

Publicado primeiramente em Juiz de Fora (MG), na Revista *Ética e Filosofia Política* v. 1, n. 1 (1996), pp. 7-40.

A GENEROSIDADE COMO UMA FORMA DE CONHECIMENTO
(A moral na filosofia de Descartes)*

*Theresa Calvet de Magalhães***

A Franklin Leopoldo e Silva

Resumo: Este trabalho pretende analisar o estatuto da generosidade no *Tratado das Paixões da Alma*: conhecimento de que nada verdadeiramente pertence ao homem a não ser a livre disposição de suas vontades, a generosidade consiste na firme e constante resolução de bem usar de nosso livre-arbítrio (e é a virtude máxima no plano das paixões da alma), mas ela é, ao mesmo tempo, uma paixão.

Palavras-chave: generosidade, virtude, paixão, liberdade, moral.

Abstract: In this essay, I have concentrated my efforts mainly on elucidating the status of generosity (virtue and/or passion?) in Descartes' *Passions of the Soul*.

Key-words: generosity, virtue, passion, free will, beatitude.

A moral provisória (a moral da terceira parte do *Discours de la méthode* [1637]¹), que aparece como uma *moral de valor permanente*, numa carta à princesa Elisabeth em 4 de agosto de 1645 (Descartes 8: 1192-1195), e depois, em 1647, na carta-prefácio aos *Principes de la philosophie* (Descartes 8: 557-570)², como *necessidade* para todos os que quisessem dedicar-se ao estudo da *sagesse*³, não pode ser considerada como uma mera “peça auxiliar da construção filosófica de Descartes” (Teixeira 22: 136-137).⁴ Ao

* Uma primeira versão deste texto foi apresentada aos alunos do curso de *História da Filosofia Moderna I*, no Curso de Graduação em Filosofia da UFMG, em Belo Horizonte, no primeiro semestre de 1993 e, de forma abreviada, numa conferência proferida no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora, em Juiz de Fora, em 13 de novembro de 1995.

** Professora do Departamento de Filosofia da UFMG.

contrário, com algumas modificações, a moral provisória⁵, enquanto expressão da *virtude*, vem a integrar-se nessa construção. Na medida em que consiste em *empreender* e *executar* o que parece o *melhor* (e não poderíamos executar o que parece o melhor sem ter a livre disposição de nossas vontades), ou seja, na medida em que consiste em uma forma da virtude, toda a moral provisória⁶ já é a atestação do que Descartes chamar mais tarde a *virtude* de *generosidade* (ou a *paixão* da liberdade).⁷

A comparação entre as quatro regras da moral provisória do *Discurso* e as três regras que Descartes propõe para substituí-las, na carta de 4 de agosto de 1645 à princesa Elisabeth, permite esclarecer a natureza da moral em Descartes (uma moral que diz respeito à vida do homem aqui na terra):

**Parte III *Discurso do método*
(Trad. bras., pp. 41-43)**

“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...”

“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 seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu me tivesse decidido a tanto.”

“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

**Carta à Princesa Elisabeth
(4 de agosto de 1645)**

“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.”

“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...”

“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 de nosso poder tanto uns como

esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos...”

outros, e que, por este meio, nos acostumemos a não desejá-los...”
(Descartes 8: 1193-1194).

“Enfim, para a conclusão dessa moral, deliberei passar em revista as diversas ocupações (...) para procurar escolher a melhor.”
(Descartes 8: 141-143).

A quarta e última máxima da moral provisória do *Discurso* é apenas a expressão da escolha feita por Descartes e não é, portanto, propriamente uma máxima ou uma regra de moral (Teixeira 22: 129). Mas todos os planos da moral cartesiana pressupõem, de certo modo, a última máxima do *Discurso* (a escolha da filosofia, do cultivo da razão), “pois que ele [Descartes] se dirige aos que têm a mesma vocação que era a sua.” (Teixeira 22: 132).

O esforço para “usar a razão *o melhor que for possível* em cada circunstância” pode ser considerado como o elemento que estabelece, “apesar das aparentes diferenças”, a equivalência da primeira regra do *Discurso* à primeira regra da carta de 4 de agosto à princesa Elisabeth. A expressão “*melhor que for possível*”, sendo de caráter *geral* em matéria de moral, se ajusta não apenas à busca de um contentamento sólido no plano da moral exposta nessa carta, ou seja, ao “viver em beatitude” --que não é outra coisa para Descartes senão “ter o espírito perfeitamente contente e satisfeito” (Descartes 8: 1193)--, mas se ajusta também à “busca da felicidade possível, no plano da moral provisória” (Teixeira 22: 133-134). Não se trata, nesta primeira máxima do *Discurso*, da “simples aceitação de um conformismo inevitável nas circunstâncias”: a *atitude moral e intelectual* que ditou essa regra é aquela que pode ser expressa pela noção de virtude, essa *mesma* atitude “que se encontra em toda a moral de Descartes” (Teixeira 22: 134).⁸

O elemento comum entre a segunda regra da moral provisória do *Discurso* e a segunda regra da carta de 4 de agosto à princesa Elisabeth é “a firmeza da vontade, o combate à irresolução”: também aqui, é sempre a *virtude* --[“é a firmeza dessa resolução,

que creio dever ser considerada virtude, embora eu não saiba de alguém mais que a tenha alguma vez explicado assim” (Descartes 8: 1194)]--, ou seja, é uma mesma atitude moral que se expressa nesta segunda máxima da carta e na segunda máxima do *Discurso* (Teixeira 22: 134-135).

A “idéia estóica de que a felicidade e o contentamento podem ser alcançados pelos sábios” --*os que se limitam a querer aquilo que se acha dentro da jurisdição do livre-arbítrio*-- seria o elemento comum entre a terceira regra do *Discurso* e a terceira regra da carta à princesa Elisabeth. Se devemos nos “acostumar a crer que nada há que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos”, --isto é, as *nossas vontades*⁹--, essa “sabedoria” consiste então em *seguir perfeitamente a virtude*. Seguir a virtude é “ter uma vontade firme e constante de executar tudo o que julgarmos ser o melhor, e de empregar toda a força de nosso entendimento em bem julgar”.¹⁰ E também não haveria aqui, entre estas duas regras, uma diferença essencial: encontramos sempre a virtude, tanto no *Discurso* como nessa carta, isto é, “a mesma atitude de espírito, (...) o esforço de pensar o *melhor possível* e agir de acordo” (Teixeira 22: 135-136).¹¹

Tanto a ciência como a virtude são o *resultado* das conquistas da vontade: o tema da liberdade, “do qual as variações em tom maior constituem a ciência e as variações em tom menor, a moral”, é o tema fundamental do sistema cartesiano (Teixeira 22: 150). Em Descartes, a moral é --ou pelo menos é em grande parte-- *um esforço para pensar o melhor possível* e não tem, portanto, nada de irracional nem de um mero conformismo. A razão principal que permite caracterizar assim a moral de Descartes “se encontra na sua própria metafísica”: se a mais alta e a mais perfeita moral não é uma teoria dedutiva (não é uma moral científica¹²), podemos, no entanto, falar nos fundamentos certos da moral e dizer que a moral cartesiana é racional; esses fundamentos certos são justamente aqueles a que Descartes faz referência na sua carta-prefácio aos *Principes de la philosophie*, quando afirma que a metafísica é o fundamento da física e esta por sua vez é o fundamento da medicina, da mecânica e da moral.¹³

Todas as regras da moral cartesiana se reduzem a “*fazer* o que se *julga* ser o melhor”: Descartes não disse apenas que “é suficiente bem julgar para bem fazer” [“*il*

suffit de bien juger pour bien faire”], mas que “(é suficiente) julgar o melhor possível para também fazer o melhor possível, isto é, para adquirir todas as virtudes” [“*et (il suffit) de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus*”] (Descartes 8: 144). Como *judgar* não é apenas “um ato de inteligência” para Descartes, mas é “um ato de vontade e de liberdade”, a moral cartesiana é, assim, em sua maior parte, “uma aplicação da virtude, isto é, um esforço para compreender “o melhor possível” e, de acordo com isso, ir o “melhor possível” [e “não uma ciência”]” (Teixeira 22: 110). A expressão *moral racional* traduziria muito bem o pensamento de Descartes: “a conduta deve ser orientada de acordo com a razão ou a inteligência, a qual tem de esforçar-se constantemente por *clarear o mais possível* este plano de idéias confusas que é a união da alma e do corpo” (Teixeira 22: 116).

O nosso maior bem é o *bom uso* da liberdade (o *bom uso* de nosso livre-arbítrio) e é desse maior bem que pode vir, segundo Descartes, o nosso maior contentamento.¹⁴ Se a noção fundamental da moral cartesiana é a noção de virtude, a última obra de importância de Descartes --*Les passions de l'âme*, um pequeno tratado escrito em francês e publicado, em 1649, em Amsterdam e Paris (Descartes 8: 691-802)¹⁵--, não pode então ser lida como “uma simples aplicação da medicina à solução dos problemas morais”: não se trata em parte alguma do *Tratado das Paixões da Alma* “de curar o corpo em benefício da alma” (Teixeira 22, p. 154). Trata-se, ao contrário, de saber *como podemos governar as paixões da alma* --as percepções que, de fato, têm a sua origem no corpo, mas que relacionamos só com a alma (ou as percepções “cujos efeitos se sentem como na alma mesma e de que não se conhece comumente nenhuma causa próxima” [grifo nosso]¹⁶)-- , pelo conhecimento da união que há entre a alma e o corpo, isto é, porque a própria impossibilidade de uma explicação científica da verdadeira causa das paixões da alma -a união da alma e do corpo-- é já um conhecimento de grande importância¹⁷. As paixões da alma propriamente ditas (as *percepções de estados de nossa alma*) aparecem como testemunho exemplar da união da alma com o corpo, ou seja, comprovam o *fato* da união [não é aqui, portanto, só a alma, mas é *o homem* --união de uma alma e de um corpo-- que aparece como o *sujeito* da paixão]; e elas todas não apenas são *ontologicamente*

“boas” para Descartes¹⁸ mas são também muito úteis aos homens e necessárias ao equilíbrio da vida. Não há nada, portanto, a evitar nelas a não ser *o seu mau uso ou seus excessos*: a expressão “remédios contra as paixões” [*remèdes contre les passions*], que é usada por Descartes neste pequeno tratado, deve ser entendida como “busca do equilíbrio moral pelo domínio das paixões”, uma busca que vem do fato do homem “ser um corpo unido a uma alma”, isto é, “das condições naturais do homem” e não, portanto, “de condições patológicas” (Teixeira 22: 154).

Na primeira parte do *Tratado das Paixões da Alma*, uma parte que trata “ocasionalmente de toda a natureza do homem”, Descartes demonstra, logo no início, a inseparabilidade da ação e da paixão, ao identificar ação e paixão como “uma mesma coisa com dois nomes”, a ação sendo *o acontecer de [algo] novo* [*l'arriver de nouveau*] por um sujeito e a paixão *o acontecer de [algo] novo para um sujeito*.¹⁹ A originalidade de Descartes consiste aqui no critério explícito do *novo* (raro, extraordinário): só *tudo o que se faz ou acontece de novo* [*tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau*] pode dissociar-se em *ação* e *paixão*. E ele já prepara, nesse primeiro artigo, o terreno da primeira de todas as paixões: a *admiração*.²⁰ Ora, como nenhum sujeito age mais imediatamente contra nossa alma do que o *corpo* ao qual ela está unida e como devemos, portanto, “pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação”, Descartes começa com a dualidade dos componentes porque não existiria melhor caminho para chegar ao *conhecimento* das paixões da alma “do que examinar a diferença que há entre a alma e o corpo” (*Les passions de l'âme*, art. 2). Mas essa distinção --uma distinção essencial da metafísica, base de toda a física cartesiana-- é apenas uma introdução para o tema da *união substancial da alma e do corpo*. A união aparece então, nesta primeira parte do *Tratado*, como uma *interação problemática* de duas substâncias diferentes [“Como a alma e o corpo agem um contra o outro” (*Les passions de l'âme*, art. 34)] e não como essa união que constitui *o homem* (“uma só pessoa, que tem em conjunto [*qui a ensemble*] um corpo e um pensamento”²¹).

