

O CONCEITO DE PAIXÕES DA ALMA EM DESCARTES

THE CONCEPT OF PASSIONS OF THE SOUL IN DESCARTES

Abel dos Santos Beserra¹

Resumo:

O conceito de *paixões da alma* não é o mesmo desde os primeiros escritos de Descartes, pois o filósofo aprofunda sua compreensão do assunto, sobretudo a partir da correspondência com a princesa Elisabeth da Boêmia. Exemplo disso é o *Tratado das paixões*, a última obra publicada em vida pelo autor (1649) e ponto culminante de sua posição sobre o tema das paixões. Nesse sentido, o presente artigo procura traçar um breve itinerário do intercâmbio de ideias que culmina neste tratado, com destaque para os deslocamentos e reformulações que Descartes promove sobre o conceito de *paixão*. Em primeiro lugar, discutiremos a formulação inicial da categoria de *paixão* realizada por Descartes no *Tratado do homem* e nos *Princípios da filosofia*. Em segundo lugar, selecionamos algumas cartas que permitem explicitar o debate que leva Descartes a rever seu posicionamento. E, por fim, indicamos qual o conceito de *paixões da alma* a que Descartes chega no *Tratado das paixões*.

Palavras-chave: Paixões da alma; mecanicismo; sentimento; moral; Descartes.

Abstract:

The concept of *passions of the soul* has not been the same since Descartes' first writings, as the philosopher deepens his understanding of the subject, especially from his correspondence with Princess Elisabeth of Bohemia. An example of this is the *Treatise on the Passions*, the last work published by the author during his lifetime (1649) and the culmination of his position on the theme of the passions. In this scenario, the present article seeks to trace a brief itinerary of the exchange of ideas that culminates in this treaty, highlighting the displacements and reformulations that Descartes promotes about the concept of passion. First, we will discuss the initial formulation of the category of passion made by Descartes in the *Treatise on Man* and in the *Principles of Philosophy*. Secondly, we selected some letters that allow us to explain the debate that led Descartes to review his position. And, finally, we indicate the concept of passions of the soul that Descartes arrives at in the *Treatise on the passions*.

Keywords: Passions of the soul; mechanism; sentiment; moral; Descartes.



¹ Mestrando em Filosofia na FFLCH-USP. E-mail: abel.beserra@usp.br, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5868367953950624>. O autor recebe apoio de agência de fomento à pesquisa, a saber, Bolsa FAPESP - processo nº 2020/03010-0.

Introdução

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

As *paixões* enquanto *sentimentos* ou *sensações*

A proposta de que o corpo humano é tal como uma máquina e o questionamento da relação entre ideia e ideado surgem desde os primeiros textos de Descartes, a exemplo de o *Tratado do homem*, redigido entre 1629 e 1633². No início deste trabalho, ao se propor investigar a luz, o filósofo já adverte que “pode haver diferença entre o *sentimento* que dela temos, isto é, a ideia que dela se forma na nossa imaginação por intermédio dos nossos olhos, e o que nos objetos há que produz em nós esse *sentimento*.” (DESCARTES, 2009, p. 15, *itálico nosso*). Apesar de tentador, convém manter o termo *sentiment*, ao invés de interpretá-lo diretamente como sinônimo de *sensação*, pois isso pode ser revelador.

Descartes, desse modo, já abre o tratado com a questão de como podemos saber o *que é* o objeto que nos impacta pelos sentidos, cabe então inquirir: se os sentimentos podem nos ludibriar diante do real, estamos condenados à ilusão? Descartes procura responder a isso a partir do conhecimento do funcionamento corporal, pois, enquanto uma máquina, suas adversidades e falhas podem ser minorizadas por meio desse saber: “Suponho que o corpo não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma intencionalmente para torná-la o mais possível semelhante a nós.” (DESCARTES, 2009, p. 251). Nessa perspectiva, Descartes chega a aproximar o corpo humano a relógios e fontes artificiais, dado que todos poderiam ser igualados enquanto autômatos (Cf. DESCARTES, 2009, p. 251). Com a diferença de que os últimos são menos perfeitos, por terem sido projetados pelo ser humano, ao passo que o homem foi criado por Deus. Descartes ainda realiza uma descrição pormenorizada e ilustrada dessa *máquina corporal*, com destaque para a caracterização do funcionamento cerebral:

Quanto às partes do sangue que chegam ao cérebro, elas servem não só para nutrir e conservar a sua substância, mas também, principalmente, para produzir um certo vento muito sutil, ou antes uma chama muito viva e muito pura que é chamada de *espíritos animais*. Pois é preciso saber que as artérias que as trazem do coração, depois de terem sido divididas em uma infinidade de pequenos ramos e de terem formado esses pequenos tecidos que estão estendidos como tapetes ao fundo das concavidades do cérebro, se juntam ao redor de uma certa pequena *glândula*, situada mais ou menos no meio da substância desse cérebro, na entrada de suas concavidades. Nesse lugar, há um grande número de pequenos buracos por onde as partes mais sutis do sangue, contidas nessas artérias podem escoar para essa glândula, mas eles são tão

² Compete indicar que de acordo com Daniel Garber e colaboradores o “*Le monde* não foi publicado durante a vida de Descartes, isso foi impedido quando Galileu foi condenado. A doutrina do corpo que ele introduziu ali não foi apresentada de forma alguma nos *Discours de la méthode* e nos *Essais* que ele publicou em 1637, e apenas mal mencionada nas *Meditationes* de 1641.” (GARBER et al, 1998, p. 577).

estreitos que não permitem a passagem das maiores (DESCARTES, 2009, p. 269).

