

**Descartes e e a correspondência com
Elisabeth: os antecedentes do Tratado
das paixões**

Paula Bettani M. de Jesus*
Doutoranda em Filosofia -USP

Resumo: Quando a proposta é tratar do problema das paixões e da questão moral no pensamento cartesiano, não restam dúvidas quanto a importância do seu *Tratado das paixões*, por excelência um tratado de moral. No entanto, havemos de reconhecer que, para tais discussões, tão importante quanto o *Tratado*, são seus antecedentes, sobretudo a correspondência mantida com a Princesa Elisabeth entre 1643 e 1649. Acompanhando essa correspondência torna-se manifesto que ela é responsável direta pela elaboração do *Tratado*. Consideramos que, a partir dos assuntos que abordam, as cartas compreendidas nessa correspondência podem ser divididas em grupos, de maneira que as mais importantes para o *Tratado*, conforme julgamos, estão compreendidas nos grupos de cartas que tratam de assuntos médicos e morais, como apresentamos nesse artigo.

Palavras chave: Paixões, moral, correspondência, Descartes.

**Descartes and correspondence with
Elisabeth: the background the Treaty
of passions**

Abstract: When the proposal is to address the problem of passions and moral issue in Cartesian thought, there is no doubt the importance of his *Treatise of the passions*, by a treaty of moral excellence. However, we will recognize that for such discussions, as important as the Treaty is its antecedents, especially the correspondence with Princess Elisabeth between 1643 and 1649. Following this correspondence becomes clear that she is directly responsible for preparing the Treaty. We believe that from the affairs that address, the letters included in this correspondence can be divided into groups, so that the most important for the Treaty, as we believe, are included in the groups of letters that address medical and moral issues, we present this article.

Keywords: Passions, moral, correspondence, Descartes.

* email: paulabettani@yahoo.com.br

No decorrer de suas obras Descartes apresenta o projeto de um saber perfeito, que abarque o conhecimento claro e distinto de todas as coisas e que, por sua vez, contemple todas as ciências. Seguindo esse objetivo, a fim de determinar até que ponto a ciência se sua época colabora ou prejudica na execução de seu projeto, examina na Carta Prefácio aos *Princípios da filosofia* os graus de sabedoria aos quais a ciência chegou. Dessa maneira, enumera quatro graus dos quais:

O primeiro contém apenas noções que são tão claras por si mesmas que podemos adquiri-las sem meditação. O segundo compreende tudo o que a experiência dos sentidos dá a conhecer. O terceiro o que a conversa com outros homens nos ensina. Ao que se pode acrescentar, em quarto, a leitura não de todos os livros, mas daqueles que foram escritos por pessoas capazes de nos dar boas instruções, pois é uma espécie de conversa que temos com seus autores. (DESCARTES, 2003: 8-9)

Dados esses quatro graus, o grande objetivo da tradição filosófica, desde Platão e Aristóteles foi alcançar o quinto grau, posto que, sendo o mais perfeito de todos, seria aquele que encaminharia o homem à

sabedoria. Entretanto Descartes alega que até então foi impossível alcançá-lo devido a falta de um conhecimento claro e distinto das causas, e verdadeiros princípios das coisas e, conforme sabemos, não se pode chegar à sabedoria se os fundamentos para tal não são verdadeiros¹. Com isso temos o ponto de partida para o projeto do saber cartesiano. Guiado pela finalidade de alcançar ao quinto grau da sabedoria, Descartes constrói e expõe no decorrer de suas obras, tanto o método quanto os fundamentos que julga serem necessários e verdadeiros para este fim. Destacamos três obras fundamentais nesse projeto: o *Discurso do método*, porque apresenta o problema e dá todo o amparo e fundamentação metodológica, as *Meditações* porque introduzem os elementos da metafísica mostrando o quanto são importantes para a validação da ciência e, os *Princípios da filosofia*, por apresentar os elementos da física. É de notar que nessa enumeração não mencionamos o *Tratado das paixões*, o que acontece por um motivo específico, julgamos que ele não expõe os fundamentos deste projeto, mas de alguma maneira sua conclusão.

Na Carta Prefácio aos *Princípios*, Descartes recorre a uma metáfora para esquematizar as ideias concernentes a seu projeto de saber. Constrói o que denomina como árvore da sabedoria e atribui a cada uma de suas partes um dos elementos constitutivos da verdadeira filosofia. Interessante frisar que esses elementos podem ser facilmente associados ao conteúdo das obras mencionadas

¹ DESCARTES, 2003: 13-14. Entende-se, portanto a cadeia de razões das *Meditações*, o papel da dúvida e por que elas começam chamando a atenção para os prejuízos adquiridos desde a infância, mesmo no Colégio de La Flèche. Logo no primeiro parágrafo da Primeira Meditação Descartes afirma que: “há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências.” DESCARTES, 1983: 85. Grifos nossos.



no parágrafo anterior, o que significa que a alusão a essa árvore não é senão, a própria menção a seu sistema filosófico. O elemento que dá sustentação a esse projeto são suas raízes, isto é, a metafísica, na sequência o tronco é representado pela física e os galhos por fim são as demais ciências, dentre as quais a medicina, a mecânica e a moral são as principais.

O elemento de destaque nesse projeto e que é fundamental para o que nos propomos apresentar – mostrar os pontos da Correspondência com Elisabeth que antecipam as discussões do *Tratado das paixões* – é justamente um dos galhos dessa árvore, a saber, o último galho, a moral. No decorrer do *Discurso*, especialmente na terceira parte, Descartes afirma, defende e sustenta que para se chegar a *sagesse*² é necessário destruir todo o edifício do saber, entretanto destruí-lo com a finalidade de que posteriormente seja reerguido sobre fundamentos mais claros e sólidos. Todavia enquanto essa “reforma”

acontece o homem precisa estar amparado a fim de que, não ficando irresoluto em suas ações, possa guiar sua vida prática. É neste contexto e, para cumprir esse objetivo que é elaborada a moral provisória. Um código de conduta, um *code provisoire* constituído de quatro máximas a partir das quais, se observadas permitiriam ao homem viver enquanto o edifício do saber estivesse sendo reconstruído³.

Se no *Discurso* a moral aparece como provisória, nos *Princípios*, parece adquirir uma denominação e abordagem mais elaborada e desenvolvida. Ela é denominada como a mais alta e perfeita moral, o “último grau da sabedoria” que pressupondo o conhecimento de todas as demais ciências é concebida como a mais elevada⁴. A apresentação dessas duas referências, isto é, da moral provisória no *Discurso* e, de uma moral perfeita nos *Princípios*, gera algumas controvérsias entre os intérpretes da filosofia cartesiana. A esse respeito destacamos duas posições: de um lado

² Tal como entendida, a *sagesse* não é senão a união da ciência com a virtude. E sendo assim pressupõe ou, busca o conhecimento claro de todas as coisas, inclusive da conduta humana. Na Carta Prefácio aos *Princípios* Descartes afirma que duas coisas são necessárias a *sagesse*, o entendimento e a vontade. O entendimento para conhecer o que é bom e a vontade para se dispor a segui-lo.

