

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A FELICIDADE CARTESIANA

Marvin Estrada López

Uberlândia

2018

MARVIN ESTRADA LÓPEZ

A FELICIDADE CARTESIANA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (PPFIL/IFILO/UFU), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Lógica, Conhecimento e Ontologia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares.

Uberlândia

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

E82f
2018

Estrada López, Marvin Sebastián, 1987-
A felicidade cartesiana / Marvin Estrada López. - 2018.
143 f.

Orientador: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2018.400>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Felicidade - Filosofia - Teses. 3. Virtudes -
Filosofia - Teses. 4. Sabedoria - Teses. I. Soares, Alexandre Guimarães
Tadeu de. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

MARVIN ESTRADA LÓPEZ

A FELICIDADE CARTESIANA

Dissertação de mestrado aprovada para a obtenção do título de mestre no Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (PPFIL/IFILO/UFU), pela banca examinadora formada por:

Uberlândia, 15 de março de 2018

Prof. Dr. Wojciech Starzyński

Academia Polonesa de Ciências

Prof. Dr. Marcos César Seneda

Universidade Federal de Uberlândia

Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Universidade Federal de Uberlândia

Uberlândia

2018

À memória de Rafael

É preciso confessar que a vida humana, no que se refere às coisas particulares, está frequentemente sujeita a erros e que se deve reconhecer a fraqueza de nossa natureza.

(Sexta meditação, AT VII 90)

AGRADECIMENTOS

À Organização dos Estados Americanos, pela mediação no processo de admissão. À Universidade Federal de Uberlândia e a seu Instituto de Filosofia por me receber no seu programa de pós-graduação em filosofia. À CAPES pela bolsa concedida para desenvolver minha pesquisa. Agradeço a todas essas instituições pela bela oportunidade de estudar e morar no Brasil.

A minha família: minha mãe, Carlos, meu irmão Mario, minha cunhada Dannyra, minha irmã Taryn, meu cunhado César, minha sobrinha Emma, minha avó Nery, Lila, Yesenia, Homero, Sofia e todos meus tios, minhas tias e meus primos. A todos eles agradeço o carinho e a motivação constantes.

Agradeço muito a atenção e a permanente companhia de meu orientador Alexandre Soares no desenvolvimento de minha pesquisa. Sua guia e suas observações foram muito úteis para acrescentar meus conhecimentos.

Aos professores Wojciech Starzyński e Marcos César Seneda, por ter aceitado o convite de avaliar meu trabalho e pelas importantes contribuições para melhorar e ampliar minha pesquisa.

Aos professores Juan Manuel Ruiz e Leonardo Verano, pela ajuda na preparação de minha viagem.

Às professoras Georgia Amitrano e Luciene Torino, pela ajuda e pela amizade.

A todos os amigos que ganhei em Uberlândia e no Brasil, especialmente a Yusmaris, Jesús, Rafael, Erick, Otávio, Felipe, Maria Fernanda, Camila, José, John, Nora, Miguel, María, Edwin, Rejiane, Abdul, Elena, Alejandro, Diego, César, Alan, Gino, Mauro, Ricardo, Angie, Rômulo, Matheus, Fernando, Ricardo, Rafael, Telmo, Iván, Vinícius e Luciano. Agradeço sua ajuda e todas as boas lembranças que conservarei.

A meus colegas Gabriel, Wagner, Danilo, João Paulo, Marcelo, Maryane, Cristiano, Thales, Marcela, Hênia, Alisson, Lília, Guilherme e Juliana. O intercambio acadêmico que mantivemos e a amizade oferecida foram uma parte muito importante de minha experiência no mestrado.

Devo a minha querida Laura um agradecimento especial pela sua imensa bondade. Tudo o que ela fez teve uma importância fundamental no feliz desenvolvimento de meu trabalho. Seu grande apoio e seu carinho incondicional possibilitaram o sucesso da minha pesquisa. Juntos formamos um todo do qual ela é a melhor parte.

Em geral, agradeço a todas as pessoas que contribuíram de alguma ou outra forma no correto desenvolvimento de meus estudos. Eternos agradecimentos a todos.