Para *conhecer* as paixões da alma, é necessário primeiro distinguir entre as funções do corpo e as funções da alma de modo a evitar “um erro considerável em que

muitos caíram”, um erro que é considerado por Descartes como sendo “a principal causa que até agora impediu que se pudessem explicar bem as paixões e as outras coisas pertencentes à alma” (*Les passions de l’âme*, art. 5). Esse erro consiste em *imaginar*, ao ver que *todos os corpos mortos são privados de calor e depois de movimento*, “que era a ausência da alma que fazia cessar esses movimentos e esse calor” (*Les passions de l’âme*, art. 5), acreditando, assim, que a alma dá o movimento e o calor ao corpo. Descartes não identifica o princípio de vida à alma (a alma é pensamento e não princípio de vida) --a morte “nunca sobrevém por culpa da alma, mas somente porque alguma das principais partes do corpo se corrompe” (*Les passions de l’âme*, art. 6).²²

Depois dos dez artigos (artigos 7-16) que tratam exclusivamente do corpo e descrevem todas as funções, tanto ativas como passivas, que pertencem ao corpo --o corpo humano é composto como uma máquina e funciona como uma máquina²³--, Descartes considera o que pertence exclusivamente à alma: “nada resta em nós que devemos atribuir à nossa alma, exceto nossos pensamentos” (*Les passions de l’âme*, art. 17). *Todas as espécies de pensamentos que estão em nós pertencem à alma*: pelo nome de *pensamento*, Descartes compreende “tudo aquilo que está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores” [“*tout ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement connaissants*”²⁴; o texto original diz “*ut ejus immediate conscii sumus*”²⁵]. Assim, diz Descartes, “todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos”, mas --e foi por isso que ele acrescentou imediatamente-- “as coisas que seguem e dependem de nossos pensamentos” como, por exemplo, o movimento voluntário, são excluídas: embora tenha, na verdade, “a vontade como seu princípio”, o movimento voluntário *não é*, ele próprio, um pensamento (Descartes 8: 390).

Na primeira parte dos *Principes de la philosophie*, onde *pensar* é novamente identificado com *ter consciência*²⁶, Descartes afirma que todas as maneiras de pensar que vemos em nós podem ser reportadas a duas maneiras mais gerais (dois modos gerais do pensamento): as maneiras de pensar que são *percepções* e as maneiras de pensar que são *atos da vontade*. E, assim, “sentir, imaginar e até mesmo conceber coisas puramente

inteligíveis, não são senão diferentes maneiras de aperceber pelo entendimento”, e “desejar, ter aversão, afirmar, negar, duvidar” não são senão “diferentes maneiras de querer”.²⁷ Na primeira parte do *Tratado das Paixões da Alma*, encaminhando-se para uma primeira definição (muito geral) das *paixões da alma*, ele afirma que os nossos pensamentos são principalmente de dois gêneros: “uns são as *ações da alma*, os outros as suas *paixões*”. As *ações da alma* “são todas as nossas vontades, porque experimentamos que elas vêm diretamente de nossa alma e parecem não depender senão dela”; as *paixões da alma* são “todas as espécies de percepções ou conhecimentos que se acham em nós”, pois que nossa alma sempre *recebe* suas paixões das coisas que são representadas por elas, ou seja, porque as paixões da alma são maneiras de pensar *passivas* (muitas vezes essas percepções não são causadas pela própria alma).²⁸

As *ações da alma* [todas as nossas *vontades*] são agora classificadas em ações da alma que *terminam na própria alma*, “como quando queremos amar a Deus ou, em geral, aplicar o nosso pensamento ao que não é material” (uma tal vontade não exige nenhum objeto exterior à alma) e em ações da alma que *terminam em nosso corpo* [os atos *voluntários*], “como quando, pelo simples fato de termos vontade de passear, resulta que nossas pernas se mexam e nós caminhemos” (*Les passions de l’âme*, art. 18).

Todas as *nossas percepções* [as paixões da alma, tomando essa palavra em sua significação mais geral²⁹] também são de duas espécies: as percepções que têm *a alma como causa* (as percepções de nossas próprias vontades³⁰ e de todas as imaginações ou outros pensamentos que são formados pela alma, não apenas aquilo que “nossa alma se aplica a imaginar” e que não existe --palácio encantado ou quimera--, mas também o que nossa alma “se aplica a considerar” e que é “somente inteligível e não imaginável”, como, por exemplo, “sua própria natureza”³¹) e as percepções que têm *o corpo como causa* (por um lado, as imaginações que só têm por causa o corpo³², ou as percepções que são produzidas pelo curso fortuito dos espíritos (animais), isto é, que *não dependem dos nervos* como, por exemplo, as ilusões de nossos sonhos e nossos devaneios e, por outro lado, as percepções que *dependem dos nervos*³³).

Estas percepções que a alma recebe por intermédio dos nervos são de três espécies: as percepções que referimos a coisas que existem fora de nós, que ferem nossos sentidos (os “sentimentos” que referimos aos *objetos exteriores*, como os odores, os sons, as cores)³⁴, as percepções que referimos a nosso próprio corpo (os “sentimentos” de fome, de sede, a dor, o calor, e as outras afecções que *sentimos como nos nossos membros*)³⁵ e as percepções que referimos a nossa alma, como os “sentimentos de alegria, de cólera e outros semelhantes” (as percepções “cujos *efeitos se sentem como na alma mesma* [grifo nosso] e de que não se conhece comumente nenhuma causa próxima”).³⁶

Se a palavra “paixão” for considerada no seu sentido mais geral, podemos dizer que todas essas percepções que vêm à alma por intermédio dos nervos, como também as imaginações que só têm por causa o corpo, são paixões da alma³⁷, mas Descartes restringe o nome de paixão de modo a significar somente as percepções que, tendo uma gênese corporal, se referem à nossa própria alma, isto é, que são *percepções de estados de nossa alma* (*Les passions de l’âme*, art. 25). Apenas estas últimas percepções --as paixões da alma propriamente ditas-- é que constituem o objeto de estudo do *Tratado das Paixões da Alma*.³⁸ As paixões da alma propriamente ditas são definidas, no artigo 27, como “percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos (animais)”. Podemos, contudo, denominar estas paixões “emoções da alma”, porque esse nome expressa melhor, segundo Descartes, o caráter de passividade da alma no que diz respeito aos pensamentos que são paixões: de todas as espécies de pensamentos que a alma pode ter “não há outros que a agitem e a abalem tão fortemente como estas paixões” (*Les passions de l’âme*, art. 28).³⁹ Quando algum movimento dos espíritos animais (ou seja, das partes do sangue mais sutis, mais vivas, mais fortes, que chegam até o cérebro, e que movem o corpo em todas as diversas maneiras que ele pode ser movido) produz na alma aquelas percepções que interessam principalmente à alma⁴⁰, como os sentimentos de alegria, de cólera e outros semelhantes --o que permite distingui-las dos outros

“sentimentos” que referimos aos objetos exteriores ou ao nosso próprio corpo--, trata-se então de *paixões propriamente ditas* (*Les passions de l'âme*, art. 29).⁴¹

As paixões são *modos de pensar* de uma alma materializada pela sua união com o corpo: “a alma está verdadeiramente unida a todo o corpo” e não podemos, portanto, dizer que ela esteja em uma parte do corpo com exclusão das outras, “porque o corpo é uno e de alguma maneira indivisível, em virtude da disposição de seus órgãos”; há, no entanto, no corpo um centro de decisão (uma pequena glândula que se encontra no meio do cérebro --a glândula pineal) em que a alma “exerce suas funções mais particularmente do que em todas as outras”⁴², e trata-se agora, para compreender mais perfeitamente essa interação da alma e do corpo, de explicitar como a união da alma (uma alma inteiramente indivisível) com *todo* o corpo invoca uma união *mais particular* com uma parte do corpo.⁴³

A alma e o corpo agem um contra o outro, por meio da glândula pineal, mas, no que diz respeito às paixões no homem, é como se a sua alma estivesse por assim dizer a serviço de seu corpo: “o principal efeito de todas as paixões nos homens é que elas incitam e dispõem a sua alma a querer as coisas para as quais elas preparam o seu corpo” (*Les passions de l'âme*, art. 40)⁴⁴, isto é, a não querer outra coisa a não ser o que o uso desenhou como marcas habituais do que é nocivo ou do que é útil a seu corpo (por exemplo, a paixão do medo incita a alma a querer fugir --a alma quer então os movimentos que o corpo é determinado a produzir; a paixão da ousadia incita a alma a querer combater; ...). A primeira parte do *Tratado* explicita esse efeito de modo a distinguir o que, por um lado, é propriamente poder do corpo sobre ou contra a alma e o que, por outro lado, é poder da alma com respeito ao corpo e com respeito às suas paixões (artigos 34-39 e 41-46).⁴⁵ As ações da alma (suas vontades) estão inteiramente em seu poder “e não podem, senão indiretamente, ser modificadas pelo corpo”; as paixões da alma dependem inteiramente do corpo “e só indiretamente podem ser modificadas pela alma, exceto quando ela própria é sua causa” (*Les passions de l'âme*, art. 41) - a alma pode, portanto, *algumas vezes*, causar suas próprias paixões, sem objeto exterior. O tratamento moral das paixões da alma fundamenta-se justamente nessa

possibilidade de ação indireta da alma sobre suas paixões.⁴⁶ A vontade nunca está inteiramente submetida ao efeito das paixões.⁴⁷ Mas, em que consiste então essa liberdade da alma em relação às suas paixões? E, como a ação de nossa vontade não tem o poder de excitar *diretamente* as paixões, em que consiste o poder da vontade (as suas próprias armas) contra as paixões?

As nossas paixões podem ser *indiretamente* excitadas e suprimidas “pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter e que são contrárias às que queremos rejeitar” (*Les passions de l’âme*, art. 45).⁴⁸ Como a vontade não tem o poder de excitar diretamente as paixões, ela é obrigada a uma ação indireta: assim, por exemplo, para excitarmos em nós a ousadia e suprimir o medo, “não é suficiente ter a vontade de fazê-lo”, mas é necessário “aplicar-nos a considerar as razões, os objetos ou os exemplos que persuadem de que o perigo não é grande”; ou “de que há sempre mais segurança na defesa do que na fuga; (...)” (*Les passions de l’âme*, art. 45). A maioria dos homens “tem juízos determinados, segundo os quais rege parte de suas ações” e mesmo quando esses juízos são falsos, ou quando são fundados em alguma paixão que antes tinha dominado e seduzido a vontade, podemos considerar tais juízos, na medida em que a vontade “continua seguindo-os quando a paixão que os causou está ausente”, como *suas próprias armas*.

As almas são mais fortes ou mais fracas “em virtude de poderem seguir mais ou menos esses juízos e resistir às paixões presentes que lhes são contrárias”; as almas mais fracas de todas seriam “aquelas cuja vontade não se determina, assim, a seguir certos juízos, mas se deixa arrastar continuamente pelas paixões presentes”. Uma alma forte poderá evitar essa intrusão das paixões, na medida em que sua vontade pode sempre se determinar *a empreender e executar todas as coisas que ela julgue serem as melhores*: esses “juízos firmes e determinados sobre o conhecimento do bem e do mal” podem armar a vontade contra as paixões, na medida em que ela “resolveu conduzir as ações de sua vida” segundo esses juízos (*Les passions de l’âme*, art. 48).⁴⁹ A força da alma consistiria, portanto, em “vencer as paixões e sustar os movimentos do corpo que as acompanha” (*Les passions de l’âme*, artigos 48-49).

As paixões nos levam a querer “o que a natureza dita ser útil a nós” (*Les passions de l’âme*, art. 52): a alma não age apenas sobre o corpo, ou contra o corpo, mas “estando unida ao corpo, pode agir e padecer com ele”.⁵⁰ Temos aqui, nesse reconhecimento de uma unidade mais profunda, um novo ponto de vista sobre as paixões: as paixões que dispõem “a alma a querer as coisas que a natureza dita serem úteis a nós”, também dispõem o corpo “aos movimentos que servem à execução dessas coisas” (*Les passions de l’âme*, art. 52). E é o homem, união de uma alma e de um corpo, que aparece, na segunda parte deste *Tratado*, como o *sujeito* da paixão. Para a classificação das principais paixões deve-se considerar, então, *todos os efeitos* que os objetos que movem os nossos sentidos⁵¹ produzem em nós, segundo as *diversas maneiras* pelas quais podem *prejudicar-nos* ou *aproveitar-nos* [“*nous nuire ou profiter*”] (*Les passions de l’âme*, art. 52).

