

CONSIDERAÇÕES SOBRE O SENTIDO DA MORAL EM DESCARTES

*Alexandre Guimarães Tadeu de Soares**

Para Lygia Silva Guimarães

RESUMO

Procurei mostrar que, no final de sua vida, Descartes, motivado pela sua correspondência com Elisabeth, elabora uma Moral que não pode ser entendida como decorrente da Medicina do seu projeto técnico-científico. Pois, em primeiro lugar, a noção de ciência como conhecimento certo já não é capaz de caracterizar o saber filosófico que surge nessa reflexão, visto que se trata da união substancial, assunto estruturalmente confuso. Em segundo lugar, o paradigma da explicação causal, que já havia deixado o estrito plano da ciência, já não pode ser encontrado num plano teórico, mas tem de ser pensado a partir da interação vivida entre a mente e o corpo. Em terceiro lugar, o sentido do filosofar deixa de ser epistemológico e técnico e passa radicalmente a ser moral e existencial, definido pelo aprendizado da morte. No entanto, cumpre não esquecer que toda essa inflexão se faz por causa e com a metafísica e a ciência cartesianas.

Palavras-chave: Descartes. Moral. União. Saber. Morte.

RÉSUMÉ

J'ai essayé de montrer que Descartes, à la fin de sa vie, motivé par sa correspondance avec Elisabeth, élabore une Morale qui ne peut pas être comprise en tant que résultat de la Médecine de son projet technique scientifique. En effet, la notion de science comme savoir certain ne suffit plus à caractériser le savoir philosophique qui se pose dans cette réflexion car il s'agit ici de l'union substantielle, sujet structurellement confus. En outre, le paradigme de l'explication causale, qui n'était plus du strict plan de la science, ne peut plus être trouvé dans un plan théorique mais doit être réfléchi à partir de l'interaction vécue entre l'esprit et le corps. Enfin, le sens de philosopher cesse d'être épistémologique et technique et commence à être radicalement moral et existentiel, défini par l'apprentissage de la mort. Néanmoins, il ne faut oublier que cette inflexion est faite en raison de ou avec la métaphysique et la science cartésiennes.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. *E-mail:* alexguima@ufu.br

Mots-clés: Descartes. Morale. Union. Savoir. Mort.

I – O confuso como referência última da metafísica e da ciência

As questões suscitadas pela *Sexta Meditação* parecem obrigar os leitores de Descartes, mas talvez, sobretudo, o próprio Descartes a reconsiderar todos os temas da sua Filosofia. Como Gueroult salienta, trata-se do *nexus* do *nexus*, daquele que leva ao limite a ordem das razões:

A *VI Meditação*, que tira para as ideias sensíveis as consequências da veracidade divina, oferece o *nexus* mais complicado e todos: é um *nexus* de *nexus*. Por um lado, o intelecto rejeita de bom direito a verdade dessas ideias, por causa de sua própria obscuridade e confusão; por outro lado, o conhecimento que tem da veracidade de Deus o obriga a admitir que essas ideias, na medida em que elas são reais, devem ser verdadeiras; Deus, com efeito, deve delas ser o autor, visto que é o único criador possível de tudo o que é real.¹

Ou como o próprio Descartes diz a Elisabeth:

O espírito humano não me parece capaz de conceber muito distintamente e ao mesmo tempo a distinção entre a alma e o corpo e sua união, porque é preciso, para tanto, concebê-los como uma coisa e em conjunto concebê-los como duas, o que se contraria.²

Todo esforço até então havia sido o de pensar a partir da distinção substancial. A delimitação de um estudo da matéria definida exclusivamente a partir da extensão permitiu a fundamentação de uma Física radicalmente

¹ GUEROUT, M., *Descartes segundo a ordem das razões*, vol. II, Paris, Aubier, 1968, p. 282.

² *A Elisabeth*, 28 de junho de 1643, AT, III, 693. A referência usada para os textos de Descartes é a edição Adam et Tannery (*Oeuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, 11 volumes, Paris, Vrin, 1996). Na notação simplificada usada internacionalmente, AT indica a edição; os numerais romanos, o volume; e os algarismos arábicos, o número da página. Há que se dizer que atualmente a edição mais completa e crítica é: *René Descartes. Tutte le lettere: 1619–1650; Opere: 1637–1649; Opere postume: 1650–2009*, BELGIOIOSO, G. (Éd.). Bompiani, Milão, 2009.

mecanicista e a construção de um novo modelo de ciência, que se pauta por uma teoria do objeto, ou seja, pela coisa completamente determinada em relação à qual tenho um conhecimento certo³.

Por outro lado, o estudo do pensamento definido por sua imaterialidade, ou seja, por não ser espacial, permitiu a exploração de todos os seus modos, a saber: duvidar, entender, querer, imaginar e sentir. No entanto, a análise desses modos possibilitou trabalhar uma outra seara: a fundamentação teológica da própria ciência, cuja necessidade já se anunciava nas cartas a Mersenne de 1630: “Mas não deixarei de me referir em minha física a várias questões metafísicas e particularmente a esta: que as verdades matemáticas, as quais nomeais eternas, foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, assim como todo o resto das criaturas”⁴.

Ou seja, a exploração do pensamento nos leva a um domínio de pensamento superior, o teológico; mas nos leva também à dificuldade de entender plenamente o imaginar e inteiramente o sentir sem confiar na veracidade divina, na medida em que ela me revela um corpo existente com o qual me deparo⁵.

Nesse ponto, somos obrigados a fazer uma revisão vertiginosa das ideias cartesianas, pois que emerge aí um corpo que não é o da Física, quer dizer, que não é propriamente extenso, o *meum corpus* da *Sexta Meditação* (*corpus illud, quod speciali quodam jure meum appellabam*⁶); uma alma entendida como corporal (“Se, com efeito, por corporal entende-se tudo o que pode, de algum modo, afetar o corpo, a mente também deverá, nesse sentido, ser dita corporal”⁷); e uma ciência já não é sobre um objeto, no sentido de certeza e determinação próprias à clareza e distinção. Talvez o grande problema filosófico com o qual Descartes se depara aqui seja o de pensar a espacialização do que não é espacializável. Como o pensamento pode ter um corpo, como ele pode encarnar-se e dar sentido a toda referência à matéria? Esse problema da interação entre o mental e o corporal também pode ser pensado a partir de Deus: como Deus, imaterial, se relaciona com a matéria? Daniel Garber mostra bem que, em última instância, as leis do

³ “Toda ciência é conhecimento certo e evidente”, *Regula II*, AT, 362. Cf. MARION, Jean-Luc. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris: Vrin, 1993, p. 38-42.