RESUMO

O objetivo geral deste trabalho é analisar a concepção cartesiana da felicidade. Essa análise está guiada principalmente por dois objetivos específicos. O primeiro consiste em mostrar a relação da felicidade cartesiana com a tradição grega antiga. O segundo trata de mostrar a íntima conexão entre a felicidade e a Filosofia tal e como Descartes a entende. Descartes introduz uma nova forma de entender a ideia de felicidade. Decerto, Descartes não pode ignorar a tradição grega antiga no momento de formular sua própria definição de felicidade e, de fato, concorda com os filósofos gregos ao ligar a felicidade e a natureza do ser humano. Mas, como Descartes entende a natureza humana de forma diferente à tradição grega antiga, também sente a necessidade de revisar o modelo tradicional para pensar a felicidade. Dessa forma, Descartes se afasta da concepção tradicional e afirma que a felicidade consiste no maior contentamento e na tranquilidade interior que desfrutam os indivíduos que possuem o bem supremo, a virtude. A felicidade cartesiana não ocupa o lugar do bem supremo, tal e como era normalmente aceito na tradição grega. Realmente, essa *beatitudo* é resultado da prática da virtude, ou, em outras palavras, ela é resultado do processo constante de um indivíduo para aperfeiçoar sua própria natureza. Para desenvolver esse processo adequadamente, é mister conhecer realmente qual é essa natureza do ser humano para assim estabelecer quais são suas capacidades e limites. A felicidade cartesiana está relacionada com a natureza do ser humano e deve ser estudada pela Filosofia. Ela está fundada no conhecimento da verdadeira natureza humana que consiste na união substancial entre a alma e o corpo. Só assim podemos ter o conhecimento verdadeiro de nossas faculdades, do mais alto ponto que elas podem alcançar e das verdadeiras razões para estimar-nos adequadamente. Para alcançar essa felicidade natural só precisamos fazer bom uso de nossas faculdades, isto é, precisamos exercer a virtude. Aperfeiçoar nossa natureza nos conduzirá a saber como usar os instrumentos naturais de nossa mente e de nosso corpo da melhor forma possível e isso nos fará merecedores da felicidade. A Filosofia tem um lugar muito importante nesse processo de aperfeiçoamento de nossa natureza porque ela consiste em um exercício virtuoso de nossas capacidades naturais. As verdades que podemos descobrir graças ao exercício filosófico, nos ajudam a entender melhor nossa relação com Deus, com sua criação e com os indivíduos, e nos ajudam a viver melhor. A prática constante da virtude nos permite potencializar ao máximo nossas faculdades e nos permite alcançar uma consideração da infinita bondade divina que nos faz amar a Deus corretamente. O sábio cartesiano consegue aperfeiçoar sua natureza tanto quanto é possível, logra viver da melhor forma que sua natureza permite e ama a Deus de tal forma que recebe favoravelmente tudo o que acontece. Dessa forma, logra gozar do maior contentamento nesta vida, a felicidade moderna cartesiana.

Palavras chave: felicidade, virtude, vontade, estima de si, generosidade, sabedoria.

ABSTRACT

The general aim of this dissertation is to offer an analysis of the Cartesian concept of happiness. Two specific topics guide this analysis. The first one is the relation between Cartesian happiness and the theories about this subject of some Ancient Greek philosophers. The second one is the close connection between this idea of happiness and Descartes's particular conception of Philosophy. Descartes introduces a new manner to understand the idea of happiness. However, to state his own definition of happiness, Descartes cannot ignore the Ancient Greek theories and, in fact, he accepts the link between happiness and human nature, one of the typical features of those theories. However, Descartes understands human nature in a different way and feels that the Ancient Greek model needs a revision. Thus, Descartes differs from the traditional Greek theories and affirms that happiness consists in the greatest contentment and the inner satisfaction that the virtuous people enjoy. Cartesian happiness is not the supreme good, which was one of the distinctive features of the Ancient Greek theories. Indeed, that *béatitude* is the result of the practice of virtue. In other words, Cartesian happiness is the result of the constant process of perfection of human nature. To develop this process correctly, it is necessary to know the real nature of human beings to establish their real abilities and limits. Cartesian happiness is related to human nature and it should be subject of philosophical reflection. The knowledge of real human nature, i.e. soul-body substantial union, is the foundation of this happiness. Only by acknowledging this, we will be able to know our faculties, the highest perfection they can reach and the real motives to esteem ourselves correctly. To attain that natural happiness we only have to use our natural faculties well, i.e. we have to practice virtue. This perfection of our human nature will lead us to acknowledge which is the best use of the natural abilities of our minds and our bodies and that will produce our happiness. Cartesian Philosophy is a virtuous exercise of our natural faculties. That is why this Philosophy occupies a very important place in this process of perfection of human nature. Besides, the truths we discover using Philosophy help us understand our proper relationship with God, with His Creation, and with other people, and thus, they help us lead a better life. The continued practice of virtue allows us to potentiate our faculties to the highest level possible. All of that knowledge leads us to consider the infinite goodness of God and makes us love Him correctly. The Cartesian wise person can perfect her nature as much as possible, can lead the best life her nature permits, and loves God so much that she is able to accept favorably all the events of the world. Therefore, this wise person enjoys the greatest contentment of this life, the modern Cartesian happiness.