³ Tais são elas: “1ª) obedecer as leis e aos costumes de meu país, retendo constantemente a religião em que Deus me deu a graça de ser instruído desde a infância, e governando-me em tudo o mais, segundo as opiniões mais moderadas e as mais distanciadas do excesso, que fossem comumente acolhidas em prática pelos mais sensatos daqueles com os quais teria que viver. 2ª) Ser o mais firme e resolutivo possível em minhas ações e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu me tivesse decidido a tanto. 3ª) Procurar sempre antes vencer a mim próprio do que à fortuna, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo; e em geral, a de acostumar-me a crer que nada há que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos, e por fim a quarta, que muitas vezes não é admitida como uma máxima, 4ª) Deliberei passar em revista as diversas ocupações que os homens exercem nesta vida, para procurar escolher a melhor; e, sem que pretenda dizer nada sobre as dos outros, pensei que o melhor a fazer seria continuar naquela mesma em que me achava, isto é, empregar toda a minha vida em cultivar minha razão, e adiantar-me, o mais que pudesse no conhecimento da verdade, segundo o método que prescrevera. DESCARTES, 1983b: 41- 43.

⁴ A justificação da perfeição da moral pode vir ainda, na continuação da descrição da árvore do saber, Descartes afirma: “como não é da raiz nem do tronco das árvores que se colhe os frutos, mas apenas das extremidades dos ramos, a principal utilidade da Filosofia depende daquelas suas partes que são apresentadas em último lugar, *neste caso, sobretudo da moral*”. DESCARTES, 2007: 22. Acréscimo em itálico nosso.

temos aqueles que assim como Martial Gueroult defendem que Descartes trata de duas morais distintas: uma provisória e outra definitiva, e por assim dizer substituta da provisória⁵. Do outro lado temos a posição assumida por Lívio Teixeira, de que só há a moral provisória no pensamento cartesiano e esta é permanente. Alguns questionamentos podem guiar o esclarecimento dessa controvérsia: há mais de uma moral no projeto cartesiano de *sagesse*? A moral provisória é passageira? Descartes pensa em níveis de moral e de perfeição desta?

Gueroult destaca em primeiro lugar a moral provisória do *Discurso*. Estando a ciência em suspensão até que seja avaliada e reconstruída, faz-se necessária a criação de algum artifício, que nesse período sirva como guia da vida prática do homem e regule seus costumes, a fim de que não fique irresoluto em suas ações e possa bem viver. Esse artifício é a moral provisória com suas máximas. Gueroult entende o uso da expressão *par provision* como

indicativo de que Descartes está tratando de uma moral temporária e substituível, isto é, que suas máximas são pensadas para serem seguidas, apenas enquanto não se encontra algo mais eficiente e perfeito. E este algo mais eficiente e perfeito ao qual se refere é o segundo tipo de moral, a moral definitiva ou científica, a qual Descartes chega com a elaboração do *Tratado das paixões*⁶. Tal interpretação pode ter sido favorecida por dois motivos: primeiro pelo uso da expressão “*par provision*”, segundo pela própria Carta Prefácio aos *Princípios*, na qual Descartes afirma, a respeito da moral provisória, que ela é uma moral imperfeita que pode ser seguida *par provision* “enquanto não sabemos ainda a *melhor*”⁷. Podemos ainda denominá-la moral científica primeiro pela proposta cartesiana de tratar das paixões *en physicien*, ou seja, “*au seul point de vue du savant, c’est-a-dire selon une méthode rationnelle*” (GUEROULT, 1968: 253), e segundo porque com isso busca um conhecimento claro e distinto inclusive das paixões que são por natureza obscuras e confusas.

⁵ Gueroult faz também referência a um terceiro tipo de moral, a moral exata, entretanto afirma que esta nunca foi realizada e sequer o poderia. Motivo pelo qual dá destaque apenas aos dois tipos mencionados, a provisória e a definitiva. Ele afirma que o último galho da árvore do saber, a moral perfeita a qual Descartes se refere, seria de caráter matemático-dedutivo, implicando em si o conhecimento claro e distinto das ciências que a antecedem, mas não apenas no conhecimento como, inclusive, no uso prático dessas ciências. No entanto, a impossibilidade de realização dessa moral se dá justamente por que o que constitui o universo moral não é nada de certo, constante ou facilmente enquadrado, isto é, não é um campo que se sujeita ao tratamento conferido pelas ciências exatas, ao contrário disso! A moral só pode ser pensada e constituída no terreno da união substancial, das relações humanas e de suas paixões, portanto em um terreno que é inconstante, incerto, variável, vulnerável e confuso. Levando isso em consideração pode-se afirmar que é impossível que uma ciência exata atue como regra geral da conduta de vida de todos, logo a moral exata não passa de um ideal. Cf. GUEROULT, 1968: 242-243, 252.

⁶ Gilson compartilha da mesma ideia de Gueroult no que condiz a interpretação da *morale par provision* como temporária e antecedente de uma moral definitiva. Entretanto diverge dele quanto à afirmação de que esta é alcançada na elaboração do *Tratado das paixões*. Nas notas à edição francesa do *Discurso*, Gilson afirma que a moral definitiva não é de fato alcançada e não está completa uma vez que seria o coroamento de um sistema que, no entanto se mostra inacabado. Cf. Nota de rodapé nº. 2. In: DESCARTES, 1970: 76.

⁷ Chamamos a atenção para a expressão “nada de melhor” porque mais a frente, na abordagem de Lívio Teixeira há considerações importantes a seu respeito e que influenciam muito na interpretação da maneira pela qual Descartes pensa a moral. DESCARTES, 2003: 22. Grifos nossos.



Lívio Teixeira objeta diretamente contra essas ideias defendidas por Gueroult. No livro *Ensaio sobre a moral de Descartes* mostra a impossibilidade de constituição de uma moral definitiva e científica no pensamento cartesiano e defende a presença de uma moral racional. A fim de contrapor suas ideias às de Gueroult, apresentamos seus argumentos no que se segue.

Não há uma moral científica! Afirmar uma moral científica é pressupor que todos os problemas e questões morais são passíveis não apenas de conhecimento, mas, sobretudo de soluções claras e exatas, entretanto se estamos tratando de problemas morais, a impossibilidade dessa ideia é evidente. A conduta humana, suas paixões e tantas outras questões que envolvem a moral são noções, por natureza, confusas e obscuras, o que implica que qualquer conhecimento que delas tenhamos só pode ser aproximado ou verossímilante, nunca absolutamente certo, claro ou exato como quer o método científico.