⁴ Carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630, AT, I, 145; BP, TL, 146.

⁵ AT, VI, 80.

⁶ AT, VII, 75-76.

⁷ Carta a Hyperaspistes, de agosto de 1641, AT, III, 424.

movimento são fundamentadas não por uma inteligibilidade causal da própria matéria, como normalmente se supõe, mas pela interação entre Deus, puramente mental, e o corpo: “Um entendimento completo de corpos em impacto, de como um corpo pode alterar o movimento de outro, requer que entendamos como Deus age no mundo.”⁸

Esse domínio que parece inverter os sinais da ontologia cartesiana e que é o objeto, ou melhor, o não objeto da ciência moral cartesiana, é o da união substancial da mente e do corpo. União do que não pode ser unido segundo uma inteligibilidade científica, no sentido de uma teoria do objeto, mas que foi estabelecida de fato. Embora alguns autores considerem que se trata de uma terceira substância⁹, Descartes nunca disse isso literalmente. Disse, entretanto, que se tratava de um novo eixo de inteligibilidade, que não poderia ser pensado nem a partir do eixo propriamente científico, o do corpo, nem a partir do eixo metafísico (que fundamenta o científico), o do pensamento. Trata-se do eixo dedutivo que parte da noção indecomponível e irreduzível da própria união:

Primeiramente, considero que há em nós certas noções primitivas, que são como originais, segundo o padrão dos quais formamos todos os nossos outros conhecimentos. E não há senão muito poucas noções assim; pois, após as mais gerais, do ser, do número, da duração etc., que convêm a tudo o que podemos conceber, não temos, para o corpo em particular, senão a noção da extensão, da qual seguem aquelas da figura e do movimento; e para a alma exclusivamente, não temos senão aquela do pensamento, no qual estão compreendidos as percepções do intelecto e as inclinações da vontade; enfim, para a alma e o corpo em conjunto, não temos senão aquela da sua união, da qual depende aquela da força que a alma tem para mover o corpo, e o corpo para agir sobre a alma, causando seus sentimentos e suas paixões. Considero também que toda a ciência dos homens não consiste senão a bem distinguir essas noções e a não atribuir a cada uma delas senão às coisas às quais elas pertencem. Pois, quando queremos explicar alguma dificuldade por meio de uma noção que não lhe pertence, não

⁸ GARBER, D., *Descartes Embodied*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 186.

⁹ Por exemplo, GUEROULT, M., *Descartes segundo a ordem das razões*, vol. II, Paris, Aubier, 1968, p. 147; e COTTINGHAM, J., *Cartesian Trialism*, *Mind*, n. 94, 1985.

podemos deixar de nos enganar; como também quando queremos explicar uma dessas noções pela outra; pois, sendo primitivas, cada uma delas não pode ser entendida senão por si mesma.¹⁰

Se, em relação ao corpo, temos clareza e distinção, e à mente, podemos ter até mesmo excesso de clareza e distinção, no caso da ideia de Deus (*maxime clara et distincta*)¹¹, em relação à união, por sua vez, temos, no máximo, clareza e confusão¹². Nessa confusão surge então um corpo que não é objeto – o meu corpo – e é por ele que a mente, não corporal, sente¹³. E sente em toda a extensão do termo, na própria carne:

não estou presente a meu corpo como o marinheiro ao seu navio... pois, do contrário, quando o corpo é ferido, eu, que não sou mais que coisa pensante, não sentiria dor por causa disso, mas perceberia a lesão pelo intelecto puro, assim como o marinheiro percebe pela vista o que no barco se quebra.¹⁴

¹⁰ “*Premièrement, je considère qu’il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n’y a que fort peu de telles notions; car, après les plus générales, de l’être, du nombre, de la durée etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n’avons, pour le corps en particulier, que la notion de l’extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement; et pour l’âme seule, nous n’avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l’entendement et les inclinations de la volonté; enfin, pour l’âme et le corps ensemble, nous n’avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu’a l’âme de mouvoir le corps, et le corps d’agir sur l’âme, en causant ses sentiments et ses passions. Je considère aussi que toute la science des hommes ne consiste qu’à bien distinguer ces notions, et à n’attribuer chacune d’elles qu’aux choses auxquelles elles appartiennent. Car, lorsque nous voulons expliquer quelque difficulté par le moyen d’une notion qui ne lui appartient pas, nous ne pouvons manquer de nous méprendre; comme aussi lorsque nous voulons expliquer une de ces notions par une autre; car, étant primitives, chacune d’elles ne peut être entendue que par elle-même*” (Carta a Elisabeth, de 21 maio de 1643, AT, III, 665).

¹¹ AT, VII, 46.

¹² “Assim, quando alguém sente uma grande dor, dela tem certamente uma percepção claríssima, mas que nem sempre é distinta [...]. Desse modo uma percepção pode ser clara e não ser distinta; nenhuma percepção distinta há, porém, que não seja clara” (AT, VIII, 22, *Princípios da Filosofia*, artigo 46).

¹³ AT, VII, 28 e 76.

¹⁴ AT, VI, 81, tradução de Fausto Castilho (*Meditações sobre Filosofia Primeira*, Campinas: Editora da Unicamp, 2004).

O próprio Descartes reconhecerá explicitamente a equivocidade do corpo, na carta à Mesland, de 9 de fevereiro de 1645: “considero esse termo corpo muito equívoco”¹⁵. Ademais, a fundamentação última da ciência me conduz ao paradoxo da intervenção de um Deus imaterial sobre a matéria. Ou seja, a Física por ela mesma não dá conta de fundamentar o movimento. Exige o recurso a um princípio metafísico, a um princípio imaterial, para fundamentar o princípio de inércia e a lei de transmissão do movimento. Todavia, não é só isso, há algo mais paradoxal ainda: o próprio modelo de inteligibilidade última da Física encontra a sua fundamentação na experiência da união substancial. Cito Garber: “O modo como Deus age sobre o mundo sustentando movimento e rearranjando corpos em impacto tem de ser, parece, derivado da concepção que eu tenho de como ajo sobre o meu corpo”¹⁶.

Quer dizer, o paradigma de toda a explicação causal nos é dado pela interação entre a mente e o corpo¹⁷, que experimentamos em nós mesmos a todo momento que renunciemos a filosofar¹⁸, isto é, a experiência da minha própria existência fundamenta a inteligibilidade da própria inteligibilidade científica.