Keywords: happiness, virtue, will, self-esteem, generosity, wisdom.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO..... | 11 |
| | |
| 1. A DEFINIÇÃO CARTESIANA DE FELICIDADE..... | 16 |
| 1.1. O ponto de partida..... | 16 |
| 1.2. A <i>béatitude</i> cartesiana..... | 18 |
| 1.3. A rutura inicial com a tradição eudemonista..... | 19 |
| 1.4. A felicidade como fim de nossas ações..... | 23 |
| 1.5. A <i>béatitude</i> e a dita..... | 26 |
| 1.6. As causas do contentamento..... | 30 |
| 1.7. O novo modelo e as teorias tradicionais..... | 37 |
| | |
| 2. OS MEIOS PARA ADQUIRIR A FELICIDADE..... | 43 |
| 2.1. As condições para alcançar a felicidade..... | 43 |
| 2.2. A virtude como bem supremo..... | 57 |
| 2.3. A unidade da virtude..... | 65 |
| 2.4. As falsas virtudes..... | 68 |
| 2.5. A virtude e as paixões..... | 77 |
| 2.6. Virtude e generosidade..... | 88 |
| | |
| 3. A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E FELICIDADE..... | 99 |
| 3.1. Filosofia e felicidade no <i>Discurso do Método</i> | 99 |
| 3.2. As verdades mais úteis para a prática da virtude..... | 113 |
| 3.3. Sabedoria e felicidade..... | 125 |
| | |
| CONCLUSÃO..... | 132 |
| | |
| BIBLIOGRAFIA..... | 138 |

Lista de abreviaturas

AT: *Œuvres de Descartes* editadas por Charles Adam & Paul Tannery.

Disc.: *Discursos* de Epiteto

DL: *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio.

DM: *Discurso do Método*

EN: *Ética a Nicômaco* de Aristóteles.

Ep: *Epístolas* de Sêneca.

G: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* editados por C. I. Gerhardt

LS: *The Hellenistic Philosophers*. Fragmentos editados e traduzidos por Anthony Long & David Sedley.

PA: *Paixões da Alma*

PP: *Princípios de Filosofia*

Reg.: *Regras para a direção da inteligência*

ST: *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino

INTRODUÇÃO

No prefácio da segunda parte de sua *Summa Philosophiae Quadripartita*, Eustachius a Sancto Paulo afirma que o “fim da filosofia é a felicidade humana”. Descartes concorda com esta ideia e insere a atividade filosófica “em um contexto em que está em jogo a própria definição de felicidade” (SOARES, 2008, p. 33). A prática da filosofia, entendida como o bom uso das faculdades naturais para distinguir o verdadeiro do falso, naturalmente produz contentamentos extremos (AT VI 27). Além disso, a filosofia nos ajuda a descobrir todas as verdades que nossa mente pode alcançar e nos conduz à sabedoria, a qual consiste em “um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber para a conduta de sua vida, para a conservação de sua saúde e para a invenção de todas as artes” (AT IX-B 2). A constante procura das verdades nos leva a atingir um alto “grau de sabedoria, perfeição de vida e felicidade” (AT IX-B 20). Mostrando dessa forma inequívocas afinidades com Eustachius a Sancto Paulo¹, Descartes concebe a filosofia “como um sistema completo, que articula a compreensão ética e científica, gerando assim a receita de uma vida humana meritória” (COTTINGHAM, 1998, p. 7).