A fim de reforçar a impossibilidade da moral científica é interessante a contraposição feita por Teixeira entre as noções de *melhor* e *absolutamente certo*. No domínio científico não apenas podemos fazer referência a um conhecimento que seja *absolutamente certo* como, através do método científico podemos chegar a ele. Entretanto, em se tratando do campo moral, como é o caso, qualquer conhecimento que dele tenhamos só pode ser aproximado, isto é, o *melhor possível*. Tanto assim que nos *Princípios*, ao

fazer referência à moral provisória, Descartes não menciona que ela deve ser substituída por um conhecimento absolutamente certo, mas sim que ela deve ser seguida até que se encontre uma moral *melhor*⁸. Também na terceira parte do *Discurso* Descartes faz menção ao *melhor possível* afirmando que “basta bem julgar, para bem proceder, e julgar o *melhor possível*, para proceder também da *melhor* maneira” (DESCARTES, 1983b: 44. Grifos nossos). Dessas afirmações Teixeira conclui que a moral cartesiana está mais passível de ser associada à noção de virtude que de ciência. Se bem lembrarmos, o pressuposto fundamental da virtude é o de julgar melhor, para agir também da melhor maneira. Essa questão fora discutida com Elisabeth nas Cartas de 04 e 16 de agosto de 1645, nas quais estabeleceu-se uma estreita ligação entre virtude, entendimento e vontade, afirmando-se, que não basta julgar ou conhecer o melhor, sendo preciso também segui-lo (disposição da vontade), e colocá-lo em prática (força da virtude).

A segunda objeção de Teixeira é feita contra a noção de moral definitiva. Os motivos que levam a essa objeção são basicamente os mesmos que levam à negação da moral científica. Teixeira afirma que o que se convencionou entender por moral definitiva é basicamente uma moral que tem seus fundamentos na ciência, e que por isso possui princípios verdadeiros a partir dos quais a conduta humana deve ser guiada, nesse sentido ela é entendida como uma norma geral e infalível da conduta⁹. Entretanto, pensá-la dessa

⁸ A referência a essa ideia é feita na Carta prefácio aos *Princípios* em que Descartes afirma: “[...] a primeira parte desses ensaios foi um *Discurso concernente ao Método para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências* em que expus sumariamente as principais regras da Lógica e de uma Moral imperfeita que podemos seguir provisoriamente enquanto não sabemos ainda a melhor”. DESCARTES, 2003: 22.

⁹ Cf. TEIXEIRA, 1990: 110.

maneira é o grande empecilho para afirmar sua possibilidade de constituição, pois, conforme dito anteriormente o campo de atuação da moral é confuso, é o domínio das paixões humanas, logo é um campo do qual não se pode ter ideias claras e distintas, do que se segue que não é passível de se submeter a normas exatas e infalíveis.

Em oposição às ideias de moral científica e definitiva, Lívio Teixeira afirma que é mais adequado ao pensamento cartesiano pensar em uma moral racional, haja vista que Descartes “entende que a conduta sempre 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 das ideias confusas que é a união da alma e do corpo” (TEIXEIRA, 1990: 116. Grifos nossos). Isto é, a moral cartesiana é racional porque é a razão que orienta todo o seu método, quer quando trata das ideias claras e distintas, quer principalmente quando se refere às ideias confusas e obscuras da união substancial – já que da união só podemos ter um conhecimento confuso e obscuro. Diferentemente dos dois tipos de moral defendidos por Gueroult, a moral racional não é impedida de se realizar pela união substancial e suas implicações, ao contrário disso! Se a moral só se realiza na e pela união, é necessário um meio que lide com suas ideias, não as tornando absolutamente claras e distintas, visto ser impossível, mas tornando-as cada vez melhores e mais aproximadas, esse meio só pode ser a razão. A partir de tais considerações assumimos com Lívio Teixeira que só há uma moral no pensamento cartesiano, essa é provisória, permanente e racional.

As observações a respeito da moral são importantes, porque é a partir delas que se faz possível adentrar na discussão cartesiana a respeito das paixões. O grande

e principal objetivo de Descartes no *Tratado das paixões* está em mostrar e esclarecer a relação entre alma e corpo, uma vez que mesmo sendo substâncias realmente distintas e independentes estão unidas e podem agir uma sobre a outra dando origem às paixões. Como sabemos as discussões morais, não são discussões relativas ao corpo ou à alma separadamente, mas necessariamente a união corpo/alma e suas implicações. Uma abordagem está imiscuída na outra, de maneira que não há como tratar da união e das paixões sem fazer referência à moral, bem como não há como tratar de assuntos morais sem se remeter às paixões. Pois o ponto central das discussões morais desde os tempos antigos está justamente em saber o que fazer com as paixões, ou seja, é a relação entre o *páthos* e o *ethos*. Tudo isso, em linhas gerais quer dizer apenas uma coisa: o *Tratado das paixões* se consolida também como um tratado de moral, o escrito cartesiano mais elaborado sobre este assunto.

No entanto, antes da elaboração desse tratado temos como um importante precedente a correspondência mantida entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boêmia no período de 1643-1649. Ao todo podemos contabilizar 59 cartas, as quais tendo começado com o objetivo de esclarecer dúvidas suscitadas pela leitura das *Meditações*, tratam dos mais diversos tipos de assuntos, que vão desde problemas geométricos, a questões de moral, medicina e política. Algumas dessas cartas, no entanto, têm uma importância particular para a posterior constituição do *Tratado* e a discussão do tema das paixões, a saber, aquelas que discorrem sobre questões médicas e morais. Neste sentido, um estudo dessa correspondência permite delinear como a questão das paixões e, portanto, da moral cartesiana, começou a ser desenvolvida pelo pensador francês até



culminar no *Tratado das paixões*. Levando isso em consideração, julgamos que tais cartas podem ser agrupadas, ou divididas em três momentos importantes, os quais apresentamos no que se segue.

Primeiro Momento - Carta de 16 de maio de 1643 à Carta de 01 de julho de 1643 – Problema da união substancial:

Algumas passagens do *Tratado do homem*, mas, sobretudo as *Meditações* levaram a Princesa Elisabeth, em 1643 a se corresponder com Descartes a fim de conseguir respostas para uma pergunta a qual constantemente sua filosofia se submete: como é possível que a alma, tal como concebida, substância inextensa e imaterial, possa determinar as ações do corpo, substância que, sendo extensa e material lhe é totalmente distinta? O que está em questão é um dos maiores problemas da filosofia cartesiana, a união substancial. Se não é fácil a Descartes encontrar uma resposta para tal pergunta, menos ainda é fazer com que ela seja admitida, haja vista que envolve o entendimento e a relação de duas noções bastante distintas, pra não dizer totalmente.

Para questionar e colocar em suspeição a união substancial, e a capacidade que a alma tem de mover o corpo, o ponto de partida de Elisabeth é um pressuposto de ordem física. Tal pressuposto afirma que *“toute détermination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, à manière dont elle est poussée par celle qui la meut, ou bien de la qualification et figure de la superficie de cette dernière”* (Elisabeth, “Carta a Descartes, 16/05/1643” in: DESCARTES, 1989: 65). Em linhas gerais isso significa que duas coisas são necessárias para que uma coisa seja posta em movimento por outra: extensão e choque. O que nos coloca

diante de um problema, pois ambas as noções, em nada são compatíveis com a alma, dessa maneira como ela pode determinar os movimentos do corpo? Para responder essa questão é preciso que Descartes responda também como corpo e alma estão unidos. Para tanto é necessário partir da fonte do problema, as *Meditações*, até porque o *Tratado* somente será redigido alguns anos depois e, em certa medida a partir dessas discussões.