É digno de nota que desde tão cedo em seu percurso, na medida em que o *Tratado do homem* antecede suas principais obras publicadas em vida, Descartes já postule esse esquema explicativo, que será aprimorado, mas, em linhas gerais, mantido no futuro, como no *Tratado das paixões*. No entanto, o mesmo não se pode dizer do conceito de *sentimento interno* apresentado neste texto, na medida em que Descartes³ inclui em tal categoria diferentes elementos que depois irá analisar e empregar distintamente: “Ora, depois de ter assim explicado a vocês os cinco sentidos externos, tais como são nesta máquina, devo também lhes dizer algo sobre certos *sentimentos internos* que nela se encontram.” (AT, XI, p. 163, itálico nosso). Consoante Carole Talon-Hugon, em *Les Passions rêvées par la raison*:

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

A terminologia varia e tais *sentimentos internos* remetem indiscriminadamente à *sensação*, ao *humor* ou ao *sentimento* mesmo. Dessa maneira, o filósofo francês (Cf. DESCARTES, 2009, p. 337 - 345) descreve a mecânica fisiológica dessas impressões internas na *sensação* de fome, dos *sentimentos* ou *humores* de alegria, tristeza ou mesmo cólera, e assim sucessivamente. Não há uma maior preocupação com distinções e é possível o intercâmbio de palavras sem que se incorra em imprecisões conceituais. Pois o principal objetivo cartesiano no *Tratado do homem* é investigar o corpo humano enquanto uma máquina, ao invés do sentido ou impacto que este mesmo corpo imprime sobre a alma. Contudo, a posição cartesiana das *paixões* enquanto *sentimentos internos* se altera com o tempo, como dá exemplo os *Princípios da filosofia* (1644), em que Descartes já distingue mais fortemente um *sentido interno* de outro:

O primeiro sentido, que chamo *interno*, compreende a fome, a sede, e todos os outros *apetites* naturais: é excitado na alma pelos movimentos do nervo do estômago, garganta e de todas as outras partes que servem as funções naturais pelas quais temos semelhantes *apetites*. O segundo compreende a alegria, a tristeza, o amor, a cólera e todas as outras *paixões*, e depende principalmente de um pequeno nervo que vai para o coração; depois os do diafragma e de outras *partes internas* (DESCARTES, 1997, p. 266, itálico nosso).

O vocábulo *paixões* emerge, desse modo, com uma acepção própria nessa etapa do pensamento cartesiano e não mais é completamente subsumível à categoria da *sensação*. Conforme Talon-Hugon, o *Tratado do homem* resumiu “as paixões em um parágrafo dedicado aos sentimentos interiores em geral, sem se preocupar em especificá-los. Nos *Princípios*, [estes sentimentos são] distintos

³ A referência à edição das obras de Descartes por Adam e Tannery foi abreviada como segue: DESCARTES, R. *Œuvre de Descartes* - 12 vols. ADAM, C.; TANNERY, P. (Ed). Paris: Léopold Cerf, 1901 - Abreviado por (AT) seguido do volume em algarismo romano e do respectivo número da página.

dentro dos 'sentidos internos', em apetites naturais (como fome ou sede) e paixões." (TALON-HUGON, 2002, p. 106). Apesar disso, nos *Princípios*, as paixões ainda não são plenamente diferenciadas dos apetites, das sensações internas do corpo, posto que, embora a origem fisiológica de ambos possa as distinguir, tanto os apetites, tais sensações, quanto as paixões impactam a alma enquanto *sentimentos*:

[...] os movimentos dos mesmos nervos fazem-lhe experimentar outras paixões, isto é, o amor, o ódio, o medo, a cólera, etc., enquanto *sentimentos* ou *paixões da alma*, isto é, enquanto pensamentos confusos que a alma não tem só por si mas apenas porque está intimamente unida ao corpo e é afectada pelos movimentos que se verificam nele. De facto, há uma grande diferença entre estas paixões e os conhecimentos ou pensamentos distintos que temos daquilo que deve ser amado, odiado, temido, etc. [apesar de muitas vezes se encontrarem misturados]. Os *apetites* naturais, como a fome, a sede e outros também são *sentimentos* desencadeados na alma por meio dos nervos do estômago, da garganta e de outras partes (DESCARTES, 1997, p. 267, itálico nosso).

Se, por um lado, Descartes já diferencia esse *sentido interno* em apetite e paixão, por outro lado, essa divisão também termina nublada pela aproximação dos dois conceitos na figura do *sentimento*, como já aparecia no *Tratado do homem*. Esta conceituação ainda não se desdobrou em 1644, portanto, naquilo que posteriormente Descartes identifica como sendo propriamente a categoria de *paixão da alma*. Cabe observar ainda que Descartes, no entanto, já apresenta uma posição que caminha nessa direção e que começa a questionar as dificuldades implicadas na união da alma e do corpo, como veremos a seguir.