Na segunda parte do *Tratado das Paixões da Alma* --”Do número e da ordem das paixões e a explicação das seis (paixões) primitivas” (artigos 51-148)--, Descartes relaciona a diversidade das paixões não à diversidade dos objetos que as causam, mas à *importância* que esses objetos têm para nós, isto é, à sua importância para o homem, uma só e mesma pessoa, união de uma alma e de um corpo.⁵² A determinação das seis paixões “que são simples e primitivas” --a *admiração*, o *amor* e o *ódio*, o *desejo*, a *alegria* e a *tristeza*-- não precede, mas vem logo após a enumeração das principais paixões segundo a ordem que parece a melhor a Descartes (artigo 68)⁵³, uma ordem que leva em consideração três critérios: a novidade do objeto, sua dimensão boa ou má e sua situação temporal (artigos 53-67).⁵⁴

As paixões da alma *constituem um complexo psicofisiológico relativo à união substancial* da alma e do corpo e é assim que elas são definidas nesta segunda parte do *Tratado das Paixões da Alma*. Nos artigos 70-78, Descartes estuda primeiro, separadamente, tudo o que diz respeito à *admiração*, ou seja, ele apresenta tanto o caráter *psicológico* desta primeira paixão, como os seus aspectos *fisiológicos* e sua *utilidade*. No que diz respeito às cinco paixões primitivas, além da *admiração*, ele apresenta primeiro, nos artigos 79-95, os seus aspectos *psicológicos* e, em seguida, estuda detalhadamente os

seus diversos aspectos *fisiológicos* (artigos 96-136). A segunda parte do *Tratado* termina com considerações morais sobre a *utilidade* destas cinco paixões simples em relação ao corpo (artigos 137-138), sobre sua utilidade em relação à alma (artigos 139-146) e sobre o poder das emoções interiores da alma (artigos 147-148).⁵⁵

Paixão produzida pela *novidade* do objeto, pelo seu caráter *inesperado* (“causada primeiramente pela impressão que se tem no cérebro, que representa o objeto como raro e, por conseguinte, digno de ser muito considerado”⁵⁶), a *admiração* surge, assim, quando nós “julgamos esse objeto novo [*nous le jugeons être nouveau*], ou muito diferente do que até então conhecíamos ou do que supúnhamos que deveria ser”; a paixão primitiva da admiração é considerada por Descartes como a *primeira de todas as paixões* porque “pode sobrevir antes de conhecermos de algum modo se esse objeto nos é conveniente ou não”, ou seja, porque ela é anterior a toda consideração do bem e do mal (do bom e do mau). O *novo* (raro, extraordinário) admite graus, mas a paixão correspondente, a paixão da admiração, não tem contrário: “se o objeto que se apresenta nada tem em si que nos surpreenda (...) nós o consideramos sem paixão” (*Les passions de l’âme*, art. 53). É essa irrupção do exterior ou do outro em nós que cria a surpresa da novidade, a paixão da admiração, a primeira de todas as paixões, na medida em que marca em nós essa *ruptura inesperada* na ordem do pensamento (Meyer 18: 216-220). A prioridade da admiração nesta classificação das paixões, principal originalidade do *Tratado*, está também ligada ao fato de não ser acompanhada de nenhuma mudança no coração e no sangue, como acontece com todas as outras paixões (*Les passions de l’âme*, art. 71), sendo, justamente por isso, “a paixão que assegura nosso interesse pelo conhecimento das coisas” (Teixeira 22: 189). Tendo por objeto apenas o *conhecimento* das coisas que admiramos, não o *bem* ou o *mal* que elas possam causar-nos, a paixão da admiração não tem, para Descartes, “nenhuma relação com o coração e o sangue, dos quais depende todo o bem do corpo”, mas se relaciona “somente ao cérebro, onde estão os órgãos dos sentidos que servem a esse conhecimento” (*Les passions de l’âme*, art. 71).⁵⁷ Mas, para que serve particularmente a admiração? A utilidade de todas as paixões, lembra primeiro Descartes, como emoções da alma causadas por algum movimento dos

espíritos, “consiste apenas em fortalecer e fazer durar na alma pensamentos, os quais é bom que ela conserve” (*Les passions de l’âme*, art. 74)⁵⁸; e, no que diz respeito à admiração, ele nos diz que essa paixão é *útil* “na medida em que nos leva a aprender e a reter em nossa memória as coisas que dantes ignorávamos [*les choses que nous avons auparavant ignorées*]” --ou seja, a admiração é útil na medida em que nos leva a notar tudo aquilo que parece tão--somente raro ou extraordinário e a reter em nossa memória essas coisas (uma coisa só pode parecer-nos rara e extraordinária “porque nós a ignorávamos, ou também porque é diferente das coisas que conhecíamos”). Assim, “os que não têm nenhuma inclinação natural por esta paixão são ordinariamente muito ignorantes” (*Les passions de l’âme*, art. 75). Mas o excesso de admiração, que pode levar-nos a admirar coisas sem importância e, quando não é corrigido, a habituar-nos a uma vã curiosidade, isto é, a procurar o raro apenas para admirá-lo e não para conhecê-lo, é mais comum que a falta de admiração. Para impedir esse excesso, não haveria outro remédio a não ser “adquirir o conhecimento de muitas coisas e exercitar-nos na consideração de todas as que possam parecer mais raras e mais estranhas [*les plus rares et les plus étranges*]”.⁵⁹

O amor e o ódio são *emoções da alma* causadas pelos movimentos dos espíritos (paixões que têm por origem o corpo) que nos levam a unir-nos voluntariamente [*de volonté*] aos objetos que nos parecem convenientes ou úteis (bons)⁶⁰, ou a querer estar separados [*vouloir être séparés*] dos objetos que nos parecem nocivos ou maus⁶¹, ou seja, “quando alguma coisa nos é representada como boa em relação a nós (...), isso nos leva a ter amor por ela⁶²; e, quando ela nos é representada como má ou nociva, isso nos incita ao ódio” (*Les passions de l’âme*, art. 56). Todas as outras paixões nascem dessa conveniência ou nocividade, mas para colocá-las por ordem, Descartes introduz um terceiro critério: o tempo (*Les passions de l’âme*, art. 57). O amor e o ódio são, assim, paixões mais simples que as três outras paixões primitivas (o desejo, a alegria, a tristeza) “porque aparecem retrospectivamente não qualificados em relação ao tempo” (Beysade 1: 282).⁶³

Sendo, como a admiração, uma paixão que não tem contrário, toda a originalidade da paixão primitiva do *desejo*, que é “uma agitação da alma causada pelos espíritos que a dispõem a *querer para o futuro* as coisas que ela se representa como convenientes [*à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente être convenables*]” (*Les passions de l'âme*, art. 86), prende-se ao fato de que “é sempre um mesmo movimento que leva à busca do bem e ao mesmo tempo à fuga do mal que lhe é contrário” --o bem e o mal são, assim, solidários, “na visada do futuro ainda ausente” (Beysade 1: 282). Ou seja, Descartes recusa aqui a oposição tradicional entre desejo e aversão (o desejo de riqueza, por exemplo, não é uma paixão diferente da aversão pela pobreza, mas é *uma só e mesma paixão* que me incita a buscar as riquezas e, ao mesmo tempo, a fugir necessariamente da pobreza).⁶⁴ Com o *presente* (ou o *passado*), já não temos mais essa “associação dos contrários no futuro contingente”, mas “a realidade de um só” (Beysade 1: 282): “a consideração do bem presente excita em nós a *alegria*, a do mal, a *tristeza*, quando é um bem ou um mal que nos é representado como nosso” (*Les passions de l'âme*, art. 61). Descartes define a paixão simples da alegria, no artigo 91, como “uma agradável emoção da alma na qual consiste o *gozo* que ela frui do bem que as impressões do cérebro lhe representam como seu” e, no artigo 92, ele define a paixão simples da tristeza como “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 seu”.⁶⁵ O “estado de fato” impõe, assim, a alternativa entre “o gozo do bem” e a “incomodidade que a alma recebe do mal”.⁶⁶

A segunda parte do *Tratado das Paixões da Alma* termina com considerações morais sobre a utilidade do amor, do ódio, do desejo, da alegria e da tristeza: na medida em que estas cinco paixões primitivas se relacionam ao corpo, o seu *uso natural* “é de incitar a alma a consentir e contribuir nas ações que podem servir para conservar o corpo ou para torná-lo (...) mais perfeito”. E nesse sentido, do ponto de vista do corpo, “a tristeza e a alegria são as duas primeiras a serem empregadas (...) e mesmo a tristeza é de algum modo primeira e mais necessária que a alegria” (*Les passions de l'âme*, art. 137). Mas, de fato, o uso natural das paixões não é sempre bom: se a alma é imediatamente

advertida das coisas que prejudicam o corpo pelo sentimento que tem da dor⁶⁷, se ela é imediatamente advertida das coisas úteis ao corpo por uma espécie de prazer físico⁶⁸ e se, no que diz respeito à utilidade destas cinco paixões, a paixão da tristeza é, do ponto de vista do bem-estar do corpo, “de algum modo primeira e mais necessária que a alegria”, e a paixão do ódio mais fundamental que o amor, “porque importa mais repelir as coisas que prejudicam e podem destruir do que adquirir as que acrescentam alguma perfeição” (*Les passions de l’âme*, art. 137)⁶⁹, há, no entanto, muitas coisas nocivas ao corpo que não apenas não causam primeiramente tristeza, mas até proporcionam alegria; e também há muitas outras coisas que são úteis ao corpo, mesmo que sejam, primeiro, incômodas. Como essas coisas nos incitam a procurar os bens que elas representam e a fugir dos males, com mais ardor do que é conveniente, na medida em que fazem quase sempre parecer esses bens e males muito mais importantes do que são, é necessário aqui “servir-nos da experiência e da razão para distinguir o bem do mal e conhecer seu justo valor, a fim de não tomarmos um pelo outro e não nos entregarmos a nada com excesso” (*Les passions de l’âme*, art. 138).

Mas devemos também considerar o amor (e o ódio), o desejo, a alegria (e a tristeza) como *pertencendo à alma*, “em relação à qual o amor e o ódio vêm do conhecimento” --o conhecimento do que é conveniente (bom) ou do que é mau para a alma traz imediatamente o amor e o ódio (Teixeira 22: 203)-- “e precedem a alegria e a tristeza”. Quando as coisas que esse conhecimento nos leva a amar são verdadeiramente boas e as coisas que ele nos leva a odiar são verdadeiramente más, o amor “é necessariamente seguido de alegria, porque nos representa o que amamos como um bem que nos pertence” e o ódio traz consigo a tristeza, porque “o ódio que nos afasta de algum mal afasta-nos, pelo mesmo meio, do bem a que está unido” --é a “privação desse bem” (uma privação que é “representada à nossa alma como um defeito que lhe pertence”) que excita em nossa alma a tristeza (*Les passions de l’âme*, artigos 139-140). Do ponto de vista da alma, o amor “é incomparavelmente melhor do que o ódio” e “a alegria não pode deixar de ser boa nem a tristeza de ser má, em relação à alma”, porque é na *alegria* “que consiste todo gozo do bem que lhe pertence” e é na *tristeza* “que consiste

toda incomodidade que a alma recebe do mal”; e o *desejo*, desde que não seja excessivo, também não pode ser mau, quando “procede de um verdadeiro conhecimento” (*Les passions de l’âme*, art. 139, e art. 141).