Em tom bastante pessoal Descartes diz a Elisabeth, na Carta de 21 de maio de 1643, que as dificuldades encontradas para entender suas *Meditações*, sobretudo os pontos mencionados, se devem a dois motivos principais. O primeiro desses motivos diz respeito às prioridades que estabeleceu em sua exposição. O Segundo está na confusão e falta de conhecimento das noções primitivas em que se baseiam todo o conhecimento, a saber, as noções do corpo, da alma, e da união corpo/alma. Para a compreensão da natureza da alma afirma que são necessárias duas considerações. A de que ela pensa, isto é, é uma *res cogitans*, o que foi amplamente discutido nas *Meditações*. E a consideração de que ela está unida ao corpo e, portanto, pode agir e padecer com ele¹⁰. Acontece, no entanto, que este segundo ponto não teve uma abordagem tão pormenorizada quanto o primeiro. Para sermos mais exatos, as discussões em torno da união substancial aparecem, de fato, na Sexta Meditação, em cerca de oito parágrafos, dos quais o mais elucidativo é o 24º. A desproporção na abordagem desses temas, ao que tudo indica é intencional, servindo para contribuir, ou ao menos não dificultar o cumprimento de um dos principais objetivos traçados pelas *Meditações*, qual seja: demonstrar a real distinção entre alma

¹⁰ Cf. Descartes, “Carta a Elisabeth, 21/05/1643” in: DESCARTES, 1989: 67.

e corpo¹¹. Assim Descartes assevera que, “seulement étudié à faire bien entendre la première – ela pensa –, à cause que mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l’âme et le corps; à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l’autre – está unida ao corpo – y aurait été nuisible” (Descartes, “Carta a Elisabeth, 21/05/1643” in: DESCARTES, 1989: 68). Com isso: 1) Descartes se justifica e, ao mesmo tempo justifica os pontos que permanecem obscuros nas *Meditações*, e 2) mostra quão difícil e problemático é conceber ao mesmo tempo a real distinção e estreita união entre duas coisas¹².

Além da prioridade dada às questões que permitiriam distinguir alma e corpo, o segundo motivo que dificulta a compreensão de certos aspectos das *Meditações*, sobretudo aqueles que dizem respeito a união, está como dissemos, no desconhecimento das noções primitivas nas quais se baseiam todo o nosso conhecimento – noções do corpo, da alma e da união corpo/alma. Ao fazer essa afirmação, Descartes tira uma parcela de “culpa”, e falta de clareza das *Meditações* e a coloca no leitor. Que exatamente por não ter conhecimento dessas noções, se torna incapaz de distingui-las, incorrendo, portanto em uma série de confusões, como quando pretende explicar uma coisa através de uma noção que não a pertence, tal é o caso de Elisabeth. Pela carta de 21 de maio de 1643, vimos que ela parte de uma noção de ordem física – uma noção, portanto do corpo –, que explica como um corpo move e é movido por outro, e a partir dela pretende compreender como a alma move o corpo, o que somente se explica pelas

noções da união substancial.

Nas *Regras para a direção do espírito*, mais propriamente na Regra XII, Descartes defende que do ponto de vista do conhecimento, algumas considerações precisam ser feitas, uma que diz respeito ao sujeito que conhece, e a outra aos objetos a serem conhecidos. Com respeito ao sujeito cognoscente enumera quatro faculdades, instrumentos ou modos de conhecimento, são eles, como mostra a Regra VIII: o entendimento, a imaginação, os sentidos e a memória. Posteriormente esses instrumentos reaparecem nas *Meditações* e nas Cartas à Elisabeth, relacionados ao que denomina como as noções primitivas do conhecimento. Sendo assim, é justamente porque todo conhecimento depende dessas noções, que chama a atenção para a necessidade de distinguir uma da outra, na mesma medida em que se distingue o tipo de conhecimento do qual cada uma deriva. Distinguindo-as, uma série de confusões, como as que giram em torno da união substancial, podem ser evitadas¹³. No esquema que se segue apresentamos essas noções e aquilo que diz respeito a cada uma delas:

Noções da alma (pensamento)

Percepções do entendimento
Inclinações da vontade

Noções do corpo (extensão)

Figura
Movimento

¹¹ É o que fica claro já pelo título da obra: “*Meditações concernentes à filosofia primeira nas quais a existência de Deus e a distinção entre a alma e o corpo são demonstradas*”

¹² Este é um dos pontos aos quais Descartes se dedica na Sexta Meditação, mostrar que corpo e alma são realmente distintos, isto é, podem ser concebidos clara e distintamente um sem o outro, mas na mesma medida mostrar que, embora sejam distintos e independentes estão conjugados e estreitamente unidos. Cf. Meditação VI, §§ 17 e 24.

¹³ Cf. Descartes, “Carta a Elisabeth, 21/05/1643” in: DESCARTES, 1989: 68.



Noções corpo/alma (união)

Alma mover o corpo

Corpo agir sobre a alma causando paixões

Apresentadas essas noções podemos afirmar que: as noções da alma são conhecidas pelo só entendimento, e as do corpo pelo entendimento auxiliado pela imaginação, o que é possível acompanhar, sobretudo pelas Meditações 2ª, 4ª e 5ª. As noções da união, por sua vez, por alguns poucos parágrafos da Sexta Meditação, notamos que somente são concebidas por meio dos sentidos, isto é, da experiência ordinária, cotidiana, ou o que é o mesmo, por meio da vida prática. Por isso, afirma Descartes:

Ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme [...] c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstainant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps. (Descartes, "Carta a Elisabeth, 28/06/1643" in: DESCARTES, 1989: 74)

Nesse primeiro momento, portanto, Descartes mostra que não há outra coisa, ou melhor, nenhuma outra noção que renda um conhecimento tão evidente de que estamos unidos a um corpo, do que a experiência corrente que temos dele, por meio de percepções como as de dor, sede,

fome, frio etc¹⁴. Percepções que mostram não apenas que corpo e alma estão estreitamente unidos, como também que a alma pode mover o corpo, e o corpo, por sua vez, agir sobre a alma causando suas paixões. Suas demonstrações, no entanto, de longe resolvem os problemas colocados pela noção de união substancial.

Segundo momento - Carta de julho de 1644 à Carta de junho de 1645 – Problema da doença da Princesa, como curar?