A necessidade conceitual das *paixões da alma*

Como já mencionado, é principalmente a partir da interlocução com a princesa Elisabeth da Boêmia que Descartes é levado a questionar seu conceito de *paixões*. De acordo com Benes Alencar Sales, em *Descartes - das paixões à moral*: "Mais tarde, pressionado pela princesa Elisabeth, Descartes vê-se obrigado a definir as paixões, pois nem em *L'homme*, nem em *Princípios da filosofia*, seja no texto em latim, seja na versão em francês, ele o havia feito." (SALES, 2013, p. 77). Nessa perspectiva, iremos nos voltar para as seguintes cartas: 1) de Descartes a Elisabeth em 21 de julho de 1645; 2) de Descartes a Elisabeth em 4 de agosto de 1645; 3) a resposta de Elisabeth a Descartes em 16 de agosto de 1645; 4) de Descartes a Elisabeth em 18 de agosto de 1645; 5) e, por fim, de Elisabeth a Descartes em 13 de setembro de 1645.

Na *primeira* mensagem desse conjunto, Descartes indica a leitura do texto *De vita beata*, de Sêneca (Cf. DESCARTES, 2001, p. 68). A sugestão de Descartes busca ajudar a resolver o problema do insistente estado de tristeza relatado nas cartas pela princesa. Por sua vez, em carta de 4 de agosto de 1645, Descartes sublinha que percebera insuficiências nas orientações de Sêneca, em *De vita beata*, e procura então pensar "de que modo me parece que esta matéria deveria ser tratada por um filósofo como ele [Sêneca], que, não estando iluminado pela fé [ele era pagão], só possuía a razão natural como guia." (DESCARTES, 1973, p. 317). Dessa forma, Descartes parte do melhor uso da *razão natural*, a começar pelo fato de que em geral as pessoas buscam o caminho da *felicidade*, do *contentamento*. E, nesse sentido, o filósofo destaca que há três elementos preponderantes, os quais

ainda seriam homólogos aos da *moral provisória* do *Discurso do método*: 1) “que nos esforcemos sempre por servir-nos, da melhor maneira possível, de nosso espírito, para conhecer o que devemos ou não fazer em todas as circunstâncias da vida.” (DESCARTES, 1973, p. 318); 2) “que mantenhamos a firme e constante resolução de executar tudo quanto a razão nos aconselhar, sem que nossas paixões ou nossos apetites nos desviem.” (DESCARTES, 1973, p. 318) e, aliás, que a esta resolução deve ser dado o nome de *virtude* (DESCARTES, 1973, p. 318); e, por fim, 3) “que consideremos (...) que todos os bens que não possuímos encontram-se também inteiramente fora de nosso poder (...) e que, por este meio, nos acostumemos a não desejá-los.” (DESCARTES, 1973, p. 318), assim, evitando o arrependimento ou o pesar, pois constataríamos que nossos eventuais erros não se deram por nossa culpa.

Dessa maneira, Descartes inicialmente tenta auxiliar Elisabeth com base no que já havia apresentado como solução para o problema relativo à melhor ação possível no campo moral, isto é, a partir da *moral para provisão*⁴. Cabe então retomar brevemente as indicações da *moral provisória* para melhor apresentar como o pensamento cartesiano é levado a conceber um novo conceito de *paixão*. Uma vez que as recomendações atinentes à moral provisória parecem flagrantemente incapazes de ajudar a resolver os problemas de Elisabeth. Em resumo, na moral para provisão (Cf. DESCARTES, 2018, p. 84 - 88), Descartes afirma que é preciso: 1) seguir tanto as leis do país de nascimento quanto a religião conhecida desde a infância, bem como as posições mais moderadas e menos radicais entre aqueles mais sensatos; 2) ser o mais firme e resoluto possível nas ações e não deixar de seguir menos constantemente as opiniões mais duvidosas tanto quanto se adota aquelas seguras, uma vez que tenhamos nos decidido a isso; 3) alterar antes os nossos próprios desejos, pois somente os nossos próprios pensamentos estão sob nosso poder, ao contrário da ordem do mundo, e também aceitar que a ação sobre as coisas que não estão sob nosso controle deve ser a melhor possível nesse contexto, conquanto não seja perfeita; 4) que dentre as diversas profissões ou atividades possíveis, aquela que lhe trouxe maior contentamento foi a de cultivar a própria razão e por meio desta chegar ao conhecimento. Desse modo, espera-se evitar a hesitação ou a irresolução nas ações práticas no âmbito do *Discurso do método*.

A alusão às regras da moral provisória na correspondência com a princesa Elisabeth, entretanto, não são sua mera repetição e o tema, compreensivelmente, já gerou grande debate entre os comentadores. Logo, apenas para ilustrar estas diferentes posições, e sem a pretensão de esgotar o tema, convém retomar a interpretação de Étienne Gilson e sua respectiva crítica por parte de Lívio Teixeira. Gilson considera que “a carta de 4 de agosto de 1645 a Elisabeth propõe uma primeira regra sem equivalente no *Discurso*, exceto em estado difuso.” (GILSON, 1987, p. 231). Porém, por outro lado, Teixeira observa que: “O elemento que estabelece entre as duas uma equivalência fundamental, apesar das aparentes diferenças, é exatamente o esforço para usar a razão o *melhor que for possível* em cada circunstância. É contestável, pois, a interpretação de Gilson.” (TEIXEIRA, 1990, p. 133). Teixeira interpreta que Gilson não considerou que Descartes, na carta, não afirma o *uso perfeito* da razão, pois é tal emprego que conduz ao “conhecimento de

⁴ No original *morale par provision* (Cf. AT, VI, p. 22). Por esse motivo adotamos: tanto a tradução para *moral provisória*, que é bastante recorrente entre os comentadores de Descartes; quanto o termo *moral para provisão*, que é mais próxima do original.

todas as verdades relativas a ela [razão]. Por estar certo, ao escrever essa carta, de não possuir então, nem poder, ele ou algum outro, jamais possuir todas essas verdades, Descartes fala apenas em ‘servir-se da razão o melhor que lhe fosse possível.’ (TEIXEIRA, 1990, p. 133). Assim, tanto no *Discurso do método* quanto na carta à princesa Descartes apontaria uma razão que, embora não seja totalizante, pode e deve se exercer em meio a um campo de possíveis.