¹⁵ AT, IV, 166, 2 – 3.

¹⁶ GARBER, D., *Descartes Embodied*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 185.

¹⁷ “A interação mente-corpo parece ser, para Descartes, um paradigma para explanação causal mecanicista e escolástica. Uma vez que eram as duas principais concorrentes na época, podemos dizer que, para Descartes, interação mente-corpo é o paradigma para toda explanação causal, é aquilo em termos de que toda outra interação causal tem de ser entendida.” (*Ibidem*, p. 188)

¹⁸ “D’où vient que 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; mais ils considèrent l’un et l’autre comme une seule chose, c’est-à-dire, ils conçoivent leur union; car concevoir l’union qui est entre deux choses, c’est les concevoir comme une seule. Et les pensées métaphysiques, qui exercent l’entendement pur, servent à nous rendre la notion de l’âme familière; et l’étude des mathématiques, qui exerce principalement l’imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes; et enfin, c’est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s’abstenant de méditer et d’étudier aux choses qui exercent l’imagination, qu’on apprend à concevoir l’union de l’âme et du corps” (Carta a Elisabeth, de 28 de junho, 1643, AT, III,692).

II – O saber sobre o confuso

Para Descartes, a Moral seria um saber que tem de ser pensado a partir da realidade concreta do homem, na imanência da sua união entre a mente e o corpo, que se caracteriza pela mistura ontológica de duas substâncias, a ponto de formar quase que uma só coisa: *tam arcte illi esse conjunctam, ut unum quid cum ipsa componat*¹⁹, e pela inexatidão e imprecisão epistemológica de um conhecimento (talvez entre aspas) confuso. Dito de outro modo, o objeto da Moral é estruturalmente confuso, de sorte que talvez só de forma ambígua e ampla possamos dizer que a Moral seja uma ciência. Há toda uma grande discussão sobre o caráter científico da Moral cartesiana nas cartas a Elisabeth e a outros correspondentes da mesma época, como também n' *As paixões da alma*. Qual seria o estatuto da Moral anunciada na *Carta-Prefácio aos "Princípios da Filosofia"* de 1647?

Assim toda a Filosofia é como uma árvore cujas raízes são a Metafísica, o tronco é a Física e os galhos que saem desse tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais: a Medicina, a Mecânica e a Moral, entendo como a mais elevada e mais perfeita Moral a que, pressupondo um inteiro conhecimento das outras ciências, é o último grau da sabedoria.²⁰

Trata-se talvez de uma ideia regulativa, que nos move a ampliar o nosso conhecimento das outras ciências para aperfeiçoar o nosso saber moral, que creio marcado pelo selo da provisoriedade, que se anunciava desde a *Terceira Parte d'O Discurso sobre o método*. Lívio Teixeira discute muito bem o estatuto dessa Moral que Descartes formula no final de sua vida e hesita muito em atribuir-lhe a qualificação de definitiva ou científica, sem deixar, entretanto, de reconhecer o esforço da razão para lançar luzes no que é por natureza obscuro e confuso:

No *Discurso* ele declara que a moral provisória é adotada “*enquanto é obrigado pela razão a permanecer irresoluto nos julgamentos*”. Isso pode

¹⁹ AT, VII, 15.

²⁰ AT, IX-2, 14.

significar a esperança de alcançar alguns julgamentos claros e certos sobre as questões morais. Mas não exclui a possibilidade de verificar - como de fato verificou - pelo próprio método e pela própria razão, que há um sem-número de juízos morais que por sua natureza nunca podem ser *absolutamente* certos, mas só aproximados ou verossímeis, por dizerem respeito à união da alma e do corpo, plano de ideias confusas.²¹

Paradoxalmente, talvez o único conhecimento de fato claro e distinto, que tenhamos a respeito da Moral, seja de que seu objeto (ou não-objeto), ou melhor, seu assunto seja obscuro e confuso.

Os termos de inteligibilidade última desse plano são, pois, experienciais. Se quisermos discorrer sobre eles, nos deparamos com a noção de instituição pela natureza, em relação à qual não cabe propriamente explicação, mas descrição:

Porque, em verdade, a partir de não sei qual sensação de dor segue-se uma certa tristeza de ânimo e a partir de certas cócegas de prazer nos sentidos sucede uma certa alegria; porque uma espécie de beliscão no estômago, a que chamo fome, avisa-me que tenho de comer e uma secura na garganta, que tenho de beber e, assim por diante, não via eu razão alguma, senão que assim fui ensinado pela natureza²².

Talvez essa mudança de perspectiva epistemológica seja resultado de uma inflexão no interior do campo técnico ou prático em Descartes. Sua perspectiva inicial seria de uma Moral mais, digamos assim, científica e definitiva, baseada na Medicina. O otimismo de Descartes era grande em relação à própria Medicina, como nos diz na carta a Mersenne, de janeiro de 1630: “uma medicina que seja fundada em demonstrações infalíveis, que é o que eu procuro agora”²³.

²¹ TEIXEIRA, L., *Ensaio sobre a moral de Descartes*, São Paulo, Brasiliense, 1990, p. 105.

²² AT, VI, 76, tradução de Fausto Castilho (*Meditações sobre Filosofia Primeira*, Campinas, Editora da Unicamp, 2004). Cf. “Ora, esta é uma ideia nova, que introduz uma noção de conhecimento inteiramente diversa da do entendimento, que nos apresentara como o instrumento único do saber científico. A introdução desta noção de «natureza» é, pois, a da apresentação de um modo de conhecer o mundo exterior diferente do científico» (TEIXEIRA, L., *Ensaio sobre a moral de Descartes*, São Paulo, Brasiliense, 1990, p. 88).

²³ “une médecine qui soit fondée en démonstrations infaillibles, qui est ce que je cherche maintenant” (AT, I, 106).

Mas a dificuldade de realizar todas as experiências de que precisava nesse campo prejudicou muito o seu desenvolvimento em direção ao objetivo de prolongar a vida e construir uma base científica, ou seja, de conhecimentos claros distintos no terreno prático²⁴. Há que se dizer, entretanto, que a emergência da terceira noção primitiva, a da união, foi decisiva para a inflexão, já que pôs por terra qualquer pretensão de ter no campo moral um conjunto de conhecimentos precisamente científicos.