As paixões do amor (e do ódio), da alegria (e da tristeza), tal como foram consideradas em si mesmas, “não nos levam a nenhuma ação”: essas quatro paixões só podem nos levar a alguma ação (a agir desta ou daquela maneira) *por intermédio do desejo* que excitam em nós (*Les passions de l’âme*, artigos 143-144). E, portanto, “é particularmente esse desejo que devemos ter o cuidado de reger [*avoir soin de régler*]” -- pois, por meio do desejo que excitam em nós, as paixões do amor (e do ódio), da alegria (e da tristeza) “regem nossos costumes [*règlent nos moeurs*]”-- “e é nisso que consiste a principal utilidade da moral” (*Les passions de l’âme*, art. 144).⁷⁰ Ora, como esse desejo “é sempre bom quando segue um conhecimento verdadeiro” --era o que Descartes já tinha dito no artigo 141--, o problema do governo do desejo é, assim, um problema do conhecimento que nos é possível ter do bem: “o erro mais comum que cometemos no tocante aos desejos é o de não distinguirmos suficientemente as coisas que dependem inteiramente de nós”, isto é, que dependem de nosso livre-arbítrio, “das que não dependem de modo algum de nós” (*Les passions de l’âme*, art. 144).

No que diz respeito às coisas que dependem tão-somente de nós, “é suficiente saber que são boas para não poder desejá-las com demasiado ardor”, porque fazer as coisas boas que dependem do nosso livre-arbítrio não é senão *seguir a virtude e é certo* [*il est certain*] *que não podemos desejar demais a virtude*. A “falta que se costuma cometer”, aqui, “nunca é desejar demais, mas apenas desejar demasiado pouco” e o “soberano remédio” contra esse mal é, primeiro, nos “livrar tanto quanto possível de todos os desejos menos úteis” e, depois, “procurar conhecer bem claramente e considerar com atenção a bondade do que se deve desejar” (*Les passions de l’âme*, art.144).

Para as coisas que não dependem de modo algum de nosso livre-arbítrio, ainda que boas, “nunca devemos desejá-las com paixão, não só porque podem não acontecer” - isso nos afligiria tanto mais quanto mais tivermos desejado essas coisas-, “mas principalmente porque, ocupando nosso pensamento”, elas nos impedem de buscar as

outras coisas (as coisas boas) que só dependem de nós. Contra esses *desejos vãos* (os desejos cuja realização não depende de nós e que, por isso mesmo, ficamos esperando do acaso feliz, da fortuna), há, escreve Descartes, dois *remédios gerais*: o primeiro, que é apenas anunciado aqui, no artigo 145, é a *generosidade*⁷¹ (que leva o homem a *conhecer* que é senhor apenas de sua vontade e o faz também assumir constantemente a resolução de bem usar esse livre-arbítrio, ou seja, de usá-lo para aquilo que julga ser melhor); o segundo consiste em uma *reflexão sobre a Providência divina*: devemos “nos representar que é impossível que alguma coisa aconteça de maneira diferente da determinada desde toda a eternidade por esta Providência”, ou seja, devemos conceber a Providência divina como “uma fatalidade ou uma necessidade imutável”, de modo a destruir a crença na fortuna (que sustenta esses desejos vãos). Só desejamos aquelas coisas que consideramos de alguma maneira como possíveis e, no que diz respeito às coisas que não dependem de modo algum de nosso livre-arbítrio, só podemos julgar possíveis essas coisas na medida em que “pensamos que elas dependem da fortuna”. Ora, a fortuna não é mais que “uma quimera que vem apenas do erro de nosso entendimento” -a crença na fortuna funda-se apenas no fato de não conhecermos todas as causas dos acontecimentos.⁷² E devemos então “pensar que, com respeito a nós”, excetuando as coisas que esse decreto divino quis pôr na dependência de nosso livre-arbítrio, “nada acontece que não seja necessário e como que fatal” e, portanto, “não podemos sem erro desejar que aconteça de outro modo” (*Les passions de l’âme*, art. 146).⁷³

Mas “a maioria de nossos desejos se estende a coisas que não dependem todas de nós, nem todas de outrem” e devemos “exatamente distinguir nelas” --nessas coisas que dependem em parte de nós e em parte de outrem-- “o que só depende de nós, a fim de estender nosso desejo tão-somente a isso”; e, quanto ao mais --o que nelas é incerto ou aleatório-- se devemos “considerar seu sucesso inteiramente fatal e imutável, a fim de que nosso desejo não se ocupe de modo algum com essas coisas”, não devemos, no entanto, “deixar de considerar as razões que as fazem mais ou menos esperar” --as razões apenas prováveis de seu sucesso--, “a fim de que essas razões sirvam para reger nossas ações”. Se pudéssemos, por exemplo, ir a determinado lugar por dois caminhos diversos,

“um dos quais costuma ser muito mais seguro do que o outro”, devemos escolher esse caminho e permanecer satisfeitos quando seguimos, assim, o que o entendimento nos representa como o melhor, “embora talvez o decreto da Providência seja tal que, se formos pelo caminho considerado mais seguro, seremos certamente roubados”; em qualquer situação problemática, não devemos “ser indiferentes (...) nem repousarmos sobre a fatalidade imutável desse decreto (divino)”, mas agir de acordo com o melhor conhecimento possível, isto é, “*faire tout le mieux que notre entendement a pu connaitre*” (ou seguir estritamente a virtude). É preciso aplicar-nos a distinguir assim a fatalidade da fortuna, para nos acostumarmos facilmente a reger de tal maneira nossos desejos, na medida em que sua realização só depende de nosso livre-arbítrio, “que eles podem sempre dar-nos uma inteira satisfação” (*Les passions de l’âme*, art. 146). O *exercício da virtude*, afirma aqui Descartes, é “um soberano remédio contra as paixões”: o contentamento da alma resulta da consciência de termos feito tudo o que estava em nosso poder.⁷⁴

Reger o desejo é a principal utilidade da moral: o desejo assim *purificado* é o que nos leva a desejar só aquilo que depende de nós. E é do livre-arbítrio (que é, por si só, “a coisa mais nobre que pode existir em nós, na medida em que nos torna de algum modo semelhantes a Deus”, --o que envolve a possibilidade da recusa-- “e *parece* isentar-nos de lhe ser sujeitos”) que depende inteiramente a nossa beatitude (o contentamento que provém do gozo de bens que dependem só de nossa vontade). O *maior bem* que está ao alcance de todos (não o “Soberano Bem” em si, mas o “Soberano Bem” considerado “em relação a nós”) --o soberano bem donde procede “o maior e mais sólido contentamento da vida”--, consiste no *bom uso* de nosso livre-arbítrio.⁷⁵

Na terceira e última parte do *Tratado das Paixões da Alma* (artigos 149-212) -- uma parte que trata das *paixões particulares* que são espécies ou combinações das seis paixões primitivas e, mais particularmente, da generosidade--, Descartes retoma o que tinha afirmado sobre o “Soberano Bem”, na carta de 20 de novembro de 1647 à rainha Cristina da Suécia, ao explicitar em que consiste uma das principais partes da *sabedoria*. O nosso livre-arbítrio “nos torna de algum modo semelhantes a Deus” e ele não

acrescenta agora “e parece isentar-nos de lhe ser sujeitos”, mas escreve: “fazendo-nos senhores de nós próprios [*en nous faisant maîtres de nous-mêmes*], contanto que não percamos, por covardia, os direitos que ele nos concede [*pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne*]” (*Les passions de l'âme*, art. 152). O bom uso de nosso livre-arbítrio corresponderia metafisicamente aqui à razão do “Soberano Bem”: a submissão tanto ao verdadeiro como ao bem, “estabelecidos por Deus para toda a criação”, seria então “a expressão desse domínio (da vontade)” [ser senhor de si mesmo].⁷⁶ Uma das principais partes da sabedoria [*sagesse*] consiste em “saber de que maneira e por que causa cada um deve estimar-se ou desprezar-se”, por isso, afirma Descartes, “esforçar-me-ei aqui por dizer minha *opinião*”. É já nesse artigo que encontramos a caracterização da *generosidade*: “Não vejo em nós senão uma coisa que nos possa dar justa razão de estimar-nos, a saber, o uso de nosso livre-arbítrio e o império que temos sobre nossas vontades”. Só podemos ser louvados ou censurados com razão pelas ações que dependem de nosso livre-arbítrio, uma “razão” que confirma essa “justa razão” de estimar-nos que é toda interior (*Les passions de l'âme*, art. 152).

O estudo da *estima* e do *desprezo*, duas paixões particulares que são *espécies de admiração*, é o ponto de partida desta terceira parte do *Tratado*. A importância que assume aqui a primeira paixão (a admiração), constante aguilhão moral pela generosidade que ela induz, é um dos aspectos mais notáveis dessa parte do *Tratado*. À paixão primitiva da admiração “está unida a estima ou o desprezo, conforme seja a grandeza de um objeto ou sua pequenez que admiremos” (*Les passions de l'âme*, art. 54). Na medida em que é uma paixão, a *estima* é “uma inclinação que leva a alma a representar-se o *valor* das coisas estimadas”, uma inclinação da alma “causada por um movimento particular dos espíritos de tal modo conduzidos no cérebro que fortalecem as impressões que servem para este efeito”; a *paixão do desprezo* é “uma inclinação que leva a alma a considerar a baixeza ou a pequenez daquilo que despreza”, uma inclinação da alma “causada pelo movimento dos espíritos que fortalecem a idéia desta pequenez” (*Les passions de l'âme*, art. 149). Estas duas paixões são apenas “espécies de admiração”, porque “quando não admiramos a grandeza nem a pequenez de um objeto

(...) estimamos ou desprezamos esse objeto sem paixão” (*Les passions de l’âme*, art. 150). Mas na estima, tal como essa paixão é aqui definida, o que seria essa grandeza que admiramos? O que a alma representa a si mesma, na estima, não é propriamente uma coisa, mas o *valor* de cada coisa. Ou seja é o *mérito* que estimamos. As paixões da estima e do desprezo são notáveis, escreve Descartes, quando as aplicamos a nós mesmos, “isto é, quando é *nosso próprio mérito* que estimamos ou desprezamos” [grifo nosso] (*Les passions de l’âme*, art. 151). A *vontade que sentimos em nós mesmos de sempre bem usar de nosso livre-arbítrio* é considerada aqui como a *causa* pela qual devemos estimar-nos, uma causa tão maravilhosa que proporciona sempre uma nova admiração, todas as vezes que a representamos de novo a nós mesmos e é dela que vem a *generosidade* (a estima de nós mesmos com o conhecimento do nosso verdadeiro valor).⁷⁷ Temos sempre, nesta *paixão (virtude)* que produz auto-estima, um *conhecimento* e um *sentimento*:

“*Creio* assim que a verdadeira generosidade, que faz com que um homem se estime no mais alto ponto em que legitimamente pode estimar-se, consiste somente em duas coisas: primeiro, em que ele *conhece* que não há nada que verdadeiramente lhe pertença a não ser esta livre disposição de suas vontades, nem coisa pela qual deva ser louvado ou censurado senão porque usa dela bem ou mal; segundo, em que ele *sente em si mesmo* uma firme e constante resolução de bem usar dela, 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” (*Les passions de l’âme*, art. 153).

Conhecimento de que nada verdadeiramente pertence ao homem a não ser a livre disposição de suas vontades e de que só deve ser louvado pelo bom uso de seu livre-arbítrio e, por outro lado, *sentimento íntimo* que se refere a esse *bom uso*, a generosidade é ao mesmo tempo um conhecimento (uma forma da *sagesse*) e o equivalente da própria virtude (firme resolução para empreender e executar tudo o que for julgado o melhor), a virtude máxima no plano das paixões da alma.⁷⁸ A generosidade articula, assim, o conhecimento e a vontade, na medida em que consiste no poder de nosso livre-arbítrio e na reflexão adequada desse poder. Todos os homens que “têm esse conhecimento e esse

sentimento de si mesmos persuadem-se facilmente de que cada um dos outros homens também os pode ter de si” --e esta generosidade aberta a todos impede, portanto, que se despreze os outros:

“Os que têm esse conhecimento e esse sentimento (...) nunca desprezam ninguém; e embora vejam muitas vezes que os outros cometem faltas que fazem aparecer suas fraquezas, sentem-se todavia mais inclinados a desculpá-los do que a censurá-los e a crer que é mais *por falta de conhecimento* do que por falta de boa vontade que as cometem” (*Les passions de l'âme*, art. 154).