A felicidade como tema de reflexão filosófica provém da tradição grega antiga. As importantes discussões sobre a *eudaimonia* de filósofos como Platão, Aristóteles, Epicuro e os membros da escola Estoica, cujas raízes estão no pensamento socrático, marcaram em grande medida as posteriores reflexões sobre o tema. Sua influência no pensamento moral posterior “é evidente em filósofos tão diferentes como Hobbes, Spinoza, Descartes, Locke, Butler, Kant, Bentham, Mill, Sidgwick, Hare, MacIntyre e Williams” (LONG, 2006, p. 23). Para a tradição grega, a *eudaimonia* constitui o fim último dos seres humanos, o último objeto do desejo, o que se prefere por si mesmo e não em virtude de alguma outra coisa, o bem supremo (LONG, 1996, p. 179). A *eudaimonia* grega inclui tanto características objetivas, como definição do bem e das formas de alcançá-lo, quanto características subjetivas, como o contentamento da mente². Mas

¹ Descartes considerava a *Summa* como o melhor livro jamais feito sobre a filosofia da Escola (*A Mersenne*, 11 de novembro de 1640; AT III 231-232). Van de Pitte (1988) compara a primeira parte da *Summa* com as *Regulae* e assegura que podem encontrar-se muitas “interessantes semelhanças” (p. 487) entre os dois autores, as quais mostrariam que na lógica cartesiana existe uma influência de Eustachius “muito significativa que Descartes olvidou reconhecer” (p. 497). Chama a atenção notar que tanto Eustachius quanto Descartes pensam que “as funções naturais da mente são a única coisa que requeremos na busca da verdade” (VAN DE PITTE, 1988, p. 487).

² Pela presença dessa subjetividade, Long (1996, p. 181), seguindo as indicações de Vlastos, considera que o termo *eudaimonia* pode ser traduzido adequadamente por felicidade, no sentido de uma emoção positiva.

também vale a pena notar que os filósofos gregos antigos ocupam mais sua atenção no estabelecimento das “características formais e objetivas da *eudaimonia*” em vez de nos indicar o que ela é (LONG, 1996, p. 181). Por isso, levando em conta essas características formais das teorias antigas sobre a felicidade, é possível identificar um modelo base que elas compartilham e sobre o qual estão apoiadas as reflexões dos diversos filósofos. O modelo eudemonista tradicional apresenta a *eudaimonia* como o bem supremo dos seres humanos e como o fim último de todas suas ações. Descartes apresenta sua própria reflexão sobre a felicidade e o bem supremo pensando em uma reforma desse modelo.

Em uma carta na qual Leibniz pretende “falar livremente do cartesianismo” (G IV 297), ele se propõe a dar “algumas amostras do que [Descartes] tomou dos outros” filósofos (G IV 297). Na primeira parte desse texto, Leibniz oferece sua opinião sobre a moral cartesiana. Para o filósofo alemão, o pensamento moral de Descartes só era “uma mistura de opiniões dos estoicos e dos epicuristas, o que não era muito difícil de fazer pois Sêneca já os havia conciliado muito bem” (G IV 298). Em geral, Leibniz afirmava que só bastava “ver o incomparável manual de Epicteto e o Epicuro de Laércio³ para admitir que Descartes não avançara muito na prática da moral” (G IV 298). Para o filósofo alemão, Descartes só toma alguns elementos de cada uma das principais doutrinas morais dos antigos para tentar conciliá-las de uma forma coerente, o que nessa época não era nenhuma novidade⁴.