Era necessário, portanto, resgatar o sentido não científico da Filosofia, o seu sentido por assim dizer existencial, em que filosofar agora se enuncia como um aprender a morrer. Diante da impossibilidade de prolongar a vida, mais ainda, diante da impossibilidade de realizar uma Moral que não fosse senão provisória, embora seu ideal regulativo estivesse sempre presente, caberia, então, a partir da paradoxal conclusão da metafísica cartesiana – a união substancial – aprender a morrer. Nesse sentido, o uso do termo Medicina deveria ser abandonado quando nos referimos à Moral elaborada por Descartes no final da vida. Concordamos plenamente com a crítica que Lívio Teixeira faz da perspectiva de Gilson: “Parece-nos contestável essa opinião do grande comentador. (...) Mas queremos desde logo contestar que o *Tratado das Paixões* seja uma simples aplicação da medicina à solução dos problemas morais”²⁵. Ademais, reconhecendo o esforço mais recente de Claude Romano, no seu artigo *Les trois médecines de Descartes*²⁶, para reabilitar ou usar sutilmente o termo Medicina para tratar da Moral cartesiana, achamos que, pela inflexão mencionada de Descartes no campo prático, esse uso não procederia. Podemos ver como o próprio Descartes trata dessa questão na carta a Chanut, de 15 de junho de 1646:

De modo que, em vez de encontrar os meios de conservar a vida, encontrei um outro bem mais fácil e mais seguro, que é de não temer a morte; (...) aguardo algumas experiências para poder continuar a minha Física, detenho-me também algumas vezes a pensar nas questões particulares da moral. Assim, esbocei neste inverno um pequeno tratado sobre a natureza das Paixões da Alma²⁷.

²⁴ Carta a Huyguens, de 4 de dezembro de 1637, AT, I, 64.

²⁵ TEIXEIRA, L., *Ensaio sobre a moral de Descartes*, São Paulo, Brasiliense, 1990, p. 153.

²⁶ ROMANO, Claude, *Les trois médecines de Descartes, Dix-septième siècle*, 2002/4 n. 217, p. 675-696.

²⁷ *De façon qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre*,

Como se faz esse estudo? Para começar, a despeito da mencionada inflexão, decorrente não só do malogro de uma medicina prolongadora da vida, mas principalmente do surgimento de um tema estruturalmente não científico, é mister não perder as aquisições da metafísica e da ciência cartesianas. Ou seja, partiremos da conclusão da Metafísica, a da união, sem esquecer que se trata de um jogo íntimo entre o corpo e a mente. Do lado do corpo, temos sua definição física, como extenso, sua definição física metafísica como algo em movimento, ou seja, mecanicista. Mas mesmo essa definição mecanicista completa não é capaz de pensar o corpo vivo, visto que ele exija que se introduza uma noção não mecanicista, a do todo que unifica as diversas partes e as diferencia na medida em que concorrem para algum fim, para a realização de uma função. Isso se explicita no artigo 6 do *Tratado das paixões*, pela ideia de que há partes mais importantes do que outras no corpo: “consideramos que a morte nunca chega pela falta da alma, mas somente porque alguma das principais partes do corpo se corrompe, chega”²⁸. Assim, o físico é o fisiológico, porquanto tudo o que há no fisiológico é físico, mas o fisiológico não é físico, na medida em que surge algo, a unidade do todo, não redutível ao físico. Trata-se de uma espécie de diferença assimétrica, em que A é igual a B mas B não é igual a A, ou dito de outro modo, da emergência de um sistema complexo. A mesma coisa ocorrerá de um ponto de vista estritamente científico ao pensarmos que o corpo ou cérebro ou a pineal é a mente, mas a mente não é redutível ao cérebro. Isso fica mais manifesto se pensarmos na mente em sua união com o corpo, portanto, numa definição psicológica a partir das suas paixões. A paixão é um fenômeno ou estado mental de base fisiológica, mas que encontra o seu sentido na atribuição errônea de sua causa à alma. Essa atribuição errônea do ponto de vista da causalidade fisiológica é que abre o campo psicológico. A paixão é um erro para uma causalidade estritamente fisiológica²⁹. Há que se

bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort ; (...) j'attends quelques expériences pour tâcher de continuer ma Physique, je m'arrête aussi quelquefois à penser aux questions particulières de la morale. Ainsi j'ai tracé cet hiver un petit traité de la nature des Passions de l'Âme (AT, IV, 44).

²⁸ “considérons que la mort n'arrive jamais par la faute de l'âme, mais seulement parce que quelqu'une des principales parties du corps se corrompt” (AT, XI, 330).

²⁹ É interessante notar que o erro é um sinal da liberdade humana, daquilo que escapa à determinação materialista, digamos assim, como podemos ver nas *Meditações* (AT, VII,

dizer que toda base de reflexão sobre a mente, que emerge na consideração de suas paixões, é fisiológica, mas a Psicologia, enquanto estudo das paixões com lógica própria, não é a Fisiologia. Analisemos a definição estrita de paixão dada no artigo 27 das *Paixões da alma*: “percepções, ou sentimentos ou emoções da alma, que se relacionam particularmente a ela, e que são causadas, entretidas e fortificadas por algum movimento dos espíritos”³⁰. Podemos ver que há dois regimes: um causal, do movimento dos espíritos, que causa, entretém e fortifica a paixão; e outro, o da relação (errônea) que eu estabeleço com a alma. A paixão surge quando sinto que uma percepção não provem, não é causada pelo corpo; entretanto, ela é sempre causada pelo corpo. A paixão é pura relação; errônea, porém, do ponto de vista da causalidade. Contudo, como bem assinalou Michel Henry, esse domínio relacional do sentimento demarca um campo de verdade absoluta³¹, explicitado no artigo 26 das *Paixões da alma*:

que não se pode ser [enganado] do mesmo modo no que se refere à paixões, na medida em que elas são tão próximas e tão interiores à nossa alma, que é impossível que ela as sinta sem que elas sejam verdadeiramente tais como ela as sente³².

No entanto, há uma outra esfera, a da Moral, que tem de ser pensada na Psicologia, pois estamos sempre apaixonados e a própria virtude para Descartes é uma paixão, a começar pela generosidade³³, que nos leva a todas as outras virtudes. Psicologia é Moral, mas a Moral não é Psicologia, pois, embora se faça no inescapável campo das paixões, há algo de irredutível ao psicológico que emerge. Que seria propriamente isso? De certa maneira, se

32 e 59 – 60).