Mas é como *paixão da liberdade*⁷⁹ que a generosidade “serve de remédio contra todos os desregramentos das paixões”, fazendo-nos “inteiramente senhores” de nossas paixões (*Les passions de l'âme*, art. 156). Como *virtude* (paixão transformada em *hábito*), a generosidade se apresenta na terceira parte deste *Tratado* como “um remédio contra todos os desregramentos das paixões” e como “a chave para o conhecimento de todas as virtudes” (*Les passions de l'âme*, art. 161).⁸⁰ Descartes afirma, no artigo 161, que não há outra *virtude* para a qual o *bom nascimento* parece contribuir tanto como para a generosidade e que é “fácil crer que todas as almas postas por Deus em nossos corpos não são igualmente nobres”, ou seja, ele caracteriza explicitamente, nesse artigo, o caráter inato da virtude da generosidade, mas mostra, paradoxalmente, logo em seguida, como a “generosidade pode ser adquirida”. Os que não possuem a generosidade pelo nascimento podem adquiri-la “pela boa instituição” (ou boa educação), isto é, pela *aquisição do hábito* de “considerar o que é o livre arbítrio e quão grandes são as vantagens que vêm de uma firme e constante resolução de bem usá-lo”. É assim que excitamos em nós a *paixão da generosidade* e, repetindo muitas vezes essa consideração, podemos adquirir o “hábito” de pensar assim, ou seja, a *virtude* da generosidade. Esta *paixão*, transformada em *hábito*, aparece agora não apenas como “um remédio geral contra todos os desregramentos das paixões”, mas como “a chave de todas as outras virtudes”, isto é,

“a generosidade --consciência da liberdade e propósito de bem usá-la-- será o elemento moral capaz de estabelecer o equilíbrio na natureza humana --esse composto de corpo e de espírito-- transformando todas as paixões em

virtudes, tanto aquelas que são geralmente tidas como tais, como as que são geralmente consideradas como vícios (...). Para Descartes a distinção entre o bem e o mal não se faz pela oposição entre as virtudes e as paixões, como no senso comum, mas pelo *bom ou mau uso* das paixões. Todas as paixões são boas ou ao menos úteis, na medida em que dispõem o corpo e a alma a realizarem aquilo que é do interesse do homem. Só os excessos e os desregramentos são maus” (Teixeira 22: 234-235).

Se é fácil compreender que os homens generosos são, por natureza,

“inteiramente senhores de suas paixões, particularmente dos *desejos*, do *ciúme* e da *inveja*, porque não há nada, cuja aquisição não dependa deles, que julguem ter valor suficiente para merecer ser muito desejada; e do *ódio* para com os homens, porque os estimam a todos; e do *medo*, porque a confiança que depositam na sua própria virtude lhes traz segurança; e enfim da *cólera*, porque estimando muito pouco as coisas que dependem dos outros, nunca darão a seus inimigos tanta vantagem como a de reconhecer que recebem destes qualquer ofensa.” (*Les passions de l'âme*, art. 156),

não é, no entanto, tão fácil compreender que não existe “alma tão fraca” que “não possa adquirir um poder absoluto sobre suas paixões” (*Les passions de l'âme*, art. 50).

Como compreender essa eficácia de uma *hexis* em Descartes, a não ser fazendo da continuidade do tempo a continuidade de uma metamorfose?⁸¹ Mas se a consideração sobre a grandeza do nosso livre-arbítrio e sobre as vantagens da firme resolução de bem usá-lo “bem merece ser observada [*mérite bien d'être remarquée*]” (*Les passions de l'âme*, art. 161), essa consideração merece ainda ser dita atual, na medida em que todo o problema da liberdade do homem em Descartes é de certo modo o do estatuto da generosidade.

NOTAS

1. Cf. Descartes 3: 25-71. Se Descartes escreveu o *Discurso* em francês, a língua de seu país, e não em latim, foi para ser lido e compreendido por “aqueles que se servem apenas de sua razão natural inteiramente pura” e não apenas por aqueles “que não acreditam senão nos livros antigos” (Descartes 3: 71). É na terceira parte de seu *Discurso do método* que Descartes nos participa as quatro máximas da moral provisória [*une morale par provision*] que formou para si mesmo e ele declara, no seu resumo do *Discurso*, que tirou do método essas regras de sua moral provisória. Mas não podemos esquecer que essa

- moral tem, como todo o *Discurso do método*, um caráter *pessoal* --[“Assim, o meu designio não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei por conduzir a minha” (Descartes 3: 30)]--, isto é, as quatro máximas aparecem nessa terceira parte do Discurso como “normas particulares de sua conduta” (Teixeira 22: 129).
2. Em 1647, na carta-prefácio à tradução francesa dos *Principia philosophiae* --[obra escrita em latim, língua dos professores, e publicada, em 1644, em Amsterdam, ao mesmo tempo que os *Specimina philosophiae*, a tradução latina do *Discours de la méthode*, da *Dioptrique* e dos *Météores*, realizada por Étienne de Courcelles e revista por Descartes]--, Descartes já não apresenta a moral provisória “como uma necessidade pessoal sua” mas como uma necessidade para *todo homem* “que deseja instruir-se em conhecimentos sólidos e demonstrados de acordo com o seu método”. Mas nada nos diz aqui quanto ao conteúdo dessa moral que seria suficiente para reger as ações da vida de todo homem que deseja instruir-se em conhecimentos sólidos, ou de todos que desejam fazer como ele, isto é, “buscar uma ciência e uma verdade que sejam o fundamento de uma moral racional” (Cf. Descartes 8: 565; ver também Teixeira 22: 129).
 3. É nessa carta-prefácio que a filosofia é apresentada como “o estudo da sabedoria” (“*l’étude de la sagesse*”), ou seja, como “um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta de sua vida, como para a preservação de sua saúde e a invenção de todas as artes” (mas é então necessário que esse conhecimento “seja deduzido das primeiras causas”, isto é, dos *princípios*). Toda a filosofia “é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física e os ramos desse tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber, a medicina, a mecânica” [no sentido de técnica] “e a moral; entendo a mais alta e a mais perfeita moral que, ao pressupor um conhecimento completo das outras ciências, é o último grau da sabedoria”. Ora, como os frutos não são colhidos das raízes, nem dos troncos das árvores, mas apenas de seus ramos, “assim, a utilidade principal da filosofia depende das de suas partes que só podemos aprender por último” (Descartes 8: 557, 566).
 4. As máximas da moral provisória são, portanto, *provisórias* “não porque estejam à espera da *constituição* do método, visto que este já existe, mas porque é necessário esperar pela *aplicação* do método, donde sairão as ciências que servirão de fundamento à moral definitiva” (Teixeira 22: 142-143). Podemos então dizer que a *moral provisória* “resulta de uma aplicação da inteligência ao problema da conduta, tal como ele se apresenta antes da constituição da ciência. (...). E a *discriminação* entre os problemas que devem de início ser perfeitamente determinados (os científicos) e os que não o podem ser (os da conduta), *primeiro esforço da vontade*, é já sem dúvida uma *aplicação do método*” [grifo nossos]. A terceira parte do *Discurso do método* “é o tratamento provisório das questões provisoriamente indeterminadas. As necessidades práticas da conduta e a urgência dos seus problemas não eliminam a atividade da mente (...). A moral provisória, porém, exige do espírito o esforço constante de procurar o *melhor*, sem que lhe ofereça, a ele, um critério certo (...) é, em suma, uma forma da virtude” (Teixeira 22: 145-146).
 5. A moral “*par provision*” que Descartes formou para si mesmo parece bem mais provisional do que provisória: a moral provisória é uma moral “*pourvoyeuse*” (Cf. Grimaldi 9: 116-117). Descartes não escreve de bom grado sobre a moral e ele afirma em 1648, no seu *Entretien avec Burman*, que teve (“viu-se forçado” - “*il a été obligé*”) de escrever as quatro máximas ou regras de sua moral provisória “por causa dos pedagogos [*pédagogues*] e gente dessa espécie, porque de outro modo eles diriam que se trata de um homem sem religião e sem fé” e também porque de outro modo esses mestres pedantes diriam que, com o seu método, “ele quer derrubar a religião e a fé” (Descartes 8, p. 1400). Para não ser acusado de defender posições contrárias à religião e ao Estado, Descartes já tinha dito, numa carta a H.-P. Chanut em 1 de novembro de 1646, que não devia escrever nada sobre a moral e até mesmo que seria melhor abster-se de fazer livros; e, ao adotar agora por divisa as palavras de Sêneca, *Illi mors gravis incubat qui, notus nimis omnibus, ignatus moritur sibi* (Thyestes 400), anunciava que só estudaria para se instruir e que só comunicaria seus pensamentos àqueles com quem poderia conversar pessoalmente (Cf. Descartes 8: 1247-1248).
 6. Descartes afirma, no *Discurso*, que formou para si mesmo essa moral para escapar à *irresolução*, ou seja, “a fim de não permanecer irresoluto” em suas ações “*enquanto a razão*” o “obrigasse a sê-lo” em seus “juízos” (Descartes 8: 140) e ele atribui à formação dessa moral, na carta-prefácio que abre os

- Principes de la philosophie*, uma prioridade cronológica para todo homem “que tem apenas o conhecimento (...) imperfeito” (Descartes 8: 565), o que permitiu a muitos leitores acreditar que essa moral era apenas provisória e, por conseguinte, transitória. Ora, observa Grimaldi, “essas notações cronológicas convidam apenas a distinguir uma moral formal, regular e fundadora, que consiste na soberania interior de nossa vontade infinita e uma moral aplicada, material, que resulta da primeira e que consiste na soberania exterior de nossa vontade infinita (...). A primeira é a condição do juízo verdadeiro, que é a condição da segunda. A primeira consiste em bem querer. A segunda consiste apenas em bem fazer. Entre as duas, há o fundamento e o exercício do juízo verdadeiro.” (Grimaldi 9: 117-118).
7. Cf. Descartes 6, artigo 153. Essa moral da liberdade “pôde parecer a Jean-Paul Sartre uma prefiguração das suas próprias idéias. Esta importância dada ao livre-arbítrio levou Descartes a privilegiar a amizade, o reconhecimento do outro como Sujeito, o que (...) marca uma ruptura com a moral social para a qual a virtude era medida pelo devotamento do indivíduo ao bem coletivo.” (A. Touraine, *Crítica da modernidade*. Trad. bras., de Elia Ferreira Edel, Petrópolis, Vozes, 1994, p. 52).
 8. A *virtude* é primeiramente para Descartes “um esforço, uma conquista da vontade”, não é apenas esforço para bem agir de acordo com os melhores juízos possíveis mas também um esforço de bem pensar o que diz respeito ao bem. Na definição de virtude, o que Descartes considera, portanto, “como contribuição sua ou originalidade sua” não é a tensão da vontade, “mas o fato de aplicar primeiramente o esforço da vontade na direção da inteligência” (Teixeira 22: 117-119).
 9. Os únicos pensamentos que estão inteiramente em nosso poder são as *nossas próprias vontades* (Ver aqui Grimaldi 9: 58-60). Ver também Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 41.
 10. Cf. Carta à princesa Elisabeth, de 18 de agosto de 1645, Descartes 8: 1200.
 11. Haveria apenas uma *diferença de grau* entre estas duas máximas: em 1645, insiste Teixeira, “Descartes já havia explicitado racionalmente, pela teoria das substâncias e pela noção de união substancial da alma e do corpo, a idéia de que a vida moral, em regra, é antes de tudo um esforço no sentido de agir de acordo com os melhores juízos possíveis, não por idéias absolutamente claras e distintas” (Teixeira 22: 136). Ver também Ricoeur 19: 453-455.
 12. A rejeição da expressão “definitiva” ou da expressão “moral científica” para a moral de Descartes não quer dizer que esta “é puramente pragmática ou voluntarista”: “não existe moral *definitiva* em Descartes, não por motivos de ordem circunstancial, mas por uma razão de ordem metafísica”. A moral de Descartes, “se relaciona principalmente com a união da alma e do corpo” (não há, nesse plano da união *substancial* da alma e do corpo, união que constitui realmente o homem, senão idéias confusas) e não é, portanto, *científica* “no sentido de que não pretende resolver os problemas morais todos por meio de idéias ou raciocínios certos, como os das matemáticas” (Teixeira 22: 111). A maior parte dos problemas morais que o homem tem de enfrentar provém dessa união substancial: “dois aspectos próprios de sua natureza tornam inevitável a sua hesitação diante da vida. Um deles é o desajuste (...) entre a vontade e a inteligência, aquela de caráter infinito de tal modo que nada há que não esteja formalmente dentro da possibilidade do seu querer, ainda que realmente muito existe além do seu poder” --o homem pode querer tudo ainda que não possa realizar tudo--; “esta, a inteligência, finita e limitada nas suas possibilidades de compreender” --a inteligência humana não pode compreender tudo. O outro aspecto “é o fato de sua alma --inteligência e vontade-- estar substancialmente unida ao corpo”: no homem, o que se desenrola no plano do mecanismo para os animais, acaba sendo “um drama que se representa necessariamente no palco das idéias confusas (...). As sensações que nos põem em contato com o mundo exterior ou com o nosso próprio corpo, as paixões propriamente ditas (...); os atos da nossa vontade pelos quais movemos os nossos músculos; ou as nossas imaginações --tudo são modos de pensar de uma alma materializada pela sua união com o corpo”. No plano desta união substancial, “as idéias se tornam naturalmente confusas. Por outras palavras, o homem (...) não poderá (...) nunca resolver “cientificamente” os problemas de ordem moral que ocorrem no plano da união da alma e do corpo, os problemas postos pelas paixões do homem, as quais não dão lugar a nenhuma idéia clara e distinta, a não ser esta -- que constituem de sua natureza um plano de idéias confusas” (Teixeira 22: 107-109).
 13. Ver mais acima, nota 3.
 14. Cf. Carta a Cristina da Suécia, 20 de novembro de 1647 (Descartes 8: 1283).

