÕES DA ALMA: TERCEIRA PARTE

A terceira parte do Tratado dedica-se ao estudo das paixões derivadas daquelas seis primitivas. Não abordaremos todas, mas apenas aquelas que se vinculam à discussão da generosidade. Para entender essa última, devemos passar pela estima e pelo desprezo. Como diz Teixeira:

“[...] 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. 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, 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”² (p. 136, art. 152).

As razões por que cada um deve estimar-se ou desprezar-se estão entre as principais partes da sabedoria (que envolve, como vimos, a ciência e a moral) e podem resumir-se da seguinte maneira:

“[...] Noto em nós apenas um coisa que nos possa dar a justa razão de nos estimarmos, a saber, o uso de nosso livre-arbítrio e o império que temos sobre nossas vontades; pois só pelas ações que dependem desse livre-arbítrio é que podemos com razão ser louvados ou censurados [...]”² (p. 136, art. 153).

A importância do livre-arbítrio já fora bastante salientada nas partes anteriores. Na primeira, destacando-se como a vontade sempre guarda, ainda que por vias indiretas, o poder sobre o corpo e os efeitos das paixões. Na segunda, destacando-se que a regulação do desejo é o objeto último da moral e que ela só é possível voltando o desejo para o que depende apenas de nosso livre-arbítrio. Na terceira, destaca-se o seu bom uso como único fundamento da estima de si mesmo. Esse movimento complementa aquele de reflexão sobre a Providência, a ser vivenciada por nós como fatalidade do que não controlamos. Ali se mostrava a futilidade do desejo sobre o “impossível”, enquanto aqui se mostra o valor intrínseco do desejo sobre o possível, ou seja, sobre o que está sob a égide do livre-arbítrio. Assim, podemos entender o imenso papel da generosidade. Descartes a apresenta:

“Assim creio que a verdadeira generosidade, que leva um homem a estimar-se ao mais alto ponto em que pode legitimamente estimar-se, consiste apenas, em parte, no fato de conhecer que nada há que verdadeiramente lhe pertença, exceto essa livre disposição de suas vontades, nem por que deva ser louvado ou censurado senão pelo seu bom ou mau uso, e, em parte, no fato de ele sentir em si próprio uma firme e constante resolução de bem usá-la, isto é, de nunca carecer de vontade para empreender e executar todas as coisas que julgue serem as melhores; o que é seguir perfeitamente a virtude”² (p. 136, art. 153).

A definição divide-se em duas partes. De um lado, um conhecimento, de outro, um sentimento. O conhecimento de que possuímos o livre-arbítrio (no limite a única coisa que depende de nós, dado que todas as outras, para dependerem de nós, estão condicionadas por ele).

Além disso, é o conhecimento de que seu bom uso é o único fundamento legítimo da auto-estima. Mesmo que aqui esse conhecimento seja abordado do ponto de vista de seu impacto afetivo, trata-se de conhecimento distinto, que o edifício cartesiano do saber já conquistou, como mostra, por exemplo, a quarta meditação. Isso significa que esse conhecimento está ao alcance de todo e qualquer homem, mesmo o não-generoso. Já o sentimento, como o nome indica, é uma idéia confusa e seu objeto é a própria virtude. O generoso, além de conhecer a nobreza de seu livre-arbítrio (lembrando que é por ele que mais nos assemelhamos a Deus, como se vê no artigo 152), sente que é virtuoso. Talvez Descartes pudesse ter se concentrado no segundo aspecto (esse sim definidor), mas ao colocar os dois juntos ressaltou a inseparabilidade do conhecimento e do sentimento em questão.

Poderíamos tentar entender esta inseparabilidade a partir da paixão de que a generosidade é um caso particular, a estima. De fato, a estima (art. 149) é apresentada como a opinião sobre o valor de uma coisa e, nesse sentido, não é uma paixão. No entanto ela acarreta frequentemente uma paixão, causada pelo movimento dos espíritos, que inclina a alma a representar o valor da coisa. Poderíamos pensar que, no caso da generosidade, o conhecimento da nobreza do livre-arbítrio é o correspondente daquela opinião, e o sentimento da virtude seria a paixão acarretada. Nesse quadro, como o conhecimento contido na generosidade é claro e distinto, a generosidade-paixão se seguiria necessariamente, o que significa que todos que reconhecessem seu livre-arbítrio seriam virtuosos. Em seguida, a generosidade garantiria (como de fato garante) que não haveria desprezo dos semelhantes, afinal:

“[...] os que têm esse conhecimento e sentimento de si próprios persuadem-se facilmente de que cada um dos outros homens também os pode ter de si, porque nisso nada há que dependa de outrem. Daí por que nunca desprezam ninguém [...]”² (p. 173, art. 156).

Ademais, os generosos “[...] são inteiramente senhores de suas paixões, particularmente dos desejos, do ciúme e da inveja, porque não há coisa cuja aquisição dependa deles que julguem valer bastante para ser muito desejada”² (p. 139, art. 161).