Dois anos é o tempo transcorrido entre a última carta referente à união substancial e a primeira desse grupo de cartas, ao qual agora nos ateremos. Nesse tempo, entretanto, apenas três cartas (referentes a problemas de física) são trocadas, depois disso a correspondência fica suspensa por oito meses, até ser retomada por Descartes, após obter notícias do estado de saúde de Elisabeth. Com essas cartas, temos um ponto certo a partir do qual discutir a ciência das paixões no pensamento cartesiano. A partir delas surgem uma série de questões importantes para a futura elaboração do *Tratado das paixões*. Posto isso, levantamos a seguinte questão: qual é precisamente a relação entre o estado de saúde de Elisabeth e o tema das paixões? É o que haveremos de esclarecer.

As cartas por ela escritas, não raras vezes a apresenta como uma figura de saúde frágil, vulnerável, melancólica, constantemente

¹⁴ “A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede etc., que não somente estou alojado em meu corpo como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois se não fosse assim [...] quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isso mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo”. DESCARTES. 1983: 136. Cf. Também Descartes, “Carta a Elisabeth, 28/06/1643” in: DESCARTES, 1989.

acometida pelos mais diversos tipos de infortúnios:

Sachez donc que j'ai le corps imbu d'une grande partie des faiblesses de mon sexe, qu'il se ressent très facilement des afflictions de l'âme, et n'a point la force de se remettre avec elle. [...] Si ma vie vous était entièrement connue, vous trouveriez plus étrange qu'un esprit sensible, como le mien, s'est conserve si longtemps [...] dans un corps si faible. (Elisabeth, "Carta a Descartes, 24/05/1645" in: DESCARTES, 1989: 98)

Vos lettres me servent toujours d'antidote contre la mélancolie [...] détournant mon esprit des objets désagréables qui lui surviennent tous les jours, pour lui faire contempler le bonheur que je possède dans l'amitié d'une personne de votre mérite, au conseil duquel je puis commettre la conduite de ma vie. (Elisabeth, "Carta a Descartes, 22/06/1645" in: DESCARTES, 1989: 104)

Diante de declarações como essas, Descartes assume uma postura que vai além da inicial, isto é, de um interlocutor com o qual Elisabeth se corresponde a fim de discutir filosofia. A partir da carta de julho de 1644 – na qual é feita a primeira menção a seu estado de saúde –, Descartes assume também a postura de médico, e como tal seu objetivo é descobrir as origens da doença da Princesa a fim de curá-la. A partir do diagnóstico segundo o qual *“la cause plus ordinaire de la fièvre lente est a*

*tristesse”*¹⁵ (Descartes, “Carta a Elisabeth, 18/05/1645” in: DESCARTES, 1989: 95), isto é, uma paixão da alma, estabelece: a causa do mal-estar de Elisabeth, os remédios e o método de cura.

Uma das afirmações que perpassa como fio condutor da discussão entre Descartes e a Princesa Palatina é a de que, por força da virtude e apesar da fortuna, é preciso buscar meios através dos quais contentar a alma, isto é, torná-la feliz. Com isso o contentamento assume a função de remédio da alma, e atuando contra a tristeza, torna-se um dos principais meios para conseguir livrar a alma e, por conseguinte, o corpo de suas indisposições. Embora em vários momentos Descartes se proponha crítico e distante do estoicismo, ao recorrer a essa noção de contentamento, ele não faz outra coisa que não assumir uma postura estoica e trazer de volta a cena a tradicional questão acerca do que depende e do que não depende de nós. A qual fora abordada pelos estoicos e que é apropriada nas discussões cartesianas, especificamente no *Discurso do método*, nas cartas com Elisabeth e no *Tratado das paixões*. A relação estabelecida por Descartes entre o contentamento, e o que depende, ou não depende de nós, não é gratuita. É ela que permite distinguir entre *“les plus grandes âmes et celles qui sont basses et vulgaires”* (Descartes, “Carta a Elisabeth, 18/05/1645” in: DESCARTES, 1989: 96). As almas ditas vulgares, são assim denominadas por que são servas de suas paixões, isto é, são de tal maneira determinadas por causas exteriores,

¹⁵ A causa da febre é a tristeza, mas por que ou, qual é a causa da tristeza? Passagens como: *“les intérêts de ma maison, que je ne dois négliger, des entretiens et complaisances, que je ne peux éviter”* (Elisabeth, “Carta a Descartes, 2/06/1643” in: DESCARTES, 1989: 71), *“l’opiniâtreté de la fortune à persécuter votre maison”* (Descartes, “Carta a Elisabeth, 18/05/1645”, in: DESCARTES, 1989: 96), e mesmo passagens posteriores a esse diagnóstico, tais como a referência à conversão do seu irmão Eduardo ao cristianismo ou ao assassinato cometido pelo Príncipe Philippe (Descartes, “Cartas a Elisabeth, 30/11/1645 e julho de 1646” in: DESCARTES, 1989: 154, 173) indicam que a tristeza de Elisabeth estava constantemente referida a acontecimentos e ocupações com sua família.



que somente se dizem felizes ou infelizes, conforme o que lhes ocorra seja agradável ou desagradável. Fazer essa afirmação é o mesmo que dizer que buscam seu contentamento na fortuna, naquilo que em nada depende delas, o que significa que tem tanto mais dificuldade em alcançá-lo, quanto mais facilidade ou motivos de descontentamento. Descartes é enfático ao afirmar que as paixões precisam estar submetidas à razão para que possam ser controladas, entretanto, no caso das almas vulgares, como são determinadas externamente, ao invés de submeter as paixões, elas é que são submetidas.

As almas virtuosas, por outro lado, apesar de também terem muitas e fortes paixões – pois é impossível deixar de tê-las –, diferentemente das almas vulgares, sabem não apenas como lidar com elas, como também como controlá-las. De um lado porque tem raciocínios firmes, do outro, porque depositam sua felicidade unicamente naquilo que depende inteiramente delas, isto é, naquilo que julgam possível. O que quer dizer que, na mesma medida em que encontram menos dificuldade em se tornar contentes, encontram também, menos motivos de descontentamento, pois têm a firme convicção de que o impossível é justamente o que não está em seu poder e que, portanto, não há que se descontentar por isso¹⁶. Estabelecendo essas distinções, e sustentando que o contentamento da alma é fundamental no processo de cura, o pensador francês defende, sem hesitar, que é possível à alma vulgar tornar-se

virtuosa¹⁷, mas, no entanto parece não reconhecer a possibilidade do contrário, isto é, de que uma alma virtuosa possa se tornar vulgar.