15. O primeiro manuscrito desse tratado foi composto para a princesa Elisabeth durante o inverno de 1645-1646. Quando preparava esse texto para sua publicação em 1649, Descartes reviu e aumentou esse primeiro manuscrito. Em “Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité” (*Les Études Philosophiques* I, 1987, pp. 43-54), Geneviève Rodis-Lewis desenvolve a hipótese de uma adjunção tardia (abril-setembro de 1649) dos artigos que tratam da generosidade (os artigos 153-161, 187, 203, 206, ...). Este pequeno tratado foi traduzido em latim e publicado, em 1651, após sua morte (e essa tradução é, portanto, uma versão que Descartes já não podia autorizar explicitamente).
16. Cf. *Les passions de l'âme*, art. 25. Daí a ilusão que consiste em acreditar que essas percepções (as paixões propriamente ditas) teriam sua sede na alma.
17. Cf. Teixeira 22: 153. Se a união substancial da alma e do corpo é *em sua essência* incompreensível à inteligência do homem, ela é para Descartes um *fato* que a experiência torna evidente para cada homem: “Mais ainda, o conhecimento da existência dessa união inexplicável permite estabelecer, com conhecimento dos fatos, uma técnica pela qual é possível, ainda que indiretamente, o domínio ou pelo menos a orientação das paixões da alma. (...). É precisamente nessa possibilidade de ação indireta da alma sobre as paixões que se fundamenta o tratamento moral delas” (Teixeira 22: 175).
18. Cf. *Les passions de l'âme*, III, art. 211 (Descartes 8: 794). Na Carta de 1 de novembro a Chanut, Descartes já tinha dito que, ao examinar as paixões, ele as considerou “quase todas boas e tão úteis a esta vida, que a nossa alma não teria qualquer motivo para querer permanecer unida a seu corpo um só momento, se ela não as pudesse sentir” (Descartes 8: 1248-1249).
19. Como não há nada “em que melhor apareça quão defeituosas são as ciências que recebemos dos antigos do que naquilo que escreveram sobre as paixões”, Descartes não alimenta qualquer esperança de se aproximar aqui da verdade a não ser distanciando-se dos caminhos que os antigos trilharam: “Eis por que serei obrigado a escrever aqui do mesmo modo como se tratasse de uma matéria que ninguém antes de mim houvesse tocado; e, para começar, considero que tudo o que 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; de sorte que (...) a ação e a paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa com dois nomes, devido aos dois sujeitos diversos aos quais podemos relacioná-la.” (*Les passions de l'âme*, art. 1).
20. “Quando o primeiro encontro com algum objeto [*la première rencontre de quelque objet*] nos surpreende e quando nós o julgamos novo, ou muito diferente do que até então conhecíamos ou do que supúnhamos que deveria ser” --esse juízo pertence necessariamente, enquanto tal, à *alma*-- “isso nos leva a admirá-lo e a nos espantarmos com ele [*cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés*]” (*Les passions de l'âme*, II, art. 53). Como “súbita surpresa da alma, que a leva a considerar com atenção [*qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention*] os objetos que lhe parecem raros e extraordinários” e que é causada, assim, “primeiramente, pela impressão que temos no cérebro” (enquanto tal, essa impressão pertence necessariamente ao *corpo*), “que representa o objeto como raro e, por conseguinte, digno de ser muito considerado” (art. 70), a admiração pode ser considerada como a primeira de todas as paixões, mas apenas do ponto de vista lógico-psicológico. Para Descartes, o objeto que nos surpreende é completamente *indeterminado*: “e, porque isso pode acontecer antes de sabermos de algum modo [*avant que nous connaissions aucunement*] se esse objeto nos é conveniente ou não, parece-me que a admiração é a primeira de todas as paixões” (art. 53). É justamente essa indeterminação do objeto que permite, ao contrário, a Espinosa excluir a admiração de sua enumeração dos afetos: “não enumero a admiração entre os afetos [*ego Admirationem inter affectus non numero*] nem vejo, aliás, motivo para o fazer (...). Portanto (*como o disse no Escólio da Prop. 11 desta parte*), são três apenas os afetos primitivos ou primários que reconheço, a saber, os da Alegria, da Tristeza e do Desejo” (Espinosa, *Ética*, III, *Definições dos Afetos*, IV, *Explicação*). Em Espinosa, a primazia pertence ao *desejo* que não aparece originariamente voltado para objetos exteriores, mas como manifestação da própria essência do homem. Ver aqui Timmermans 23: 327-339.
21. Cf. Carta de 28 de junho de 1643 à princesa Elisabeth (Descartes 8: 1159).

22. A diferença que há entre um corpo vivo e um corpo morto pode ser comparada à diferença que há entre um relógio (ou qualquer outra máquina que se move por si mesma) “quando está montado” e esse mesmo relógio (ou outra máquina) “quando está quebrado” (*Les passions de l'âme*, art. 6).
23. A expressão “a máquina do corpo humano” que encontramos aqui, nos artigos 7, 13 e 16, já tinha sido usada por Descartes nas *Meditationes de prima philosophia* (Paris, 1641 e Amsterdam, 1642; para a primeira edição francesa, que foi publicada em 1647, Descartes adotou a tradução do duque de Luynes para as *Méditations* e a tradução de Clerselier para as *Objections* e as *Réponses*) --ver a *Meditação Sexta* (Descartes 8: 330)-- e também se encontra no *Traité de l'Homme* (escrito em francês em 1632 e publicado pela primeira vez, em Paris, após a morte de seu autor, em sua versão original, por Clerselier, em 1664; a tradução latina desta obra foi publicada em 1662, em Leyde). No que é para nós o fim do *Traité de l'Homme*, Descartes insiste que todas as funções que ele atribuiu à máquina do corpo “decorrem naturalmente, nessa máquina, só da disposição de seus órgãos, nem mais nem menos do que fazem os movimentos de um relógio, ou outro autômato da [disposição] de seus contrapesos e de suas rodas; não é necessário, portanto, no que diz respeito a elas, conceber nela [nessa máquina] nenhuma outra alma vegetativa, nem sensitiva, nem nenhum outro princípio de movimento e de vida, a não ser seu sangue e seus espíritos, agitados pelo calor do fogo que queima continuamente em seu coração e que não é de outra natureza que todos os fogos que estão nos corpos inanimados.” (Descartes 8: 873). A concepção cartesiana do princípio de vida exclui, assim, o que ser chamado posteriormente --no fim do século XVIII-- de vitalismo. Ver também aqui Canguilhem 2: 27-56.
24. Ver nas *Méditations métaphysiques* (1647), o final das *Réponses aux secondes objections* [a exposição dita geométrica que dispõe as demonstrações da existência de Deus e da distinção entre a alma e o corpo *more geometrico*], Descartes 8: 390.
25. *Secundae Responsiones* [“*Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probates. More geometrico dispositae*”], in Ch. Adams e P. Tannery (AT), *Oeuvres de Descartes* (Paris, reedição CNRS-Vrin, 1964-1974), v VII, p. 160, definição I. Descartes caracteriza aqui o pensamento como consciência.
26. “*Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser.*” (*Principes de la philosophie* I, 9, in Descartes 8: 574).
27. *Principes de la philosophie* I, 32 (Descartes 8: 585). Numa carta a Arnauld (29 de julho de 1648), Descartes explicita que tentou esclarecer a ambigüidade do termo pensamento [*pensée*] na primeira parte dos *Principes de la philosophie*, nos artigos 63 e 64, quando disse que podemos considerar tanto o pensamento como a extensão não apenas como “as coisas principais que constituem a natureza da substância inteligente e corpórea” -e devemos então considerar o pensamento e a extensão como “a substância mesma que pensa e que é extensa”, isto é, “como a alma e o corpo” (artigo 63)- mas também como os modos ou atributos da alma e do corpo (artigo 64): tal como a extensão “que constitui a natureza do corpo difere muito das diversas figuras ou maneiras de extensão que ela reveste”, assim também o pensamento ou a natureza pensante “é outra coisa que este ou aquele ato de pensamento”. Por *pensamento*, conclui Descartes, “não entendo portanto um universal compreendendo todos os modos de pensar, mas uma natureza particular que recebe todos os modos, como a extensão é uma natureza que recebe todas as figuras” (Carta a Arnauld de 29 de julho de 1648, Descartes 8, pp. 1307-1308). Ver também as duas definições do pensamento, uma pela essência, a outra através da enumeração dos modos, na *Méditation seconde* (Descartes 8: 277-278).
28. Cf. *Les passions de l'âme*, art. 17. Para Descartes, a vontade é “o único aspecto ativo do espírito na busca da verdade, porque a ela se atribui o papel preparatório de afastar as causas do erro (suspendendo o juízo) e o papel construtivo de pôr a mente diante das idéias claras e distintas (...)”; o intelecto “não é mais que uma função passiva do nosso espírito que consiste em ver, ou melhor, receber as representações, as idéias, como os olhos do nosso corpo recebem as imagens das coisas materiais. (...) Todo conhecimento se reduz à intuição, à visão imediata das essências ou naturezas simples. (...) A intuição tem para Descartes, pois, um caráter receptivo.” (Teixeira 22: 42-43). Não é essa a leitura de R. Landim Filho (ver em particular Landim Filho 11: 37-53, e 81-97).