Tanto Descartes quanto os filósofos gregos asseguram que a Filosofia pode nos ensinar a viver bem (COTTINGHAM, 1998, p. 5). Também é verdade que Descartes mantém o interesse nas questões tradicionais sobre a felicidade e sobre a virtude (MARSHALL, 1998, p. 61) e que ele também propõe uma interpretação favorável que concilia as principais doutrinas dos antigos. Mas esse interesse persistente nas questões tradicionais não impede a possibilidade de avanço do estudo de Descartes sobre as relações entre virtude e felicidade: “continuidade não significa repetição” (FAYE, 1998, p. 300). Na minha opinião, essa conciliação cartesiana das teorias antigas sobre a felicidade, que Leibniz desdenhava, somente é possível graças a uma cuidadosa reconsideração

³ Leibniz aqui faz referência ao livro X da famosa obra de Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, dedicado à figura e ao pensamento de Epicuro.

⁴ Por exemplo, Pierre Charron (1541-1603) também mistura alguns “elementos estoicos, provenientes de Du Vair e de Montaigne” com “uma boa dose de epicurismo entendido em seu melhor sentido, sendo Deus o autor do prazer natural e moderado” (RODIS-LEWIS, 1997, p. 110). Faye (1998) oferece um interessante estudo sobre a influência de Charron sobre Descartes.

desses problemas tradicionais introduzindo uma nova concepção de felicidade que está ligada a uma nova forma de configurar o modelo eudemonista antigo. Por isso, considero que a filosofia cartesiana oferece muito mais que uma simples reunião de elementos morais antigos. E a análise da definição cartesiana sobre a felicidade é muito útil para expor a maneira em que Descartes repensou o eudemonismo antigo.

Descartes distingue entre uma felicidade natural e uma felicidade sobrenatural. A felicidade sobrenatural “consiste somente na contemplação da majestade divina” e está reservada para a outra vida (AT VII 52). Essa glória é sobrenatural porque para alcançá-la é necessária a intervenção de “forças mais que naturais” (*A Mersenne, março de 1642*; AT III 544)⁵, precisamos da iluminação sobrenatural de Deus (*A Hyperaspistes, agosto de 1641*; AT III 425)⁶. Portanto, ela não é tema da reflexão filosófica e não será tratada por Descartes. Por outro lado, a felicidade natural está relacionada com a natureza do ser humano e deve ser estudada pela Filosofia. A felicidade natural cartesiana está fundada no conhecimento da verdadeira natureza humana que sua nova filosofia fornece, no conhecimento da união entre a alma e o corpo. A felicidade cartesiana está apoiada nas concepções cartesianas de Filosofia e da natureza humana. Somente entendendo o que realmente somos, unicamente estimando-nos corretamente, podemos “usar os recursos da filosofia para ajudar-nos a alcançar vidas plenas” (COTTINGHAM, p. 1998, p. 2). Isso permite entender mais claramente a distância que existe entre as teorias eudemonistas e a teoria cartesiana da felicidade. Descartes considera que nenhum dos principais filósofos gregos conseguiu entender a natureza humana corretamente e, por isso, suas concepções da felicidade não são corretas. O filósofo francês critica Aristóteles por incluir na felicidade natural coisas que ultrapassam as capacidades humanas. Também critica o orgulho dos estoicos que elevavam erradamente a natureza humana e comparavam os sábios com os deuses. E considera que Epicuro errou ao estabelecer o maior bem humano porque não entendia a natureza humana nem a função dos prazeres. A felicidade cartesiana se afasta das teorias eudemonistas porque sua base está em um conhecimento novo sobre a natureza dos seres humanos.

O seguinte trabalho está organizado a partir de três perguntas clássicas. O primeiro capítulo responde à pergunta pela definição, neste caso cartesiana, da felicidade. Nele apresento a forma na qual Descartes introduz a felicidade como um conjunto de emoções, paixões ou sentimentos

⁵ "Il est evident que, cette Gloire étant surnaturelle, il faut des forces plus que naturelles pour la mériter" (AT III 544).

⁶ "Deo supernaturaliter illustratos" (AT III 425).

positivos que propiciam o maior contentamento da vida humana e a satisfação interior do indivíduo. Essas paixões ou emoções só podem ser experimentadas pelas pessoas que possuem o bem supremo, isto é, as pessoas que praticam a virtude. Esses dois aspectos marcam claramente as principais características da reforma do modelo eudemonista que Descartes propõe: a felicidade como uma paixão ou emoção e distinta do bem supremo. Mais uma característica da reforma é exibida quando Descartes, a partir da articulação entre virtude e felicidade, as apresenta como os dois fins últimos de nossas ações. Também nesse primeiro capítulo tento mostrar como a felicidade se diferencia dos outros prazeres que podemos experimentar nesta vida. Por fim, já entendida a reforma do modelo eudemonista, apresento a interpretação cartesiana das teorias aristotélica, epicurista e estoica da felicidade.