³⁰ “des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l’âme, qu’on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits” (AT, XI, 349).

³¹ HENRY, M., *La généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, p. 37-38.

³² “qu’on peut y être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps, mais qu’on ne peut pas l’être en même façon touchant les passions, d’autant qu’elles sont si proches et si intérieures à notre âme qu’il est impossible qu’elle les sente sans qu’elles soient véritablement telles qu’elle les sent” (AT, XI, 348).

³³ *Paixões da alma*, artigo 160, AT, XI, 451.

trata do elemento dinâmico das paixões, ou seja, da paixão do desejo. As paixões várias podem governar-nos pelo desejo³⁴. Desejo é paixão, paixão que nos move para; mas há algo também dinâmico, que nos move para nossas ações, irredutível ao desejo, que é nossa vontade. Desejo é vontade, mas vontade não é desejo, na medida em que ela é livre de toda determinação. Mesmo que o exercício livre dessa vontade seja difícil quando somos tomados por paixões muito fortes: “O máximo que a vontade pode fazer enquanto essa emoção esteja em seu vigor é não consentir com seus efeitos (...)”³⁵. E toda a moralidade depende de enfatizarmos essa diferença assimétrica, esse escândalo de um ponto de vista exclusivamente científico, materialista e determinista, para o qual vontade é desejo, na medida em que é o mero último momento da deliberação.

III - O mundo como Fortuna

Acredito que o decisivo para excluir qualquer possibilidade de entender a Moral elaborada por Descartes em sua última fase como uma Medicina é a radicalização de uma reflexão sobre a nossa existência em seu confronto permanente com a morte. A reiteração da ideia grega do filosofar como um aprendizado para morte³⁶ pede uma revisão da perspectiva científica, da constituição da ciência como conhecimento certo, e da perspectiva técnica de nos tornarmos “senhores e possuidores da natureza”³⁷. A noção de “instituição pela natureza”, que aparece na descrição do funcionamento da união, prejudica qualquer pretensão de explicação e dominação da natureza. De certa maneira, toda a metafísica comprometida com um projeto técnico-científico mecânico e médico se vê abalada radicalmente pela perspectiva da morte e pela tese da desafeição das coisas do mundo.

³⁴ “*Mais, parce que ces passions ne nous peuvent porter à aucune action que par l’entremise du désir qu’elles excitent*”(Paixões da alma, artigo 144, AT, XI, 436).

³⁵ *Paixões da alma*, artigo 44, AT, XI, 364.

³⁶ Descartes pode ler a retomada desse tema por Montaigne em seus *Essais*, livro I, capítulo XX, *Que philosopher, c’est apprendre à mourir*: « (...) prenons la voie toute contraire à la commune. Otons lui l’étrangeté, pratiquons le, accoustomons le, n’ayons rien si souvent en la tete que la mort: à tout instans representons la à notre imagination et en tous visages» (MONTAIGNE, Saggi, edição bilingue, texto francês editado por André Tournon, Milão, Bompiani, 2012, p. 148).

³⁷ AT, VI, 62.

Vimos na carta a Chanut, de 15 de junho de 1646, que Descartes explicitou o sentido da sua reflexão sobre a Moral: “De modo que, em vez de encontrar os meios de conservar a vida, encontrei um outro bem mais fácil e mais seguro, que é de não temer a morte”. Isso é reiterado na correspondência com Elisabeth, por exemplo, como podemos ver na carta de 3 novembro de 1645: “[a Filosofia] parece ensinar-nos que não devemos verdadeiramente temer a morte”³⁸. Por sua vez, na carta a Elisabeth de 15 de setembro de 1645, ele já havia revelado o fundamento e a consequência do “aprender a morrer”:

A segunda coisa, que é necessário conhecer, é a natureza de nossa alma, enquanto ela subsiste sem o corpo, (...): pois isso nos impede de temer a morte, e desapega de tal forma nossa afecção das coisas do mundo, que não consideramos senão com desprezo tudo o que se encontra em poder da fortuna³⁹.

Vejam os fundamentos do aprender a morrer: trata-se do conhecimento da nossa alma enquanto ela subsiste sem o corpo. Poderíamos perguntar-nos se isso refere à imortalidade como a leitura do primeiro subtítulo das *Meditações*⁴⁰ poderia supor, pois anunciava a demonstração da imortalidade e não a da distinção. Mas o próprio Descartes reconhece, na Sinopse da *Segunda Meditação*, que a distinção possibilita tornar aceitável a imortalidade, mas dela não segue necessariamente⁴¹. O que reafirma, quando, embora reconhecendo, na carta de 1º de setembro de 1645, que haja uma esperança de imortalidade fundada na Filosofia⁴², nos diz, na carta de 6 de outubro do

³⁸ “elle me semble nous enseigner que nous ne devons pas véritablement craindre la mort” (AT, IV, 332).

³⁹ “La seconde chose, qu’il faut connaître, est la nature de notre âme, en tant qu’elle subsiste sans le corps, (...): car cela nous empêche de craindre la mort, et détache tellement notre affection des choses du monde, que nous ne regardons qu’avec mépris tout ce qui est au pouvoir de la fortune” (AT, IV, 293).

⁴⁰ *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (Paris, 1641) para *Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur* (Amsterdão, 1642).

⁴¹ AT, VII, 13.

⁴² “car, même sans les enseignements de la foi, la seule philosophie naturelle fait espérer à notre âme un état plus heureux, après la mort, que celui où elle est à présent” (AT, IV, 281).

mesmo ano, que nenhuma razão nos assegura disso⁴³, pois que se trata de questão de Fé. Quais são, pois, os termos dessa subsistência? São os termos que envolvem a distinção substancial. Não, porém, a que resulta, como no plano da ciência, da distinção entre distinção substancial e união substancial, mas, antes, da distinção na união entre distinção e união substancial, há que se pensar uma distinção na união, ou seja, na união sem qualquer distinção teríamos puro determinismo materialista do corpo. Não teríamos liberdade, nem mesmo corpo próprio, mas o corpo regido pelas implacáveis leis da Física e pelos condicionamentos da Fisiologia. Seríamos, então, nada mais que joguetes das paixões e reféns da Fortuna. Trata-se até de uma situação impensável, essa experiência extrema das paixões, essa dependência total da Fortuna sem qualquer manifestação da liberdade. Isto é: sem nenhum esforço de distinção, de enfrentamento da Fortuna. Isso não quer dizer que sairemos da união. A distinção na união é o esforço de ser feliz pela fruição da paixão pela liberdade.