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

Ainda na carta de 04 de agosto de 1645, Descartes também defende que não é imprescindível “que a nossa razão não se engane; basta que a nossa consciência nos testemunhe que nunca nos faltou resolução e virtude para executar todas as coisas que julgamos as melhores e, assim, a mera virtude é suficiente para nos tornar contentes nesta vida.” (DESCARTES, 2001, p. 71 - 72). Podemos errar, pois somos tanto finitos quanto não operamos moralmente em um campo claro e distinto, mas, quanto ao *contentamento*, aquilo realmente importante é termos seguido sempre uma ação *virtuosa*, isto é, uma *ação orientada pela razão*. Assim, não teremos motivos para nos arrepender depois, ainda que advenha algum infortúnio posterior ou que tenhamos errado em nosso uso da razão, na medida em que teríamos feito o melhor possível dentro das nossas possibilidades, humanas e finitas.

Contudo, na carta de 16 de agosto de 1645, Elisabeth sustenta que estas orientações não podem resolver seu problema, sua tristeza. Entre outros argumentos, a princesa questiona a noção de *beatitude*, posto que para ela não seria viável chegar ao contentamento sem a convergência e participação de aspectos que independem da vontade: “há doenças que tiram completamente o poder de raciocinar e, por conseguinte, o de gozar duma satisfação razoável, e há outras que diminuem a força e impedem de seguir as máximas que o bom senso terá forjado” (DESCARTES, 2001, p. 73). Por conseguinte, mesmo alguém moderado em suas paixões pode incorrer em rompantes ou se revelar incapaz de lidar com os acontecimentos de sua vida.

Além disso, a princesa ainda ressalta: “E é nestas ocasiões que o arrependimento me parece inevitável, sem que o conhecimento de que errar é tão natural ao homem como estar doente, nos possa defender disso. Pois, também não se ignora que era possível livrar-se de cada falta particular.” (DESCARTES, 2001, p. 74). Isto é, a garantia da falta de remorso dada por Descartes em função da ação virtuosa pautada pela razão não parece suficiente para Elisabeth. Para ela facilmente o contentamento da alma advindo de seu interior pode tornar-se subsumível à sorte. E, como vimos, este argumento é algo que foi afastado por Descartes.

Por outro lado, Descartes se empenha em melhorar sua própria posição na carta de 18 de agosto de 1645, em que reflete sobre os elementos principais de cada capítulo do *De vita beata*, de Sêneca, como segue (Cf. DESCARTES, 1973, p. 321 - 322): 1) no primeiro capítulo, Sêneca *repreende os que seguem o costume e o exemplo mais do que a razão*, além de apontar a relevância tanto de se seguir os conselhos dos mais sábios quanto o emprego de nosso próprio juízo, logo, Descartes associa este preceito ao primeiro ponto da sua *moral provisória* e o endossa; 2) no segundo, Sêneca também afirmaria *que aquilo que se estima comumente ser o bem não o é*, ou seja, critica a posição do senso comum; 3) no terceiro, quarto e quinto capítulos, por fim, Descartes censura a retórica e as definições de Sêneca, por suas explicações permanecerem obscuras, não tendo sido rigorosamente definidas. Em contrapartida, nos dois últimos capítulos do *De vita beata*, Descartes destaca que se inicia uma discussão sobre a qual quer se aprofundar mais, sobre a relação entre a *beatitude* e a *voluptuosidade*.

Estes dois últimos pontos se articulam ao final da missiva, mas antes de aprofundá-los cumpre apresentar concisamente o comentário cartesiano sobre a posição de Epicuro, Aristóteles e Zenão, pois a interpretação de Descartes sobre eles também é determinante para as conclusões desta carta. Os três pensaram a conexão entre o contentamento e os fins de nossas ações, mas por vias distintas, “a de Epicuro, que disse que [o fim] era a voluptuosidade; a de Zenão, que pretendeu que fosse a virtude; e a de Aristóteles que a compôs de todas as perfeições, quer do corpo quer do espírito.” (DESCARTES, 1973, p. 323). Segundo Descartes, as três concepções podem ser tidas como verdadeiras, contanto que se faça um exame atento delas.