Ou seja, supostamente todo o problema moral estaria resolvido com a simples intelecção do livre-arbítrio humano (em os *Princípios da Filosofia*, bastaria o artigo 6 da parte I). Ora, Descartes sabe que não é tudo tão fá-

cil, além de que o movimento dos espíritos que produz a generosidade-paixão não é diferente do que produz a perigosa paixão do orgulho, cujos efeitos são contrários aos da generosidade. Portanto, já que os benefícios da generosidade são inegáveis, é crucial investigar como adquiri-la.

Tal discussão aparece no sinuoso artigo 161. Em primeiro lugar, Descartes caracteriza a generosidade como uma virtude (é preciso distinguir “a virtude”, já mencionada, das “virtudes”, como definidas a seguir):

“É mister notar que o que chamamos comumente virtudes são hábitos da alma que a dispõem a certos pensamentos, de modo que são diferentes destes pensamentos, mas podem produzi-los e reciprocamente serem por eles produzidas. É preciso notar também que tais pensamentos podem ser gerados somente pela alma, mas ocorre muitas vezes que algum movimento dos espíritos os fortaleça e, nesse caso, são ações de virtude e ao mesmo tempo paixões da alma”² (p. 139, art. 161).

A generosidade é uma virtude, a saber, um hábito que dispõe a alma a pensar na grandeza do livre-arbítrio. Esse hábito podemos inferir que seja o sentimento da firme resolução de bem usar o livre-arbítrio, de modo que a idéia distinta de livre-arbítrio não é o sentimento da própria virtude, mas pode ser produzida por ele, e ele por ela. Essa alimentação recíproca da generosidade como virtude e do pensamento do livre-arbítrio, do sentimento e do conhecimento, poderia dar-se apenas pela ação da alma sobre si mesma, sem constituir uma paixão. No entanto, frequentemente acontece um reforço passional desse movimento intelectual. É aí que entra a generosidade como paixão, cuja agitação dos espíritos não leva ao orgulho, pois está naturalmente ligada à generosidade. Mas justamente essa era a questão. Como adquirir a generosidade quando não se a tem naturalmente? Diz Descartes:

“[...] é certo que a boa formação muito serve para corrigir os defeitos do nascimento, e que, se nos ocuparmos muitas vezes em considerar o que é o livre-arbítrio e quão grandes são as vantagens advindas do fato de se ter uma firme resolução de usá-lo bem, assim como, de outro lado, quão inúteis e vão são todos os cuidados que afligem os ambiciosos, podemos excitar em nós a paixão e em seguida adquirir a virtude da generosidade, sendo esta como que a chave de todas as outras virtudes e um remédio geral contra todos os desregramentos das paixões”⁴ (p. 237).

Para aqueles em quem a alimentação recíproca de conhecimento do livre-arbítrio e sentimento da virtude não é natural, é possível alcançá-la pela vinculação habitual daquele conhecimento com a paixão da generosidade, tal como nos ensinava a parte I. Como explica Lívio Teixeira:

“[...] 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. É 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 força 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). É a esse processo, igualmente, que Descartes se refere no artigo 161”⁴.

Com a discussão sobre a generosidade (como virtude e como paixão), não só se revela a harmonia de todos os remédios contra o excesso das paixões apresentados no Tratado, como se tem um belo fecho para a discussão moral em Descartes. Centrada no conceito de virtude, a moral cartesiana não precisa apenas do conhecimento verdadeiro (ou melhor possível em cada caso), mas também do correto manejo das paixões, visto que são elas que medeiam, através do desejo, a passagem do pensamento à ação. Esse manejo, porém, não é senão a própria virtude operando no campo da união substancial por meio da generosidade.

REFERÊNCIAS

1. Descartes R. Oeuvres philosophiques de Descartes. Paris: Garnier; 1998.
2. Descartes R. As paixões da alma. In: Os pensadores. Trad de Bento Prado Jr, Jacó Guinsburg. São Paulo: Nova Cultural; 1987.
3. Descartes R. Discurso do Método. In: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural; 1987. p. 41. v. I. Parte 3.
4. Teixeira L. Ensaio sobre a moral de Descartes. São Paulo: Brasiliense; 1990. p. 110.
5. Descartes R. Carta a Elisabeth de 1 de setembro de 1645. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural; 1987. p. 164. v. II.
6. Descartes R. Carta a Elisabeth de 18 de agosto de 1645. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural; 1987. p. 162. v. II.
7. Descartes R. Carta a Cristina da Suécia de 20 de novembro de 1647. In: Oeuvres philosophiques, Paris: Garnier; 1998. p. 747.
8. Descartes R. Meditações metafísicas. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural; 1987. p. 166. v. II.

Recebido em: 8 de maio de 2008.
Aprovado em: 5 de julho de 2008.