Vejamos melhor o quadro geral desse novo uso da distinção. Vimos que a Moral não é, rigorosamente falando, ciência, no sentido cartesiano: carece de objeto, não é conhecimento certo, pois seu assunto é estruturalmente confuso. Ademais, Descartes abandona a finalidade técnico-científica na elaboração desse saber filosófico, que não quer mais prolongar a vida. No entanto, o abandono da finalidade técnico-científica da sua metafísica não implica o abandono dessa metafísica. Essa Metafísica, além de estar presente no ponto de partida da reflexão, já que a união é um dos seus principais resultados, a Física mecanicista e a Fisiologia médica dos seus trabalhos científicos estão presentes o tempo todo, a começar na controversa declaração do prefácio ao *Tratado das Paixões*, que já fez correr muita tinta para sua interpretação: “explicar as paixões não como orador nem mesmo como filósofo moral, mas somente como *physicien*”⁴⁴. A Metafísica continua a operar na sua dimensão estritamente científica, digamos assim, na reflexão sobre os espíritos animais, na circulação sanguínea etc. Opera, entretanto,

⁴³ “*mais aucune raison ne les en assure*” (AT, IV, 315).

⁴⁴ “*Car j’avoue que j’ai été plus longtemps à revoir le petit traité que je vous envoie que je n’avais été ci-devant à le composer; et que néanmoins je n’y ai ajouté que peu de choses, et n’ai rien changé au discours, lequel est si simple et si bref qu’il fera connaître que mon dessein n’a pas été d’expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien*” (AT, XI, 326).

também, por dar um primeiro modelo (a intervenção divina na explicação do movimento) para o entendimento da união. No entanto, como procurei mostrar, outros domínios do saber emergem de uma reflexão imanente e radical da metafísica e da ciência. Nesse sentido, a Moral não deixa de ser a Metafísica cartesiana, pensada, agora, num plano diferente, cujo sentido é inteiramente outro. O novo plano é constituído pelos elementos do plano anterior, mas no seu todo há algo que não havia quando consideramos os elementos separadamente.

De certa maneira, concordamos com Lívio Teixeira quando nos diz que na correspondência e, sobretudo, na correspondência com Elisabeth, encontramos a exposição dos fundamentos da Moral⁴⁵ e no Tratado da Paixões há, por assim dizer, uma Ética mais aplicada. Encontramos teses decisivas para a fundamentação da Moral na carta a Elisabeth, cujo trecho a propósito da desafeição do mundo foi acima citado (de 15 de setembro de 1645). Além da desafeição do mundo, temos a infalibilidade dos decretos de Deus⁴⁶ e a crítica ao antropocentrismo⁴⁷. Essas teses procuram mostrar-nos que o sentido da Moral se encontra nessa negação possível do mundo, negação do mundo no mundo, negação que se faz no mundo, mas que permite que rompamos a exclusividade de uma lógica determinista e materialista, introduzindo no mundo a sua negação, ou seja, a liberdade. Esse mundo na sua profunda mundidade, que me faz ser tomado por algo dele, por suas determinações

⁴⁵ “Assim, diz-se que o *Tratado* é a chave de abobada de todo o edifício. Sem dúvida é o escrito de Descartes mais elaborado sobre assunto moral. Temos para nós, porém, que não é o mais importante de todos, pois que é apenas uma aplicação de elementos que se acham em outros escritos, e especialmente na correspondência. Nesta e na metafísica é que se encontram os princípios, os fundamentos, sem os quais não poderíamos compreender o *Tratado*” (TEIXEIRA, L., *Ensaio sobre a moral de Descartes*, São Paulo, Brasiliense, 1990, p. 150).

⁴⁶ “*Entre lesquelles la première et la principale est qu’il y a un Dieu, de qui toutes choses dépendent, dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense, dont les décrets sont infailibles: car cela nous apprend à recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent, comme nous étant expressément envoyées de Dieu*” (AT, IV, 291).

⁴⁷ “(...) *et que tous ces cieux ne sont faits que pour le service de la terre, ni la terre que pour l’homme, cela fait qu’on est enclin à penser que cette terre est notre principale demeure, et cette vie notre meilleure; et qu’au lieu de connaître les perfections qui sont véritablement en nous, on attribue aux autres créatures des imperfections qu’elles n’ont pas, pour s’élever au-dessus d’elles, et entrant en une présomption impertinente, on veut être du conseil de Dieu, et prendre avec lui la charge de conduire le monde, ce qui cause une infinité de vaines inquiétudes et fâcheries*” (AT, IV, 292).

materialistas, corresponde à ideia de Fortuna, a caprichosa Deusa romana que define os destinos dos homens segundo desígnios indecifráveis. No projeto metafísico de intervenção técnico-científico, a ideia era confrontar a Fortuna no seu próprio campo, ou seja, reverter o mais possível as suas determinações, trazendo saúde, riqueza material e conforto para os homens. Na inflexão moral desse projeto, a ideia é explorar a própria existência naquilo que ela tem de alternativo à Fortuna, encontrar uma força própria em si que possa, na medida do possível, anular a Fortuna, ou melhor, o mundo como Fortuna. Quando aceito a infalibilidade dos decretos de Deus, afirmo uma disposição do destino não passível de ser alterada por nenhum capricho, seja de uma divindade, seja minha. Isso me possibilita viver no mundo sem a ilusão de desejar coisas que estão fora do nosso alcance, de modo que minha inteligência pode concentra-se naquilo de que realmente podemos dispor. A crítica ao antropocentrismo nos proporciona distinguir qualquer traço da divindade Fortuna na figura de Deus. Diante da infinitude de Deus, não há sentido em achar que somos a criatura privilegiada e que toda a criação encontra a sua finalidade em nos ser útil. De modo magnífico, Espinosa desenvolve essa temática no Apêndice da Parte I da Ética, em que mostra a inconveniência de considerar Deus como um rei ou pai, e do abuso de recorrer a causas finais para explicar a natureza⁴⁸. Há ainda na mencionada carta uma tese que se refere à prioridade do coletivo⁴⁹, que funda o princípio social da moral, pois me mostra que o sentido da Moral é compartilhado tanto na sua empatia (os critérios de merecimento e reconhecimento são convergentes) quanto na orientação de nossas ações (muitas das quais só são inteligíveis com ou para o outro).