A começar por Aristóteles, ele estaria correto em considerar o *soberano bem* como composto de todas as perfeições, “mas isto de nada serve para nosso uso” (DESCARTES, 1973, p. 323), posto que se trata de uma definição demasiado ampla, de *gênero*, em que a particularidade da *espécie* se perde. De outra parte, Zenão acerta ao focar no particular, bem como ao associar o contentamento à virtude: “Mas representou esta virtude tão severa e tão inimiga da voluptuosidade, tornando todos os vícios iguais, que só houve, parece-me, melancólicos, ou espíritos separados do corpo (...) que pudessem ser seus sectários.” (DESCARTES, 1973, p. 323). Por fim, Epicuro acertou quanto à voluptuosidade ser o fim ao qual tendem as ações humanas, ou seja, o contentamento, afinal, “ainda que o exclusivo conhecimento de nosso dever nos pudesse obrigar a praticar boas ações, isto não nos faria, entretanto, gozar de qualquer beatitude, se daí não nos adviesse nenhum prazer.” (DESCARTES, 1973, p. 323). No entanto, também se atribui à voluptuosidade os falsos prazeres, os excessos, assim, “muitos acreditaram que esta opinião de Epicuro ensinava o vício; e, com efeito, ela não ensina a virtude.” (DESCARTES, 1973, p. 323). Nesse cenário, compete ainda assinalar que entre os

comentadores é comum se considerar que Descartes, para formar sua própria posição sobre o tema da ação moral, como que sintetizou os principais argumentos da tradição filosófica, como destaca Alquié, em *Galileu, Descartes e o mecanismo*:

De uma tal razão [que não seja somente sobre o claro e distinto] cumpre-nos reconhecer que Descartes não nos deixou uma teoria elaborada. Eis porque os seus conselhos coincidem muitas vezes com preceitos extraídos de diversos sistemas; assim, o estoicismo, o epicurismo e o desejo técnico de dominar o mundo fundem-se frequentemente neles (ALQUIÉ, 1987, p. 46).

Embora seja possível concordar com essa avaliação, é preciso também sublinhar que Descartes reelabora os conceitos da tradição, como torna-se explícito na própria mensagem do dia 18 de agosto de 1645, na qual encerra sua argumentação por meio de uma definição explícita do que entende por *beatitude e virtude*: “Eis por que julgo poder concluir aqui que a beatitude não consiste senão no contentamento do espírito, isto é, no contentamento em geral.” (DESCARTES, 1973, p. 324). Posto que o *contentamento* se passa no espírito. Já no que se refere à *virtude*, “para haver um contentamento que seja sólido, é preciso seguir a virtude, isto é, ter uma vontade firme e constante de executar tudo o que julgarmos ser o melhor e empregar toda a força de nosso entendimento em bem julgar.” (DESCARTES, 1973, p. 324). Desse modo, o contentamento dos bens almejados será sólido em função das ações humanas terem sido esclarecidas pelo entendimento, impedindo-se o engano de se buscar coisas ruins como se fossem boas. Logo, a melhor ação humana possível requer que se aja consoante ao intelecto para, assim, se poder chegar ao contentamento, conforme Gueroult, em *Descartes segundo a ordem das razões*: “A virtude se definirá, então, pela ciência da melhor escolha e, na falta dessa ciência, pelo esforço em direção à ciência em vista da melhor escolha.” (GUEROULT, 2016, p. 707 - 708). Assim, embora tais conceitos se estabeleçam na interlocução com a tradição, Descartes lhes confere um estatuto próprio dentro de seu quadro conceitual.

Entretanto, no que pese o esforço argumentativo de Descartes em apresentar para Elisabeth como seria viável fundamentar um contentamento estável e duradouro por meio da melhor ação possível a ser construída pelo uso da razão, de uma ação virtuosa, a princesa não parece ter de fato se convencido. Como ela afirma em carta de 13 de setembro de 1645: “Mas convenço-me de que a multidão de acidentes que surpreendem as pessoas que governam o público, sem lhes dar tempo para examinar o expediente mais útil, as leva frequentemente (por mais virtuosas que sejam) a praticar acções que causam depois o arrependimento.” (DESCARTES, 2001, p. 85).

Portanto, Elisabeth reafirma sua própria dúvida acerca das orientações cartesianas no campo da moral, embora igualmente busque dar continuidade ao diálogo com Descartes, por exemplo, ao pedir a ele que defina melhor as *paixões*: “Queria ainda ver-vos definir as paixões a fim de as conhecer bem.” (DESCARTES, 2001, p. 86). Como vimos, a indagação surge em decorrência do próprio estudo sobre a moral, dado que, conforme a princesa: “porquanto aqueles que as denominam [as paixões] perturbações da alma me persuadiriam de que a sua força consiste apenas em cegar e submeter a razão, se a experiência me não mostrasse que há algumas que nos levam às acções razoáveis.” (DESCARTES, 2001, p. 86). Como então proceder frente às paixões? Se a ação virtuosa requer a razão, resta a elas algum papel ativo na ação moral? Ou, como assinala Elisabeth, seria mesmo

verdade que as paixões são em sua maioria contrárias ao intelecto? Vale ressaltar que, conforme ela indica, algumas paixões, ao menos, parecem poder desencadear *ações razoáveis*. Enfim, provocado por tais problemas, Descartes procura repensar o seu conceito de *paixões* e promove uma mudança nesta categoria, como discutiremos agora.