29. Todos os pensamentos que “são excitados na alma sem o concurso de sua vontade” --ou seja, que se impõem à alma a partir de “coisas” que agem sobre ela-- são, em princípio, denominados paixões por Descartes (Cf. Carta à princesa Elisabeth, de 6 de outubro de 1645, Descartes 8: 1212).
30. “(...) é certo que não poderíamos querer qualquer coisa que não percebêssemos pelo mesmo meio que a queremos.” (*Les passions de l’âme*, art. 19).
31. *Les passions de l’âme*, art. 20. Essas percepções são apenas a *percepção* de nossa atividade: “E embora com respeito à nossa alma seja uma ação o querer alguma coisa, pode-se dizer que é também nela uma paixão o perceber [*d’apercevoir*] que ela quer” (artigo 19); mas como todas elas podem ser assimiladas à vontade, é costume dar a tais percepções que têm origem na alma o nome de *ações* (artigos 19-20).
32. A ausência de operação voluntária é o que permite distinguir estas imaginações das imaginações precedentes (*Les passions de l’âme*, art. 21).
33. Cf. *Les passions de l’âme*, art. 21.
34. *Les passions de l’âme*, art. 23 e art. 29.
35. *Les passions de l’âme*, art. 24.
36. *Les passions de l’âme*, art. 25.
37. “(...) todas as mesmas coisas que a alma percebe por intermédio dos nervos lhe podem ser também representadas pelo curso fortuito dos espíritos” (*Les passions de l’âme*, art. 26): sombra e pintura das percepções que a alma recebe por intermédio dos nervos, essas paixões da alma (as imaginações que só têm por causa o corpo) reduplicam algumas vezes tão perfeitamente o real “que podemos enganar-nos no tocante às percepções que se referem aos objetos que existem fora de nós, ou também quanto às percepções que se referem a algumas partes de nosso corpo, mas (...) não podemos enganar-nos do mesmo modo no tocante às paixões [às percepções de estados de nossa alma], porquanto são tão próximas e tão interiores a nossa alma que lhe é impossível senti-las sem que sejam verdadeiramente tais como ela as sente”. Ou seja, na medida em que o homem não pode enganar-se no que diz respeito à existência da paixão que sua alma sente, a evidência da paixão propriamente dita participa, nesse aspecto, da evidência do *Cogito*: “ainda que estejamos adormecidos e que sonhemos, não podemos sentir-nos tristes ou comovidos por qualquer outra paixão, sem que na verdade a alma tenha em si esta paixão [*on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu’il ne soit très vrai que l’âme a en soi cette passion*]” (*Les passions de l’âme*, art. 25).
38. Ver o final do artigo 25.
39. As paixões da alma propriamente ditas podem ainda ser comparadas às *emoções interiores da alma que têm sua origem na própria alma* (Cf. *Les passions de l’âme*, artigos 29, 91, 92, 93, 147); ver aqui Beyssade 1: 284-287.
40. Essas emoções da alma [as paixões da alma propriamente ditas] “são causadas, sustentadas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos (animais)”, o que as distingue de *nossas vontades*, “que podemos denominar emoções da alma que se referem a ela, mas que são causadas por ela própria” [grifo nosso] (*Les passions de l’âme*, art. 29).
41. Temos, portanto, de nos separar aqui de Jordino Marques quando afirma que *as verdadeiras paixões da alma* “são percepções causadas pela alma, cuja repercussão pode ser percebida nela mesma” (Cf. Marques 14: 130).
42. Para Espinosa, a união da alma com uma parte do cérebro (a glândula pineal) não é senão “uma hipótese mais oculta que toda qualidade oculta” (Prefácio do Livro V da *Ética*).
43. *Les passions de l’âme*, artigos 30-31. É a esta glândula --principal sede da alma-- que chegam e é dela que partem os espíritos animais, que circulam nos músculos e nos nervos (artigos 31-35); ver também o *Traité de l’Homme* (Descartes 8: 813-814, 842-847) e a Carta à princesa Elisabeth, de 6 de outubro de 1645 (Descartes 8: 1212-1214). Mas Descartes não apresenta aqui “nenhuma explicação racional da união e dos processos de interdependência entre o corpo e a alma. (...) A determinação, no corpo humano, de um lugar ou órgão em que se realiza o processo da intercomunicação não representa nenhum progresso no sentido da explicação. Descartes de fato renuncia a ela. (...) A única coisa que Descartes afirma, além da (...) explicação pelo poder divino, é que há movimentos *instituídos pela natureza* para

- fazer sentir esta ou aquela paixão” (Teixeira 22: 174). Cf. também Popper, K. R. e Eccles, J. 18, Parte I, Capítulo 3, seção 48.
44. As paixões “dispõem a alma a querer as coisas que a natureza dita serem úteis a nós e a persistir nessa vontade” -é nisso apenas que consiste a utilidade e bom uso [*l’usage*] de todas as paixões para Descartes (*Les passions de l’âme*, art. 52; ver também os artigos 74 e 137).
45. A união aparece então, aqui, como um *combate*: a glândula pineal “podendo ser impelida, de um lado, pela alma e, de outro lado, pelos espíritos animais, que são apenas corpos”, esses dois impulsos às vezes são contrários e o mais forte impede o efeito do outro. Não haveria propriamente combate entre os movimentos excitados pelos espíritos animais na glândula pineal que “representam à alma os objetos que movem os sentidos”, e que “não fazem qualquer esforço sobre sua vontade”, e as ações da alma, porque apesar de impedirem muitas vezes as ações da alma, ou de serem impedidos por essas ações, esses movimentos “não são diretamente contrários”; mas, na medida em que fazem algum esforço sobre a vontade, haveria combate entre os movimentos excitados pelos espíritos animais na glândula pineal que “causam as paixões ou os movimentos do corpo que as acompanham” e as vontades que lhes repugnam como, por exemplo, “entre o esforço com que os espíritos impelem a glândula a causar na alma o desejo de alguma coisa e o esforço com que a alma a repele pela vontade que tem de fugir da mesma coisa” (*Les passions de l’âme*, art. 47).
46. “(...) a chave dessa ação indireta se encontra no fato de que a alma pode mover a glândula ao sabor de sua vontade, e por meio do movimento da glândula orientar os espíritos no sentido de estabelecerem no corpo uma situação contrária à da paixão que queremos dominar ou combater” (Teixeira 22: 175).
47. “(...) a vontade é, por natureza, de tal modo livre que nunca pode ser compelida” (*Les passions de l’âme*, art. 41). Por mais forte que seja uma paixão, a vontade pode sempre, num esforço último, “não consentir em seus efeitos e reter certos movimentos aos quais ela dispõe o corpo” (art. 46).
48. É a esse processo que Descartes se refere no artigo 211, que trata de “um remédio geral contra as paixões”, quando escreve: “porque incluí entre esses remédios a premeditação e a *indústria* [*l’industrie*] pela qual se podem corrigir os defeitos de sua natureza [*de son naturel*], exercitando-se em separar em si os movimentos do sangue e dos espíritos dos pensamentos aos quais costumam estar unidos (...)”.
49. Ver também *Les passions de l’âme*, art. 138.
50. Cf. Carta à princesa Elisabeth, de 21 de maio de 1643 (Descartes 8: 1152).
51. Esses objetos exteriores são as “fontes”, as “primeiras causas”, as “causas mais comuns e principais” das nossas paixões (*Les passions de l’âme*, art. 51).
52. No que diz respeito à ordem e enumeração das paixões, Descartes afirma claramente sua originalidade: “eu sei muito bem que me afasto da opinião de todos os que até agora escreveram sobre elas” (*Les passions de l’âme*, art. 68).
53. “(...) passando em revista todas as (paixões) que enumerei, pode-se facilmente notar que há apenas seis que são tais [simples e primitivas] (...); e todas as outras compõem-se de algumas dessas seis, ou então são suas espécies” (*Les passions de l’âme*, art. 69). Não se trata aqui “de uma ordem racional rigorosamente deduzida, mas de um esforço como que externo à natureza profunda das paixões”; a ordem que a Descartes parece a melhor “tem por fim uma enumeração que também é diferente da enumeração metódica, pois apenas se destina a uma classificação das paixões”. Mas essa ordem não é arbitrária, ela é “realizada de acordo com os conhecimentos possíveis nesse terreno” (Teixeira 22: 185). Se Descartes exclui toda consideração cronológica de sua enumeração geral das paixões, ele reconhece que, nessa outra ordem, não é a admiração a primeira de todas as paixões, mas que “as quatro paixões que creio haverem estado em nós como primeiras, e as únicas que a nossa alma teve antes de nosso nascimento [*les seules que nous avons eues avant notre naissance*]”, ou seja, quando começou a estar unida a nosso corpo, devem ter sido “primeiro a alegria, e logo depois o amor, e em seguida talvez também o ódio e a tristeza” (Cf. Carta a Chanut, de 1 de fevereiro de 1647, in Descartes 8: 1259-1260).
54. A enumeração e ordenação das principais paixões aqui apresentada é a seguinte: a admiração (artigo 53), a estima e o desprezo, a generosidade ou o orgulho, e a humildade ou a baixez (artigo 54), a veneração e o desdém (artigo 55), o amor e o ódio (artigo 56), o desejo (artigo 57), a esperança, o temor, o ciúme, a segurança e o desespero (artigo 58), a irresolução, a coragem, a ousadia, a emulação, a

- covardia e o medo ou pavor (artigo 59), o remorso (artigo 60), a alegria e a tristeza (artigo 61), a zombaria, a inveja, a piedade (artigo 62), a satisfação de si mesmo e o arrependimento (artigo 63), a aprovação [*faveur*] e o reconhecimento (artigo 64), a indignação e a cólera (artigo 65), a vaidade [*gloire*] e a vergonha (artigo 66), o tédio, o pesar [*regret*] e o júbilo [*allégresse*] (artigo 67). Nessa enumeração geral das paixões, Descartes teria introduzido, em 1649, “generosidade”, no título do artigo 54, no lugar de “magnanimidade” que subsiste no próprio artigo (Cf. Rodis-Lewis 21: 51).
55. As seis paixões primitivas não são igualmente primitivas: sendo anterior à dissociação do bem e do mal, a *admiração* aparece retrospectivamente como a primeira de todas as paixões. *Amor* (e *ódio*) “permanecem mais simples que as três outras paixões primitivas” --*desejo, alegria* (e *tristeza*)-- “porque eles aparecem retrospectivamente não qualificados em relação ao tempo” (Cf. Beyssade 1: 281-282; ver também Teixeira 22: 186).
56. Cf. *Les passions de l’âme*, art. 70.
57. A admiração é uma súbita surpresa da alma “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, com o fim de fortificá-la e conservá-la” (*Les passions de l’âme*, art. 70).
58. Ver também os artigos 41, 52 e 137.
59. *Les passions de l’âme*, artigos 76, 77, 78. À família da admiração pertencem as seguintes paixões: a *estima* (artigos 54, 149-152), o *desprezo* (artigos 54, 149-151), o *orgulho* (artigos 54, 157, 158), a *humildade* (artigos 54, 155, 159), a *veneração* ou o *respeito* (artigos 55, 162, 164), o *desdém* (artigos 55, 163, 164), a *magnanimidade* (artigos 54, 151), e a *generosidade* (artigos 153, 154, 156, 158, 161, 187, 203).
60. “(...) não sei de outra definição de amor, exceto que é uma paixão que nos leva a unir-nos voluntariamente [*nous fait joindre de volonté*] a algum objeto (...)” (Cf. Carta a Chanut, de 1 de fevereiro de 1647, Descartes 8: 1264). Ver também aqui Heidsieck 10: 421-436 e Matheron 15: 433-445.
61. Cf. *Les passions de l’âme*, art. 79. Segundo o artigo 80, a palavra “vontade”, em relação ao amor (*se joindre de volonté*) e ao ódio (*vouloir être séparés*) se refere ao “consentimento pelo qual nos consideramos desde já unidos com o que amamos” (ou nos consideramos como formando com a coisa amada um todo do qual pensamos ser apenas uma parte) e pelo qual, ao contrário, “nos consideramos como um todo inteiramente separado da coisa pela qual se tem aversão”.
62. Trata-se aqui do amor-paixão e não do amor enquanto “emoção interior da alma”, uma emoção que é excitada na alma apenas pela própria alma. Os objetos do amor podem ser representados à alma pelos sentidos exteriores, ou ainda pelos sentidos interiores e por sua própria razão, mas Descartes nota, no artigo 85, que: “denominamos comumente bem ou mal aquilo que nossos sentidos interiores ou que nossa razão nos levam a julgar conveniente ou contrário à nossa natureza”. Enquanto emoção da alma causada pelo movimento dos espíritos, o amor (o amor que se tem pelas coisas que nos são representadas como boas em relação a nós) é uma *paixão --e depende do corpo--* e se distingue tanto do juízo que leva também a alma a se unir voluntariamente a uma coisa que ela considera boa, como da emoção que só esse juízo excita na alma, uma emoção que tem sua origem *na alma* (*Les passions de l’âme*, art. 79 e art. 147; ver Carta a Chanut de 1 de fevereiro de 1647, Descartes 8: 1257-1261).
63. À família do *amor* pertencem as seguintes paixões: a *afeição* (artigo 83), a *amizade* (artigo 83), a *devoção* (artigo 83), e o *agrado* (artigo 85); o *horror* ou *aversão* é uma espécie de ódio (artigo 85), mas a *indignação* (ver o artigo 65, e os artigos 195-198) e a *cólera* (ver o artigo 65, e os artigos 199-202) também são consideradas por Descartes como espécies de ódio ou de aversão.
64. Cf. *Les passions de l’âme*, art. 87. À família do *desejo* pertencem as seguintes paixões: a *esperança* (artigos 58, 165), o *temor* (artigos 58, 165), o *ciúme* (artigos 58, 167-169), a *segurança* (artigos 58, 166), o *desespero* (artigos 58, 166), a *irresolução* (artigos 59, 170), a *coragem* (artigos 59, 171), a *ousadia* (artigos 59, 171, 173), a *emulação* (artigos 59, 172), a *covardia* (artigos 59, 174, 175), e o *medo* ou *pavor* (artigos 59, 174, 176).