A alma virtuosa, tal como Descartes a apresenta, o coloca bastante próximo do estoicismo e, conseqüentemente distante do pensamento espinosano. Pois, embora defenda a impossibilidade de se deixar de ter paixões, pensa a alma virtuosa como algo que parece estar bem próxima disso, dando a entender, portanto, o contrário. Da maneira como ela é apresentada, somos levados a crer que é absolutamente senhora de si, e que, uma vez as paixões tendo sido controladas, qualquer possibilidade de saírem do controle é uma ideia distante. Ante essa questão, a postura assumida por Espinosa é outra. Ele defende, em sua obra capital, a *Ética*, que o fato de conseguirmos moderar as paixões e, em certo sentido ter controle sobre elas em determinado momento, não implica que assim o será sempre e necessariamente. Pelo contrário, afirma quão forte são paixões, a quais estão sempre em constante oscilação, e nunca absolutamente controladas. Nossa suposição com respeito ao status de estabilidade e controle passional da alma virtuosa em Descartes, parece se legitimar quando recorremos a afirmação segundo a qual, assim “*comme les plus grandes prospérités de la fortune ne les enivrent jamais, et ne les rendent point plus insolentes, aussi les plus grandes adversités ne les peuvent abattre ni rendre si tristes*” (Descartes, “Carta a Elisabeth, 18/05/1623”, in: DESCARTES, 1989: 97).

¹⁶ A esse respeito podemos conferir a abordagem feita por Descartes na terceira parte do *Discurso do método*, e é interessante, sobretudo destacar a importância das noções de possível e impossível referidas por ele, pois elas não apenas estão diretamente relacionadas com o que depende e o que não depende de nós como, por conseguinte ao contentamento.

¹⁷ Essa questão é interessante porque reaparece novamente no *Tratado das paixões*, no qual Descartes se refere ao fato de que, por meio da educação e do hábito é possível tornar-se virtuoso, isto é, é possível adquirir a virtude da generosidade.

Em outras palavras essa afirmação mostra que a influência da fortuna sobre as almas virtuosas é praticamente nula, daí a insistência de Descartes na necessidade de tornar a alma virtuosa. Vejamos se no decorrer do texto essa suposição se sustenta.

Até o momento definimos a causa do mal estar da Princesa (a tristeza), e o remédio necessário para curá-la (o contentamento da alma), precisamos agora definir qual método deve ser utilizado para cumprir com esse fim. Ao contrário do que se possa pensar, não é um ditame da razão que nos oponhamos, ou mesmo que eliminemos as paixões. É necessário apenas e, sobretudo que elas estejam submetidas à razão. Em uma analogia simples e esclarecedora, Descartes afirma que as paixões são como *“des ennemis domestiques, avec lesquels étant contraint de converser, on est obligé de se tenir sans cesse sur ses gardes, afin d’empêcher qu’ils ne nuisent”* (Descartes, “Carta a Elisabeth, 05 ou 06/ 1645” in: DESCARTES, 1989: 101). Isto quer dizer que as paixões nos acompanham tão de perto que, considerando a influência e a força que têm sobre nós, precisamos nos manter sempre cautelosos. Precisamos aprender como lidar com elas para que, não nos dominando, também não sejam prejudiciais. Isso implica que devemos mantê-las sempre sob a jurisdição da razão, o que supõe: entreter a imaginação e, usar ao máximo o entendimento.

Talvez as *Meditações* nos ajudem a entender em que sentido Descartes emprega esse pensamento. Pelo § 9º da Segunda Meditação, sabemos que a imaginação é um modo do pensamento, assim como o são duvidar, querer, afirmar, conceber etc. Sua definição, no entanto somente aparece na Sexta Meditação, pois ainda que seja um modo do pensamento somente se exerce quando aplicada ou referida a um corpo –

não necessariamente o humano – e conforme sabemos, é na Sexta Meditação que Descartes prova a existência dos corpos. É inclusive, a faculdade de imaginar, que permite a Descartes pensar a existência dos corpos como provável, e não mais como apenas possível, como ocorre na Quinta Meditação.

Na medida em que é um modo do pensamento que necessita do corpo para se exercer, a imaginação pode então ser definida como a “aplicação da faculdade que conhece ao corpo que lhe é intimamente presente” (DESCARTES, 1983a: 129). Importante ressaltar que essa definição não se refere ao corpo humano em particular, mas aos corpos de maneira geral. Disso se segue que, imaginar não é apenas conceber, isto é, entender uma coisa, mas, sobretudo representá-la, torná-la presente, ter uma visão mental do que ela é, assim, por exemplo; “quando imagino um triângulo não o concebo apenas como uma figura composta e determinada por três linhas, mas, além disso, considero essas três linhas como presentes pela força e aplicação interior de meu espírito” (DESCARTES, 1983a: 124). Este é precisamente o ponto que distingue a imaginação do puro entendimento. A imaginação vem sempre acompanhada da representação do objeto, enquanto que o entendimento não precisa dela, por isso podemos facilmente conceber uma figura de mil lados, ainda que não possamos imaginá-la. Tal faculdade não nos dá apenas o que é objeto da geometria, mas também, aquilo que se refere ao corpo humano, e por meio do qual sua existência particular pode ser provada. É por meio da imaginação, que temos a percepção das cores, dos sabores, dos sons etc., percepções que adquirimos por meio da sensação, mas que somente podemos conservar por meio da imaginação entendida como memória.



Se imaginar é na mesma medida tornar presente, isto é, ter uma imagem, uma representação da coisa, podemos dizer, retomando a discussão com Elisabeth que, se aplicamos essa faculdade na consideração dos desprazeres e daquilo que os causou, o que ocorre é que seus efeitos se tornam tanto maiores, mais fortes e prejudiciais quanto mais os alimentamos, isto é, quanto mais os imaginamos. E tal é o poder representativo da imaginação que o mesmo ocorre com os falsos desprazeres, de maneira que também eles, quando considerados imaginativamente, quando feitos presentes, tornam-se prejudiciais¹⁸. Entende-se, com isso, a recomendação de Descartes sobre a necessidade de entretê-la.

Se a imaginação tem a capacidade de tornar presentes os desprazeres, tanto reais quanto fictícios, o entendimento se esforça por fazê-los ausentes. E isso pressupõe muito mais uma postura assumida, do que a não existência real de desprazeres. Não é difícil admitir que estamos constantemente sujeitos aos mais diversos tipos de descontentamento, é exatamente por isso que, se não podemos escapar de tê-los, devemos buscar meios que nos permitam lidar com eles. Os meios apontados por Descartes são: 1) desviar o pensamento desses desprazeres, ou o que é o mesmo, ocupar a mente o mínimo possível com aquilo que os diz respeito, mas não apenas isso! A ideia de “desviar o pensamento”

está relacionada à memória, é por ela que conservamos, alimentamos e fortalecemos determinadas percepções. Dessa maneira, “desviar o pensamento” implica pensar em coisas que sejam contrárias a esses desprazeres, isto é, que nos rendam alegria e contentamento, e que por sua vez, tornem sua imagem mais fraca e menos presente. Além disso, 2) Descartes apresenta outra consideração importante, não sendo possível afastar-se de certos desprazeres, propõe que tenhamos uma nova perspectiva sob a qual considera-los, pois julga que *“il n’y a point d’événements si funestes, ni si absolument mauvais au jugement du peuple, qu’une personne d’esprit ne les puisse regarder de quelque biais qui fera qu’ils lui paraîtront favorables”* (Descartes, “Carta a Elisabeth, junho de 1645” *in*: DESCARTES, 1989: 106). Isto quer dizer que, de qualquer acontecimento, por desvantajoso que seja, é possível tirar algo de útil, profícuo e consequentemente que renda o mínimo que seja de contentamento. Para isso, no entanto é preciso ter força de espírito e uma alma virtuosa, o que exige um longo exercício da mente.