As paixões da alma na correspondência com Elisabeth e no Tratado das paixões

Descartes responde ao pedido de Elisabeth, para conceituar melhor o que são as *paixões*, em carta de 06 de outubro de 1645, na qual afirma que “pode-se, em geral, chamar *paixões* a todos os pensamentos que são assim excitados na alma sem o concurso da sua vontade (e, por conseguinte, sem nenhuma acção que venha dela) pelas meras impressões que estão no cérebro, pois tudo o que não é acção é paixão.” (DESCARTES, 2001, p. 95). Essa formulação se aproxima daquela que Descartes apresenta depois, já no *Tratado das paixões*, em que estabelece a categoria de *paixão* em contraposição à de *ação*, embora considere que ambas sejam correlatas, dado que, “tudo quanto se faz ou acontece de novo é geralmente chamado pelos filósofos uma *paixão* em relação ao sujeito a quem acontece, e uma *ação* com respeito àquele que faz com que aconteça.” (DESCARTES, 1973, p. 227, itálico nosso). Assim, *ação* e *paixão* não se distinguem no que se refere àquilo que acontece e apontam para um mesmo evento. Ademais, Descartes apresenta uma definição de paixões da alma no *Tratado das paixões*: “parece-me que podemos em geral defini-las por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos.” (DESCARTES, 1973, p. 237). Essa é, mais uma vez, uma definição parecida com a apresentada a Elisabeth, na carta de outubro de 1645:

Mas, por via de regra, restringe-se este nome [paixões] aos pensamentos que são causados por alguma agitação particular dos espíritos. Com efeito, os que vêm dos objectos exteriores, ou das disposições interiores do corpo, como a percepção das cores, dos sons, dos odores, a fome, a sede, a dor e outras semelhantes, chamam-se sentimentos, uns exteriores, outros interiores (DESCARTES, 2001, p. 95).

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

As [percepções da alma] que dependem tão-só do que as impressões anteriores deixaram na memória, e da agitação ordinária dos espíritos, são devaneios, quer venham em sonhos, quer também quando se está acordado [...] Mas, quando ela utiliza a vontade para se determinar a algum pensamento que não é meramente

inteligível, mas imaginável, esse pensamento produz uma nova impressão no cérebro, isso não é nela uma paixão, mas uma acção, que se chama, propriamente, imaginação (DESCARTES, 2001, p. 95).

Por outro lado, no *Tratado das paixões*, Descartes também propõe que é somente o *movimento dos espíritos* que sustenta e fortalece as paixões, além de ainda diferenciá-las da vontade, visto que esta tem a si mesma como causa. Dessa maneira, à alma podem chegar percepções: seja dela própria em suas operações (Cf. DESCARTES, 1973, p. 234 - 235), a partir de sua vontade, intelecto e imaginação; seja do corpo (Cf. DESCARTES, 1973, p. 235 - 236). Neste primeiro cenário a *ação volitiva* é percebida enquanto um desejo pela alma, porém, posto que “essa percepção e essa vontade são efetivamente uma mesma coisa, a sua denominação faz-se sempre pelo que é mais nobre, e por isso não se costuma chamá-la paixão, mas apenas ação.” (DESCARTES, 1973, p. 234). Logo, a *percepção* que é engendrada pela alma implica uma ação desta mesma alma e pode ser tomada como sua *ação* e não como uma *paixão*. Portanto, as paixões da alma em uma acepção mais rigorosa remetem às *percepções* do corpo, que é aquilo que efetivamente as desencadeia.

Cumpra então verificar como estas *percepções* podem se articular às paixões da alma. Em suma, tais *percepções* dividem-se em: 1) aquelas oriundas da movimentação aleatória dos espíritos animais no interior do cérebro, sem que dependam da vontade ou de ligações nervosas próximas, a exemplo dos sonhos, devaneios e das imagens (Cf. DESCARTES, 1973, p. 235); 2) aquelas que emergem da sensação de algo fora do corpo, a exemplo das cores e dos sons (Cf. DESCARTES, 1973, p. 235 - 236); 3) aquelas que dependem das sensações provenientes do próprio corpo, a exemplo da dor ou da fome (Cf. DESCARTES, 1973, p. 236); e, ainda, 4) aquelas para as quais a alma não encontra, geralmente, uma causa que seja imediata, diretamente próxima, a exemplo da fúria ou da alegria (Cf. DESCARTES, 1973, p. 236). Apenas estas últimas paixões encontram-se diretamente ligadas a uma disposição da alma, pois reúnem as percepções “cujos efeitos se sentem como na alma mesma e de que não se conhece comumente nenhuma causa próxima à qual possamos relacioná-las.” (DESCARTES, 1973, p. 236). Assim, são estas últimas percepções que descrevem de que *modo* a alma é impactada pelo corpo, porque não dizem respeito nem a um *movimento aleatório dos espíritos animais*, nem a *sensações* em geral, quer internas, quer externas. Trata-se de uma *definição por exclusão*: sem ser viável atribuir o efeito a nenhuma outra causa, então só resta considerar que seja uma *paixão da alma*, que revela como a alma foi ou é impactada pelo corpo.

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

Além disso, cabe ainda observar que essa definição das *paixões* no tratado se articula a uma comparação do conceito de *paixão* com os de *humor* e de *hábito* que

é apresentada na carta a Elisabeth de 06 de outubro de 1645. E que tal cotejo não é retomado nos mesmos termos por Descartes no *Tratado das paixões*.