No segundo capítulo, tento mostrar quais são os meios que nos levam a alcançar essa felicidade. Para Descartes, a relação da felicidade com nossa natureza e com nossas capacidades naturais, permite que ela sempre esteja em nosso poder, sem importar as circunstâncias externas. Para alcançar essa felicidade natural só precisamos fazer bom uso de nossas faculdades, isto é, precisamos exercer a virtude, a perfeição de nossa natureza. A virtude ocupa o lugar de nosso bem supremo porque não há nenhum outro bem que esteja mais em nosso poder que ela. Só esse bom uso nos faz merecedores de louvor e da felicidade. Também analiso a nova definição cartesiana da virtude e as condições que Descartes apresenta para praticá-la, prestando particular atenção a sua unidade. O final do segundo capítulo estuda a forma pela qual Descartes entende a relação entre a virtude e as paixões, enfatizando a excepcionalidade da paixão denominada generosidade e como ela é um exemplo para harmonizar a virtude com as outras paixões.

Por fim, o objetivo principal do terceiro capítulo é explicitar a relação entre a felicidade e a Filosofia. Nele, tento mostrar a nova concepção cartesiana da atividade filosófica como uma atividade essencialmente virtuosa que precisa do correto uso das faculdades naturais. Também analiso as verdades mais importantes para facilitar a prática da virtude em nossas ações quotidianas. Essas verdades, obtidas graças ao exercício filosófico, nos ajudam a entender melhor nossa relação com Deus, sua criação e os indivíduos. Esse conjunto de verdades nos ajuda principalmente a reconhecer adequadamente nosso valor. Essas nos introduzem na sabedoria. Assim, mostro como a filosofia cartesiana nos conduz à sabedoria, ao mais alto ponto que nossa natureza pode chegar. O sábio cartesiano é o indivíduo que decide livremente dedicar sua vida à atividade filosófica,

virtuosa e consegue aperfeiçoar sua natureza tanto quanto é possível, consegue viver da forma mais humana, da forma mais completa, e goza naturalmente do maior contentamento nesta vida, a felicidade moderna cartesiana.

1. A DEFINIÇÃO CARTESIANA DE FELICIDADE

Neste capítulo quero mostrar a nova concepção cartesiana de felicidade e sua reforma do modelo eudemonista grego. Principalmente, quero salientar três coisas. A primeira é que a felicidade cartesiana consiste no contentamento e na satisfação da mente. Descartes não identifica a felicidade com um tipo particular de vida nem com a virtude. Para ele, a felicidade não é outra coisa que uma emoção da alma, particularmente uma emoção prazerosa da mente. É verdade que a felicidade está intimamente ligada com a prática da virtude mas elas, para Descartes, não são a mesma coisa. A felicidade realmente é o contentamento ou a satisfação da alma gerados pela prática da virtude, a qual é o bem supremo. Assim, a segunda coisa que vale a pena notar é que a felicidade, para Descartes, não ocupa o lugar do bem soberano. Mas ela, pode ser considerada, junto à virtude, como o fim de nossas ações. Por fim, a terceira coisa que quero ressaltar é que Descartes propõe dos fins para nossas ações.

Levando em conta esses três aspectos, acredito que não é difícil aceitar que a concepção cartesiana de felicidade propõe diversas novidades em relação à tradição ética grega. Assim, parece que Descartes logra encontrar novos conhecimentos, em relação às teorias antigas, sobre a felicidade e sobre a virtude. Neste capítulo tentarei mostrar como a teoria cartesiana de felicidade oferece uma reforma do modelo eudemonista tradicional. Para examinar as mudanças propostas por essa reforma, colocarei especial ênfase nos três pontos que mencionei: a felicidade como emoção, a diferença entre felicidade e bem soberano e a felicidade como fim das nossas ações. Finalmente, mostrarei como Descartes interpreta favoravelmente as teorias de Aristóteles, Zenão e Epicuro, seguindo seu novo modelo.