Ainda que todos esses remédios apresentados por Descartes sejam de ordem prática, não são tão simples de serem postos em prática já que as paixões não deixam de exercer sua força enquanto nos aplicamos por controlá-las.

¹⁸ A fim de exemplificar essas considerações e mostrar qual a força da imaginação Descartes diz: *“je crois qu’une personne, qui aurait d’ailleurs toute sorte de sujet d’être contente, mais qui verrait continuellement représenter devant soi des tragédies dont tous les actes fussent funestes, et qui ne s’occuperait qu’à considérer des objets de tristesse et de pitié, qu’elle sût être feints et fabuleux, en sorte qu’ils ne fissent que tirer des larmes de ses yeux, et émouvoir son imagination sans toucher son entendement, je crois, dis-je, que cela seul suffirait pour accoutumer son coeur à se resserrer et à jeter des soupirs; ensuite de quoi la circulation du sang étant retardée et ralentie, les plus grossières parties de ce sang, s’attachant les unes aux autres, pourraient facilement lui opiler la rate, en s’embarrassant et s’arrêtant dans ses pores, et les plus subtiles retenant leur agitation, lui pourraient altérer le poumon, et causer une toux, qui à la longue serait fort à craindre”*. (Descartes, “Carta a Elisabeth, maio ou junho de 1645” *in*: DESCARTES, 1989: 101-102).

Terceiro momento - Carta de 13 de setembro de 1645 à Carta de maio de 1646 – definição das paixões, como seu excesso pode ser bom.

Na carta 13 de setembro de 1645, a fim de compreender melhor o que são as paixões, Elisabeth se dirige a Descartes pedindo que lhe dê uma definição das mesmas. Julgamos que dois fatores, ou melhor, o antagonismo entre duas posições de pensamento levou-a a fazer esse pedido. De um lado a Princesa tem como referência toda uma tradição que, ao tratar das paixões afirma-as como vícios e perturbações da natureza humana e que, justamente por isso são algo a ser censurado, controlado e mesmo suprimido, a fim de que não ceguem a razão¹⁹. Do outro lado, contrariando toda essa tradição, tem a referência de Descartes, que na carta de 01 de setembro de 1645 afirma não ser *“d’opinion qu’on les doive entièrement mépriser, ni même qu’on doive s’exempter d’avoir des passions; il suffit qu’on les rende sujettes à la raison”* e prossegue dizendo que, *“lorsqu’on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelque-fois d’autant plus utiles qu’elles penchent plus vers l’exès”* (Descartes, “Carta a Elisabeth, 01/09/1645” in: DESCARTES, 1989: 128. Grifos nossos)²⁰. Parece-nos, portanto, haver encontrado em Descartes a primeira referência, ou ao menos, o primeiro indício do tratamento das paixões enquanto um fenômeno natural, e não como vício da natureza. Sendo assim, diante de posições tão distintas, é natural que Elisabeth queira

uma definição das paixões, até mesmo para poder entender porque Descartes se posiciona dessa maneira.

Uma vez reconhecidas como efeitos necessários da união substancial de corpo/alma, as paixões são admitidas como naturais e constituintes da natureza humana. De maneira que, exatamente por isso não podem ser desprezadas, e menos ainda suprimidas de sua natureza. Nesse segundo caso – de serem suprimidas –, estamos diante de uma impossibilidade completa, pois deixar de ter paixões seria na mesma medida deixar de ser homem, já que elas são produto necessário, simultâneo e intrínseco da união. Sendo manifesta a impossibilidade de se desfazer das paixões, há que se reconhecer mecanismos através dos quais elas possam ser controladas. E para determinado fim nenhum outro mecanismo, afirma Descartes, é tão eficiente quanto o exercício da razão. Também nesse ponto notamos que ele está em absoluto desacordo com Espinosa, pois, uma das ideias defendidas pelo pensador holandês na parte IV da *Ética*, é a de que a razão não tem poder algum sobre as paixões, de maneira que uma paixão só pode ser vencida por outra paixão contrária e mais forte que ela. E é justamente por considerar a impotência da razão diante das paixões que, parafraseando Ovídio, Espinosa afirma que ainda que percebamos o que é melhor, fazemos, no entanto o pior²¹.

¹⁹ O próprio estoicismo defende que o sábio é aquele que consegue se despir de suas paixões alcançando o estado de *apatheia*.

²⁰ Interessante destacar a ideia de que as paixões são tanto mais úteis quanto mais tendem ao excesso, isso porque posteriormente, além de apresentar a definição de paixões, Descartes precisará explicar o que quer dizer quando faz essa afirmação. Suas consequências são importantes e embora essa questão seja referida apenas em duas cartas (nessa citada e na de 03 de novembro de 1645), se bem notarmos, no *Tratado das paixões* a generosidade – principal remédio das paixões –, aparece como uma dessas paixões que quanto mais em excesso, tanto mais úteis.

²¹ Cf. ESPINOSA, 2008, EIV Pref.: 263.



A afirmação cartesiana, de que algumas paixões podem ser tanto mais úteis quanto mais em excesso, coloca Descartes numa posição bastante singular com relação à tradição. Pois sabemos que, de uma maneira geral, as paixões humanas foram concebidas apenas como vícios, relacionadas à impotência e submissão da razão, do que se segue, portanto que seu excesso só poderia ser entendido como prejudicial. Em Descartes acompanhamos o inverso, as paixões, não necessariamente são vícios²². É certo, e ele reconhece, que as paixões têm muito poder sobre o homem e sua maneira de agir, entretanto ao invés de destacar sua força, prefere chamar a atenção para o poder que a razão pode exercer sobre elas²³. Assim, não são todas as paixões que são tanto mais úteis, quanto mais em excesso, mas apenas aquelas que estão sob o controle da razão. Distinção importante porque há dois tipos de excesso: “*Un qui, changeant la nature de la chose, et de bonne la rendant mauvaise [...]; l'autre – e esse é o excesso ao qual Descartes se refere – qui en augment seulement la mesure, et ne fait que de bonne la rendre meilleure*” (Descartes, “Carta a Elisabeth, 03/11/ 1645” *in*: DESCARTES, 1989: 150-151) seria esse o caso da generosidade, a qual Descartes apresenta no *Tratado* como o melhor remédio para o controle das paixões?