A desafeição do mundo retoma a questão do aprendizado da morte,

⁴⁸ C G, II, 77 – 83.

⁴⁹ “ (...) il y a encore une vérité dont la connaissance me semble fort utile: qui est que, bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier; toutefois avec mesure et discrétion, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal, pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays” (AT, IV, 293).

como vimos textualmente no trecho citado da carta: “pois isso nos impede de temer a morte”. A morte é a ideia de uma negação total desse mundo enquanto Fortuna. Como dissemos, embora a distinção substancial nos permita ter uma esperança racional em relação à imortalidade da nossa alma, não podemos apoiar-nos na razão para demonstrá-la. No campo do resultado derradeiro da metafísica – a união – só nos restaria praticar aí uma distinção. A distinção completa para o homem seria a morte, destinação futura da união. Mas podemos aceitar a morte a todo momento, praticando a distinção na união, ou seja, praticando a negação da Fortuna, aprendendo e realizando, portanto, o que há de libertador na morte. Nesse processo de liberação, nos deparamos com a liberdade, que encontra o seu principal esteio no pensamento. Se vivermos sem a prática da distinção, ou seja, sem a ideia de liberdade, experimentaremos incessantemente a união pela força avassaladora das nossas paixões e seremos reféns inveterados das flutuações da Fortuna. Desafeição do mundo pode abrir-nos a experiência da eternidade e da morte no que ela tem de libertadora nesta vida a qualquer momento. Aprender a morrer é, para Montaigne, ver a morte em todo lugar, mas é também, para Descartes, aceitar a morte como experiência da eternidade que podemos fazer na vida, a cada momento, e com isso nos sentirmos mais fortes por confrontar a Fortuna.

Aprender a morrer é desfrutar de uma felicidade intensa (*beatitudo*) por entender a morte nesse sentido ontológico profundo como afirmação de toda a nossa força diante do mundo como Fortuna. Nos artigos 144, 145 e 146, podemos ver o desdobramento no *Tratado das paixões* do enfrentamento da Fortuna. A chave desse *tour de force* encontra-se na distinção do que depende de nós e do que não depende. Como nos diz o artigo 144:

Parece-me que o erro que se comete o mais ordinariamente no que se refere aos desejos é que não se distingue suficientemente as coisas que dependem inteiramente de nós daquelas que não dependem de modo algum.⁵⁰

⁵⁰ “*Et il me semble que l’erreur qu’on commet le plus ordinairement touchant les désirs est qu’on ne distingue pas assez les choses qui dépendent entièrement de nous de celles qui n’en dépendent point*” (AT, XI, 435).

O que não depende é regulado pela providência e não pode ser alterado pelo meu vão desejo, ou seja, pela ideia de Fortuna, a ideia antropomórfica de um destinatário desse desejo que pode atendê-lo. Não há como exercer a minha liberdade diante do necessário, mas apenas do que é de fato possível por depender de nós. Como nos diz o artigo 145:

devemos frequentemente fazer reflexão sobre a providência divina e nos representar que é impossível que alguma coisa aconteça de outro modo que o que ela foi determinada desde toda eternidade por essa providência; de sorte que ela é como uma fatalidade ou uma necessidade imutável a qual é preciso opor à fortuna, para destruí-la como uma quimera que não vem senão do erro de nosso intelecto. Pois não podemos desejar senão o que estimamos de algum modo ser possível, e não podemos estimar possíveis as coisas que não dependem de modo algum de nós senão enquanto pensamos que dependem da fortuna, isto é, que julgamos que elas podem acontecer e que aconteceu outrora semelhantes.⁵¹

No parágrafo 146, Descartes assinala a satisfação plena do real exercício da liberdade:

E é certo que quando nos exercitamos a distinguir assim a fatalidade da fortuna, acostumamos facilmente a regrar nossos desejos de tal maneira que, na medida em que sua realização não depende senão de nós, podem sempre nos dar uma inteira satisfação.⁵²

⁵¹ “*nous devons souvent faire réflexion sur la providence divine, et nous représenter qu’il est impossible qu’aucune chose arrive d’autre façon qu’elle a été déterminée de toute éternité par cette providence; en sorte qu’elle est comme une fatalité ou une nécessité immuable qu’il faut opposer à la fortune, pour la détruire comme une chimère qui ne vient que de l’erreur de notre entendement en sorte qu’elle est comme une fatalité ou une nécessité immuable qu’il faut opposer à la fortune, pour la détruire comme une chimère qui ne vient que de l’erreur de notre entendement. Car nous ne pouvons désirer que ce que nous estimons en quelque façon être possible, et nous ne pouvons estimer possibles les choses qui ne dépendent point de nous qu’en tant que nous pensons qu’elles dépendent de la fortune, c’est-à-dire que nous jugeons qu’elles peuvent arriver, et qu’il en est arrivé autrefois de semblables*” (AT, XI, 438).

⁵² “*Et il est certain que lorsqu’on s’exerce à distinguer ainsi la fatalité de la fortune, on s’accoutume aisément à régler ses désirs en telle sorte que, d’autant que leur accomplissement ne*

Ora, o que está em questão é o incremento de nossa força, para que nos concentremos naquilo que realmente depende de nós, naquilo sobre o qual podemos exercer de fato nossa liberdade. Confrontar a Fortuna é nos fortalecer, é evitar dispersar o nosso poder, como o próprio Descartes havia explicitado no artigo 145:

mas principalmente porque [as coisas que não dependem de nós] ocupam nosso pensamento nos desviando de dirigir nossa afecção a outras coisas cuja aquisição depende de nós⁵³.

Dois são os remédios mencionados no parágrafo 145 para evitar os vãos desejos: um deles é toda essa reflexão sobre o confronto com a Fortuna, que articula fortemente a tese da infalibilidade dos decretos de Deus (a fatalidade da Providência) e a da desafeição das coisas do mundo, cuja consequência é o desprezo pelo poder da Fortuna. O outro remédio é a afirmação da estima pelo que deve ser estimado, pois parte diretamente de nós mesmos: a paixão por nossa própria liberdade, pelo exercício do nosso livre-arbítrio sobre aquilo que depende de nós, ou seja, a generosidade. Entender isso é aprender a morrer num sentido existencial e moral: morrer para o mundo como Fortuna. Morro assim quando só estimo no mundo o meu exercício da liberdade e o do outro. Morrer para o mundo como Fortuna, entretanto, não é sair do mundo, pois, além de o sentido do desprezo da Fortuna se encontrar no fato de que me deparo com ela, a própria generosidade, a própria virtude decorrente do exercício da liberdade, é uma paixão⁵⁴.