Primeiramente, comentar sobre o humor na filosofia seiscentista implica abordar as teorias de Galeno⁵ em medicina, porém isso fugiria ao escopo do presente artigo. Não obstante, cumpre brevemente assinalar que as ideias galênicas ainda tinham influência sobre a ciência médica do século XVII e que o conceito de humor proposto por Descartes “conserva [de Galeno] a ideia-chave de uma causalidade estritamente somática.” (TALON-HUGON, 2002, p. 78). Assim, a causa do humor para Descartes é ligada ao corpo-máquina, conforme já o descrevemos, e é eminentemente física, ou seja, é uma *causa eficiente* nos termos da física mecanicista cartesiana. Ainda conforme Talon-Hugon: “Os humores nada mais são do que o efeito das características dos espíritos animais que se agitam no cérebro.” (TALON-HUGON, 2002, p. 78). Mas, se é assim, então o que diferencia os humores das paixões? Antes, no *Tratado do homem* ou nos *Princípios*, essa diferença não era presente. Contudo, na correspondência, Descartes estabelece um critério claro de distinção:

Finalmente, quando o curso ordinário dos espíritos é tal que excita comumente pensamentos tristes ou alegres, ou outros semelhantes, não se atribui à paixão, mas à natureza ou ao humor daquele em quem são excitadas, e isso leva a dizer que esse homem é duma natureza triste, aquele outro dum humor alegre, etc. Assim, restam apenas os pensamentos, que vêm de alguma agitação particular dos espíritos e cujos efeitos sentimos como que na própria alma, que sejam propriamente chamados paixões (DESCARTES, 2001, p. 95).

Nessa direção, os humores, como ocorre no caso de uma pessoa reconhecidamente alegre ou triste, remetem à natureza de uma pessoa enquanto aquilo que a caracteriza, quer dizer, aos seus traços pessoais. Pois o humor envolvido na atitude de alguém perante às coisas pode vir a se tornar algo muito estável, uma tendência, cuja origem pode ser tanto inata quanto adquirida, mas que se tornou marcante e característica de alguém, logo, seu *humor*. Segundo Denis Kambouchner, em *L'Homme des passions*, o humor “não induz necessariamente na alma nenhuma percepção determinada, mas somente uma *certa maneira* de perceber qualquer coisa e de agir no interior de si mesma.” (KAMBOUCHNER, 1995, p. 286, itálico nosso). Logo, o humor concerne a uma determinada disposição de agir, mas não propriamente à percepção, ao pensamento envolvido nisso, em suma, às paixões da alma enquanto aquilo que revela como a alma sofre o impacto do movimento dos espíritos. Assim, podemos pensar que no humor está em jogo um *modo de agir*, inato ou adquirido, ao invés do que Descartes busca delimitar por meio da categoria de paixão, isto é, destacadamente *o impacto do movimento dos espíritos sobre a alma*.

Por outro lado, isso aproxima o humor do hábito, na medida em que este último pode ser considerado justamente uma *forte inclinação adquirida*, ao passo que o humor também pode ser remetido a uma tal aquisição. Dessa maneira, há uma *sobreposição conceitual* entre o humor e o hábito, ao menos no que toca às inclinações que foram adquiridas. Vamos ao texto original, na carta de 06 de outubro de 1645, para tentar elucidar esta questão: “quando o curso normal dos espíritos é tal que *usualmente* excita pensamentos tristes ou alegres (...) [isso] não é

⁵ Galeno, nascido por volta do ano 129, foi um médico e filósofo romano de origem grega cujas ideias em medicina tiveram grande influência no período antigo e medievo.

atribuído à *paixão*, mas à *natureza* ou ao *humor* daqueles em que tais pensamentos foram excitados” (AT, IV, p. 311, itálico nosso). O humor, nesse cenário, emerge com um sentido *estático*, tanto que pode ser empregado para caracterizar a *natureza* da pessoa, ou seja, definir suas particularidades ou aspectos específicos. O hábito, por seu turno, também pode ser entendido dessa mesma maneira, como Descartes cita na sequência da carta:

Por vezes, confundem-se também as inclinações ou hábitos, que dispõem a alguma paixão, com a própria paixão, o que, no entanto, é fácil de distinguir. Com efeito, por exemplo, quando se diz, numa cidade, que os inimigos vêm sitiá-la, o primeiro juízo que os habitantes fazem a respeito do mal que lhes pode acontecer, é uma acção da sua alma, não uma paixão. E embora este juízo seja semelhante em muitos, eles não são porém tocados do mesmo modo, mas uns mais, outros menos, conforme têm mais ou menos hábito ou inclinação para o temor.” (DESCARTES, 2001, p. 95).

O argumento central é idêntico ao adotado na comparação entre a paixão e o humor, as pessoas apresentam uma *tendência à ação*, habitual, que se distingue do *movimento dos espíritos animais*, que é aquilo a caracterizar propriamente a paixão. Logo, o hábito e a paixão se desenham como categorias diferentes. Pois, de novo, esta inclinação habitual não é assimilável à percepção, ao próprio pensamento em si mesmo, mas sim diz respeito a uma *maior propensão para agir*.

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

De qualquer modo, chama a atenção o fato de o conceito de humor praticamente desaparecer posteriormente do *Tratado das paixões*: “De fato, o conceito de humor é muito pouco utilizado pelo Tratado [*Tratado das paixões*].” (KAMBOUCHNER, 1995, p. 286). Daí também a relevância de verificar como Descartes diferencia humor, hábito e paixão na carta a Elisabeth de 06 de outubro de 1645, posto que o tema praticamente não é retomado nos seus textos futuros. Como se nota, na correspondência está em jogo como Elisabeth poderia agir de maneira distinta daquela adotada até então para diminuir sua própria infelicidade. E esse objetivo exige dela tanto adquirir quanto manter um novo conjunto de ações diante de seus próprios problemas, ou seja, a construção de *novos hábitos*. Não à toa, portanto, ganha força a necessidade de um conceito que destaque o aspecto *dinâmico*, em detrimento do *estático*, das tendências à ação. Por conseguinte, o conceito de humor perde relevância, uma vez que este refere-se mais às inclinações estáveis, cristalizadas, ao invés de destacar como tal propensão a agir se consolida, que é justamente o ponto cardeal do conceito de hábito. Torna-se compreensível, assim, o motivo que leva Descartes, na carta à Elisabeth de 15 de setembro de 1645, a se valer do hábito:

De resto, disse mais acima que, para estar sempre disposto a julgar bem, além do conhecimento da verdade, se requer também o *hábito*. Pois, visto que não

podemos estar continuamente atentos à mesma coisa, por mais claras e evidentes que tenham sido as razões que anteriormente nos persuadiram de alguma verdade, podemos, depois, ser desviados de acreditar nela por falsas aparências, a menos que, por uma meditação longa e frequente, a tenhamos impresso de tal modo no nosso espírito que ela se tenha transformado num *hábito*. E, neste sentido, tem-se razão ao dizer, na Escola, *que as virtudes são hábitos*; porquanto, de facto, quase não se erra por não se ter, em teoria, o conhecimento do que se deve fazer, mas somente por não se ter na prática, isto é, por não se ter um *hábito firme* de crer nele. (DESCARTES, 2001, p. 89, itálico nosso).

É por meio do hábito que se torna viável efetuar na prática as soluções cartesianas das questões que surgem tanto na correspondência com Elisabeth quanto no *Tratado das paixões*. Afinal, dado que o hábito enseja uma disposição a agir, cabe a ele tornar mais concreta e estável uma atitude virtuosa, em termos que serão retomados e ampliados no *Tratado das paixões*, que explicita e aprofunda como Descartes responde aos problemas formulados pela princesa, entretanto, aprofundar tal ponto foge ao escopo do presente artigo. Apesar disso, convém ressaltar que Descartes enfatiza, no *Tratado das paixões*, que as paixões são todas boas, uma vez que estabelecidas pela natureza, ou seja, por Deus (Cf. DESCARTES, 1973, p. 303). Logo, conforme comenta Guenancia (2000, p. 213 - 214), em *Lire Descartes*, o problema e a solução em jogo para Descartes recaem sobre o *uso* das paixões, o seu manejo, a fim de evitar seus possíveis excessos, e não propriamente sua natureza, a qual é sempre boa.

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

Conclusões

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

Portanto, encerramos este artigo com destaque para o seguinte argumento: Descartes já nos últimos anos de sua vida é confrontado com a necessidade de aprofundar o que seriam as *paixões da alma* para, por este expediente, tentar

dirimir problemas espinhosos que a união da alma e do corpo desencadeia, tais como os propostos pela princesa Elisabeth ao longo da correspondência entre os dois. Nesse sentido, emergem novos conceitos ou antigas categorias são retomadas e repensadas. Nossa tese é a de que é justamente isso que ocorre com o conceito de *paixão*, que está diretamente implicado na relação entre a alma e o corpo. Em outros termos, ao tentar ajudar a princesa Elisabeth, Descartes é instado a se voltar para a questão moral, de que *vida vale a pena ser vivida*, de como é possível o *contentamento*, ou pelo menos apaziguar a tristeza da alma de sua correspondente e amiga. E, nesse processo, precisa repensar categorias de seu sistema.

Por conseguinte, a gênese do conceito de paixões da alma nos dá a oportunidade de compreender como Descartes construiu os últimos frutos de seu pensamento, bem como quais eram os problemas que chamavam a sua atenção no final de sua vida. Por fim, isso ainda acarreta algumas perguntas, cujo desenvolvimento, no entanto, ultrapassaria os objetivos deste artigo, como, por exemplo: quais seriam os desdobramentos possíveis da categoria de *paixões da alma* se Descartes tivesse vivido por mais tempo? Ainda que as prováveis respostas guardem um fundo inegavelmente especulativo, não deixa de ser importante indicar tal caminho, fazer o questionamento, para que então possamos de fato avaliar o alcance das ideias cartesianas, para melhor situar as linhas de força que operam em seu pensamento.

Referências bibliográficas

ALQUIÉ, F. (ed.). *Galileu, Descartes e o mecanismo*. Lisboa: Gradiva, 1987.

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

DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes - 12v*. ADAM, C.; TANNERY, P. (Ed). Paris: Léopold Cerf, 1901.

DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

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

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

DESCARTES, R. *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

DESCARTES, R. *Discurso do método & Ensaio*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

GARBER, D.; HENRY, J.; LYNN, J.; GARBEY, A. *New doctrines of body and its powers, place and space*. In: GARBER, D.; AYERS, M. *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy*. EUA: Cambridge University Press, 1998, p. 553-623.

GILSON, E. *Discours de la méthode - Texte et commentaire par Étienne Gilson*. Paris: Bibliothèque des textes philosophiques - Librairie philosophique J. Vrin, 1987.

GUENANCIA, P. *Lire Descartes*. Paris: Gallimard, 2000.

GUEROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

KAMBOUCHNER, D. *L'Homme des passions: Commentaires sur Descartes - II Canonique*. Paris: Albin Michel, 1995.

RODIS-LEWIS, G. *La morale de Descartes*. Paris: Quadrige/PUF, 1998.

SALES, B. *Descartes: das paixões à moral*. São Paulo: Edições Loyola; Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2013.

TALON-HUGON, C. *Descartes ou les passions rêvées par la raison: essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*. Paris: Vrin, 2002.

TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral em Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

Recebido em: 07/2022
Aprovado em: 11/2022