Ainda que até esse momento muitas ideias, fundamentais para o *Tratado* estejam em processo de elaboração e amadurecimento, outras tantas parecem já estar consolidadas na mente de Descartes, tal é o caso da definição de paixão, apresentada na Carta de 06 de outubro de 1645. Após descrever

quais são, e como se formam as impressões no cérebro, as paixões são definidas como, “*pensées qui sont excitées en l'âme sans le concours de sa volonté, par les seules impressions qui sont dans le cerveau*” (Descartes, “Carta a Elisabeth, 06/10/1645” *in*: DESCARTES, 1989: 142). Isto que aqui é chamado de impressões, é o mesmo que no *Tratado*, Descartes denomina percepções, ambas apresentam uma maneira geral pela qual as paixões podem ser entendidas, a saber, como tudo aquilo que é representado à alma, mas que não depende dela, isto é, da vontade, que é uma faculdade ativa. Tais impressões dependem dos objetos exteriores, e das disposições interiores do corpo, como a luz, o som, a fome, a sede, a dor etc.

As paixões têm, no entanto, um sentido mais específico pelo qual podem ser definidas, “*on restreint ordinairement ce nom – paixão – aux pensées qui sont causées par quelque particulière agitation des esprits*” (Descartes, “Carta a Elisabeth, 06/10/1645” *in*: DESCARTES, 1989: 142). Em sentido estrito elas não se referem a todas as impressões que estão na alma, mas delimitam-se, aquelas que são causadas pelo movimento dos espíritos animais. São sentidas, portanto como que na própria alma, pois não têm uma causa física aparente a qual possam ser reportadas. Essas paixões são o que usualmente denominamos sentimentos ou emoções, assim como alegria, tristeza, amor etc. Se podemos destacar uma diferença desta definição para a que posteriormente é apresentada no *Tratado*, esta consiste em que no *Tratado* o movimento dos espíritos

²² Isso fica melhor esclarecido no fim da terceira parte do *Tratado*, quando Descartes se refere a generosidade e a humildade, definindo-as como paixões, porém associadas à virtude e não ao vício.

²³ Este é mais um ponto em que Espinosa parece se distinguir de Descartes, basta lembrarmos do prefácio de EIII, no qual afirma que ninguém determinou as forças dos afetos.

não é designado apenas como o que causa, mas também o que alimenta e fortalece as paixões, o que é importante porque permite distinguir essas percepções, tanto da vontade, quanto das demais percepções²⁴.

Embora nesse momento Descartes já apresente uma definição clara do que sejam as paixões, não pode oferecer uma explicação de cada uma delas em particular, pois ainda não estabeleceu quais e quantas são as paixões, nem a ordem em que aparecem. Dessa maneira, diz na Carta de 03 de novembro de 1645 que pensa “*au nombre et à l'ordre de toutes ces passions, afin de pouvoir plus particulièrement examiner leur nature; mais je n'ai pas encore assez digéré mes opinions*” (Descartes, “Carta a Elisabeth, 03/11/1645” in: DESCARTES, 1989: 151). O tempo que leva para digerir esses pensamentos é relativamente curto, se levarmos em consideração que, cinco meses após essa carta ele já tem pronta uma primeira versão completa do *Tratado*. Versão que, ao que tudo indica foi entregue a Elisabeth em março de 1646²⁵, e a qual ela faz referência na Carta de 25 de abril deste mesmo ano. Defendemos que esta versão já se encontrava completa por que ao se referir ao *Tratado*, Elisabeth menciona temas específicos das duas últimas partes, a saber, a ordem das paixões e as questões morais por elas implicadas.

Com respeito ao caráter moral das paixões, Elisabeth destaca um ponto importante, ela afirma que é mais fácil compreender tudo quanto Descartes diz acerca das paixões, do que aplicar os remédios sugeridos por ele para controlar seus excessos. Tal afirmação tem um motivo específico e

bastante compreensível, na vida cotidiana, por mais que nos esforcemos, não é tão simples agir guiados apenas pela razão, isto é manter-se alheio aos acontecimentos e a seus efeitos ou, ser de tal maneira senhor de seus desejos que deixemos, por exemplo, de desejar coisas manifestadamente boas somente porque sabemos que não estão sob nosso poder. Diante da força das paixões, apenas o exercício da razão parece não ser suficiente para controlá-las. Sendo assim, por hora, as ideias de Descartes e os remédios por ele oferecidos encontram alguma dificuldade tanto de entendimento, quando, sobretudo, de aplicação. É preciso esperar a elaboração do *Tratado* para ver como essa questão é solucionada.

Enfim, embora não seja um texto tão rigoroso quanto os outros textos – o que se deve em grande medida ao seu estilo de escrita, cartas –, parece não haver dúvidas quanto a importância da Correspondência trocada com Elisabeth quando a proposta é tratar da teoria das paixões em Descartes. Tal Correspondência nos coloca no interior deste pensamento no exato momento de sua elaboração. Através dela, podemos acompanhar as dificuldades encontradas por ambas as partes, a evolução e, as idas e vindas da construção de um pensamento, o que mostra não apenas quão interessante pode ser trabalhar com cartas como também, a relevância que por vezes elas têm dentro de um sistema. Essa correspondência é bastante rica e apresenta uma série de questões a serem discutidas, nossa intenção, entretanto, não foi esgotá-las, nem mesmo tecer sobre elas uma abordagem profunda e detalhada. Nosso principal propósito foi apresentar

²⁴ Estamos nos referindo às percepções relacionadas aos objetos que existem fora de nós, e às percepções do corpo que dependem dos nervos. Cf. *Tratado das paixões* art. 23 e 24, p. 44.

²⁵ É o que indica Jean- Marie e Michelle Beyssade na nota 1 da Carta a Elisabeth de 25 de abril de 1646, p.162



os antecedentes do *Tratado*, as principais questões que levaram a sua elaboração. Reconhecendo a importância que a Princesa Elisabeth assume em todo esse processo, concluímos nossa exposição fazendo referência a uma passagem em que Descartes admite quão novo é para ele tratar dessas questões, e as dificuldades que elas impõem. Ele diz: “*je ne suis nullement surpris de ce qu'elle y remarque aussi des défauts, pour ce que je n'ai point douté qu'il n'y en eût en grand nombre, étant une matière que je n'avais jamais ci-devant étudiée, et dont je n'ai fait que tirer le premier crayon*” (Descartes, “Carta a Elisabeth, maio de 1646” in: DESCARTES, 1989: 166).

Posto isso afirmamos que, se na correspondência com Elisabeth encontramos os primeiros esboços da teoria cartesiana das paixões, no *Tratado das paixões* encontramos o seu amadurecimento e desenvolvimento, o que, no entanto, nesse momento, não nos cabe analisar.

Referências bibliográficas:

- DESCARTES, R. *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*. Paris: GF Flammarion, 1989.
- _____. *As paixões da Alma*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1983a. Col. Os Pensadores.
- _____. *Regras para a direção do espírito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, Sd.
- _____. *Discurso do Método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1983b. Col. Os Pensadores.
- _____. *Discours de la méthode*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.
- _____. *Carta- Prefácio aos princípios da filosofia*. Trad. Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Princípios da filosofia*. Trad. Ana Catrim e Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2007.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons: L'ame et le corps*. Paris: Aubier, 1968.
- TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Editora brasileira, 1990.