Nesse sentido, todo o mérito ou demérito, todo o sentido do bem e do mal depende da nossa autonomia ou servidão em face da Fortuna. Por exemplo, somos orgulhosos e não generosos quando nos aprazamos com o que há em nós dependente da Fortuna e não com aquilo que sempre há em nós e que dela não depende, a nossa liberdade. Dada a inconstância e precariedade dos bens de Fortuna, o orgulho facilmente nos leva a uma humildade viciosa, que nos enfraquece inteiramente, por nos retirar toda razão de autoestima; ao passo que a generosidade nos motiva uma humildade

dépend que de nous, ils peuvent toujours nous donner une entière satisfaction”(AT, XI, 440).

⁵³ “*mais principalement à cause qu’en occupant notre pensée elles nous détournent de porter notre affection à d’autres choses dont l’acquisition dépend de nous*” (AT, IV, 435).

⁵⁴ *Paixões da alma*, artigos 153 e 160, AT, XI, 445-446 e 451.

virtuosa, que nos faz reconhecer a nossa fraqueza e dos outros na conduta moral, dada a situação de união substancial e a tirânica força da Fortuna, mas também nos leva a estimar ainda mais aquilo que nos é inalienável: o exercício do nosso livre-arbítrio.

É interessante destacar que do ponto de vista estritamente fisiológico é muito difícil distinguir a generosidade e o orgulho, que são a chave de todas as virtudes e vícios. Como podemos ver, no artigo 160 do *Tratado das paixões*, para distingui-las, há que se fazer um esforço de descrição do campo das paixões e, sobretudo, do domínio moral a partir da consideração da liberdade e da liberação da Fortuna⁵⁵.

Se, por um lado, a ciência cartesiana e o seu projeto técnico depende da distinção substancial, ou melhor, da completa distinção entre a distinção e a união, por outro lado, a moral cartesiana se faz pelo uso da distinção também, mas da distinção na união, atividade não científica por ser na união, mas apoiada numa forma profunda de saber por ser esforço de distinção, em que está em jogo o próprio sentido da vida. A carta a Elisabeth de 21 de maio de 1643, como vimos, suscitou muita controvérsia por ter introduzido uma noção primitiva que não contava na lista das naturezas simples das *Regulae*, além das noções de pensamento e extensão, teríamos uma noção como que de coisa: a da união substancial. Qual é o sentido dessa emergência? Em que medida ela não ameaça a coerência da reflexão cartesiana? Talvez ela na verdade tenha nos levado a um novo nível de reflexão, que exigiria, por sua vez, que as cartas do pensamento de Descartes sejam redistribuídas⁵⁶.

⁵⁵ “*Toutefois je ne vois point de raison qui empêche que le même mouvement des esprits qui sert à fortifier une pensée lorsqu’elle a un fondement qui est mauvais, ne la puisse aussi fortifier lorsqu’elle en a un qui est juste; et parce que l’orgueil et la générosité ne consistent qu’en la bonne opinion qu’on a de soi-même, et ne diffèrent qu’en ce que cette opinion est injuste en l’un et juste en l’autre, il me semble qu’on les peut rapporter à une même passion, laquelle est excitée par un mouvement composé de ceux de l’admiration, de la joie et de l’amour; tant de celle qu’on a pour soi que de celle qu’on a pour la chose qui fait qu’on s’estime*” (AT, XI, 451).

⁵⁶ Nessa perspectiva, Marion pensa na primariedade da noção primitiva de união em relação às outras (MARION, Jean-Luc, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013, p. 152).

Conclusão

Procurei neste artigo mostrar que o otimismo técnico pautado por uma poderosa teoria do objeto científico, a coisa determinada e conhecida, cede lugar aos poucos para uma reflexão metafísica, que nos descortina, a um só tempo, a profundidade do próprio pensamento e uma vertiginosa implicação do domínio teológico. Por sua vez, o malogro do projeto técnico em sua Medicina e a emergência da temática da união suscitada pela correspondência com Elisabeth abrem um campo de reflexão novo para Descartes, já não epistemológico ou mesmo metafísico ou teológico, mas profundamente existencial. Nesse momento, o filósofo tem de enfrentar o estruturalmente confuso em toda a sua dificuldade e embaraço. Sem abandonar, entretanto, a sua ciência e a sua Metafísica, Descartes tem de dar um passo para além de toda abordagem epistemológica da Filosofia e visitar a dimensão propriamente moral da Filosofia, que desde os gregos a entende como uma aprendizado da morte.

Referências

- COTTINGHAM, J. Cartesian Trialism, *Mind*, Oxford, v. 54, n. 374, p. 218 – 230, Apr. 1985.
- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. Publicadas por C. Adam et P. Tannery, 11 volumes, Paris: Vrin, 1996.
- _____. *Tutte le lettere: 1619 – 1650; Opere: 1637 – 1649; Opere postume: 1650 – 2009*, Édition G. Belgioioso, Milão: Bompiani, 2009.
- _____. *Obra Escolhida*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Introdução de Gilles-Gaston Granger. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- _____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Edunicamp, 2004.
- _____. *Princípios de Filosofia*. Tradução de Guido Antônio de Almeida; Raul Landim Filho; Ethel M. Rocha; Marcos Gleiser e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CASTILHO, Fausto. *Curso sobre Descartes*, Campinas: Unicamp, 1998. Mimeografado.

GARBER, Daniel. *Descartes' metaphysical physics*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

_____. *Descartes Embodied*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

GILSON, E. *Discours de la méthode*. Texte et commentaire. Paris: Vrin, 1967.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. v. 1 e 2. Paris: Aubier, 1968.

LAPORTE, Jean. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1945.

MARION, Jean-Luc. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris: Vrin, 1993.

_____. *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: PUF, 2013.

MONTAIGNE, M. *Saggi*, edição bilingue, texto francês editado por A. Tournon, Milão, Bompiani, 2012.

RODIS-LEWIS, Geneviève. *L'oeuvre de Descartes*. v. 1 e 2 Paris: Vrin, 1971.

_____. *La morale de Descartes*. Paris: PUF, 1970.

ROMANO, Claude, « Les trois médecines de Descartes », *Dix-septième siècle*, 2002/4 n.217, p. 675-696.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: A metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

Data de registro: 01/07/2015

Data de aceite: 30/07/2015