65. Descartes não confunde a paixão primitiva da alegria, que tem sua origem no corpo, com a alegria puramente intelectual (uma emoção interior da alma, “que vem à alma só pela ação da alma, e que podemos dizer que é uma agradável emoção excitada na alma por ela própria, na qual consiste o gozo que ela frui do bem que seu entendimento lhe representa como seu”, artigo 91); haveria também uma tristeza intelectual “que não é a paixão, mas que quase nunca deixa de acompanhá-la” (artigo 92). Todas essas emoções interiores da alma manifestam uma dimensão ativa da afetividade.
66. Cf. Beyssade 1: 282. À família da *alegria* pertencem as seguintes paixões: a satisfação de si mesmo (artigos 63, 190), a aprovação (artigos 64, 192), o reconhecimento (artigos 64, 193), a vaidade (artigos 66, 204), a zombaria (artigos 62, 178-181), o júbilo (artigos 67, 210); e à família da *tristeza* pertencem as seguintes paixões: a inveja (artigos 62, 182-184), a piedade (artigos 62, 185-189), o arrependimento (artigos 63, 191), a vergonha (artigos 66, 205), o tédio (artigos 67, 208), o pesar (artigo 67, 209) e o remorso (artigo 177).
67. Esse sentimento produz na alma primeiramente a tristeza, em seguida o ódio pelo que causou essa dor e, em terceiro lugar, o desejo de se livrar dessa dor (*Les passions de l'âme*, art. 137). O encadeamento dor-tristeza-ódio-desejo corresponderia ao desenvolvimento natural da relação da alma (uma alma naturalmente interessada pelo bem-estar do corpo) ao seu primeiro estado afetivo e ao que ela pode identificar como sua causa.
68. Ao excitar na alma a alegria, esse prazer físico gera em seguida o amor por aquilo que causou o bem e, finalmente, o desejo de adquirir aquilo que pode fazer com que se continue nesta alegria (*Les passions de l'âme*, art. 137).
69. A ordem em que estas cinco paixões se sucedem normalmente na *experiência da vida* “se estabelece entre as noções de *conhecimento e ação*”: do ponto de vista do bem-estar do corpo, “a economia interna” destas cinco paixões “mostra como se passa do conhecimento confuso do mal e do bem” que afetam o corpo “para o impulso à ação que se manifesta como desejo” (Cf. Teixeira 22: 203).
70. O desejo aparece agora como elemento dinâmico pelo qual essas quatro paixões dominam nossos costumes e pode, assim, ser considerado como o elemento dinâmico da vida afetiva (Cf. Teixeira 22: 204).
71. O anúncio, no artigo 145, da generosidade como o primeiro dos “remédios gerais” contra os “desejos vãos” é talvez uma adição de 1649 (Cf. Rodis-Lewis 21: 51).
72. Cf. *Les passions de l'âme*, art. 145. Se a liberdade, para Espinosa “não é mais que uma ilusão que vem do fato de não conhecermos todas as causas dos acontecimentos, para Descartes, o desconhecimento dessas causas gera a crença na fortuna, ao passo que o conhecimento das causas não é incompatível com a liberdade do homem, ao contrário, é uma condição do uso adequado do livre-arbítrio” (Teixeira 22: 206).
73. O “erro mais comum”, era o que dizia o artigo 144, é o de “não distinguir suficientemente as coisas que dependem inteiramente de nós das que não dependem de modo algum de nós”.
74. “Pois, quem quer que haja vivido de tal maneira que sua consciência não possa censurá-lo de nunca ter deixado de fazer todas as coisas que julgou serem as melhores (que é o que chamo aqui seguir a virtude), recebe daí uma satisfação que é tão poderosa para torná-lo feliz, que os mais violentos efeitos das paixões nunca têm poder suficiente para perturbar a tranquilidade de sua alma” (*Les passions de l'âme*, art. 148).
75. Cf. Carta a Cristina da Suécia, de 20 de novembro de 1647, Descartes 8: 1281-1284.
76. Cf. Rodis-Lewis 2: 50-54.
77. O que distingue justamente a generosidade tal como a define Descartes da *megalopsuchia* em Aristóteles (*Ética a Nicômaco* IV, 7 e 8): a *generosidade* [*générosité*] só reconhece como objeto esse seu bom uso de sua própria vontade, a *megalopsychia* admite *bens exteriores* (*Ética a Nicômaco* IV, 1123 b 17 e 20). Cf. Marion 13: 66, e 68; ver também Ricoeur 19: 363.
78. “(...) a apreciação que fazemos do nosso próprio valor, mesmo esclarecida pela mais alta sabedoria e amparada pela maior força de nossa vontade, não escapa ao âmbito das idéias confusas e ao plano da união da alma e do corpo. (...). As afirmações de Descartes a respeito da generosidade são apresentadas a título de *opinião*. (...) por que teria Descartes empregado a palavra “opinião” quando se trata da

generosidade que é fundada na *sagesse* e que é uma opinião *justa*? (...). A idéia, pois, do valor da vontade e da liberdade não pode deixar de ser clara e distinta para o filósofo que está de posse da *sagesse*. Contudo aplicada à apreciação de nosso valor pessoal ela não é mais uma simples idéia, é uma paixão, um sentimento, acompanhado daqueles movimentos dos espíritos animais que, de sua natureza, não podem produzir estados de consciência absolutamente livres de obscuridade e confusão. A generosidade é o *sentimento justo ou legítimo* de nosso valor; mas Descartes não vai a ponto de isolar o conhecimento claro e distinto da vontade e do livre-arbítrio em nós, separando-o do sentimento ou paixão que acompanham esse conhecimento quando o referimos ao nosso próprio valor” (Teixeira 22: 217).

79. Ou seja, “um estado de consciência que se refere ao *conhecimento* do que há em nós de mais elevado e mais digno da nossa humanidade, *ligado* (...) a determinados movimentos dos espíritos animais que podem contrabalançar e equilibrar os movimentos que tendem ao excesso nas outras paixões” (Teixeira 22: 223). Para J.-L. Marion, esta paixão poderia ser considerada como “a última formulação do *cogito, ergo sum*, ou melhor, a única rigorosa, portanto a mais indubitável” (Marion 13: 72).
80. A palavra “virtude” é empregada no plural, neste artigo, no sentido de “hábitos da alma que a dispõem a certos pensamentos, de maneira que eles, os hábitos, são diferentes desses pensamentos, mas podem produzi-los, e reciprocamente ser produzidos por eles” e não no sentido em que Descartes a define em geral como “a firme e constante resolução de bem pensar e de bem agir de acordo com os melhores juízos possíveis”. Falando das *virtudes* como “hábitos” do pensamento, Descartes “está fazendo uma aplicação” da sua definição de virtude [“uma firme e constante resolução de executar tudo quanto a razão aconselha e a firmeza dessa resolução”] (Cf. Teixeira 22: 234).
81. Cf. Grimaldi 9: 145-177.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BEYSSADE, J-M. “La classification cartésienne des passions”, *Revue Internationale de Philosophie*, N° 146 (1983), fasc. 3, pp. 278-287.
2. CANGUILHEM, G. *La formation du concept de réflexe aux XVIIè et XVIIIè siècles*, Paris, PUF, 1955 (Capítulo II – “La théorie cartésienne du mouvement involontaire”, pp. 27-56).
3. DESCARTES, R. *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique, Les Météores et la Géométrie qui sont des essais de cette MÉTHODE* (Leyde, 1637). Trad. bras. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior: *Discurso do Método para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*, Col. “Os Pensadores”, São Paulo, Abril Cultural, 1979 (terceira parte, pp. 41-46).
4. _____. *Principia philosophiae* [obra escrita em latim, língua dos professores, e publicada, em 1644, em Amsterdam ao mesmo tempo que os *Specimina philosophiae*, a tradução latina do *Discours de la méthode*, da *Dioptrique* e dos *Météores*, realizada por Étienne de Courcelles e revista por Descartes]. Trad. fr. de Picot revista e corrigida por Descartes: *Principes de la philosophie*, Paris, 1647 (Descartes 8: 551-690).
5. _____. *Meditationes de prima philosophia*. Paris, 1641 e Amsterdam, 1642 [para a primeira edição francesa, que foi publicada em 1647, Descartes adotou a tradução do

- duque de Luynes para as *Méditations métaphysiques* (Descartes 8: 257-344) e a tradução de Clerselier para as *Objections e Réponses* (Descartes 8: 335-547)].
6. _____. *Les passions de l'âme* (1649) --tratado escrito em francês e publicado, em 1649, em Amsterdam e Paris--, in Descartes 8: 695-802.
 7. _____. *Traité de l'Homme* [escrito em francês em 1632 e publicado pela primeira vez, em Paris, após a morte de seu autor, em sua versão original, por Clerselier, em 1664; a tradução latina desta obra foi publicada em 1662, em Leyde], Descartes 8: 807-873.
 8. _____. *Oeuvres et Lettres* [Textos apresentados por André Bridoux], Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1992 [1953].
9. GRIMALDI, N. *Six Études sur la Volonté et la Liberté chez Descartes*, Paris, Vrin, 1988.
 10. HEIDSIECK, F. “L'amour selon Descartes d'après la lettre à Chanut du 1er février 1647 (Commentaire)”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. CLXII (1972), pp. 421-436.
 11. LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo, Loyola, 1992.
 12. LEFEBRE, M. H. “De la morale provisoire à la générosité”, *Cahiers de Royaumont*, N° II (1957), pp. 237-272.
 13. MARION, J.-L. “Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry”, *Études Philosophiques*, 1988 (janeiro-março), pp. 51-72.
 14. MARQUES, J. *Descartes e sua concepção do homem*. Com uma tradução do *Tratado do Homem*. São Paulo, Loyola, 1993.
 15. MATHERON, A. “Amour, digestion et puissance selon Descartes”, *Revue Philosophique*, n° 4 (1988), pp. 433-445.
 16. MEYER, M. *Le philosophe et les passions*. Esquisse d'une histoire de la nature humaine, Paris, Livre de Poche, 1991.
 17. MONNOYER, J.-M. “La Pathétique cartésienne”, in Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 11-152.
 18. POPPER, K. R. e ECCLES, J. *The Self and its Brain: An argument for interactionism*. N. Y., Springer International, 1977 (Parte I, Capítulo 3, seção 48).
 19. RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire* [1950]. Paris, Aubier, 1988.
 20. RODIS-LEWIS, G. “Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes”, *Cahiers de Royaumont*, N° II (1957), pp. 208-236.
 21. _____. “Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité” (*Les Études Philosophiques* I, 1987, pp. 43-54).

22. TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes* (1955), São Paulo, Brasiliense, 1990 (2^a ed.).
23. TIMMERMANS, B. “Descartes et Spinoza: de l'admiration au désir”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 48, N° 189 (1994), pp. 327-339.

Bibliografia mais recente :

KAMBOUCHNER, D. *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes : I Analytique; II Canonique*. Paris, Albin Michel, 1995.

Endereço do autor:
Caixa Postal 1526
30161-970 Belo Horizonte - Minas Gerais.