1.1. O ponto de partida

Em meados de maio de 1645, Descartes, preocupado por alguns problemas de saúde da Princesa Elisabeth (AT IV 200, 204), inicia uma apresentação, por meio do intercâmbio epistolar que eles mantinham, de uma série de remédios para superar a tristeza da melancólica princesa de Boémia que se manifestava em forma de uma “febre recorrente”⁷ (*A Elisabeth, 18 maio de 1645*;

⁷ “*Fièvre lente*”. Essa febre recorrente, segundo Furetière (1690), “provém da obstrução e de um fogo escondido que o enfermo apenas percebe como essa que provém das cores pálidas. E ela torna-se contínua quando o pulmão, o fígado ou o baço, e outras partes necessárias para a vida se corrompem na sua substância. Ela consome o doente pouco a pouco”.

AT IV 201). Descartes considerava que essa febre era produto de uma emoção de tristeza e portanto para curar a doença física era necessário eliminar essa emoção negativa⁸. Nas cartas seguintes Descartes oferece recomendações para evitar que as adversidades que frequentemente Elisabeth tem que enfrentar, provoquem muito mal-estar na sua mente e no seu corpo. Mas só depois de duas cartas de resposta de Elisabeth, nas quais ela não mostra estar muito convencida das sugestões do filósofo francês para evitar os desprazeres causados pelas adversidades que enfrentava, Descartes decide introduzir uma discussão sobre “os meios que a filosofia nos ensina para adquirir a felicidade suprema” (*A Elisabeth, 25 de junho de 1645*; AT IV 252)⁹. Como ponto de partida, Descartes propõe a leitura de *De vita beata* de Sêneca porque, segundo ele, um dos meios mais úteis para desenvolver a discussão consiste em “examinar o que os antigos escreveram” sobre o tema da felicidade e tentar ir além do que eles escreveram “acrescentando alguma coisa a seus preceitos” (AT IV 252). Assim, diz Descartes, eles podem apropriar-se desses preceitos e “dispor-se a colocá-los em prática” (AT IV 252)¹⁰. Considero importante essa afirmação porque deixa ver que Descartes está pensando em uma felicidade ligada à atividade. Se o exame das teorias antigas sobre a felicidade é o ponto de partida, o final do processo será agir como convém para alcançar a felicidade suprema. Tomar esse ponto de partida é aceitar a forma tradicional de entender os objetivos da teoria ética (SORELL, 1993, p. 276). Mas no desenvolvimento desse processo de exame, Descartes considera que é necessário ir além do já dito pelos antigos e descobrir alguma coisa nova, que será acrescentada ao estabelecido pela filosofia tradicional, para poder adotar novos preceitos que dirigirão a ação apropriada para alcançar a felicidade¹¹. Não se trata unicamente de teorizar senão que se trata de pôr essa teoria em ação. Mas, vai ser o processo de “precisar os fundamentos de doutrinas bastante vagas” (RODIS-LEWIS, 1998b, p. 43), o que vai permitir adotar e colocar em prática os novos preceitos.

⁸ Tristeza causada, diz Descartes, pelos infortúnios sofridos por Elisabeth e sua família desde 1620, quando seu pai perdeu o trono de Boémia e começou sua vida no exílio (AT IV 201).

⁹ “...des moyens que la philosophie nous enseigne pour acquérir cette souveraine félicité” (AT IV 252).

¹⁰ “L’un des ces moyens, qui me semble des plus utiles, est d’examiner ce que les anciens ont écrit, et tâcher à renchérir par-dessus eux, en ajoutant quelque chose à leur préceptes; car ainsi on peut rendre ces préceptes parfaitement siens, et se disposer à les mettre en pratique” (AT IV 252).

¹¹ Desde o *Discurso do método*, Descartes visava uma possível reforma dos ensinamentos dos antigos pagãos “sobre os costumes”. Ele os comparava com “palácios muito soberbos e magníficos, que eram construídos apenas sobre areia e lama” (AT VI 8) [“Comme, au contraire, je comparais les écrits des anciens païens qui traitent des mœurs, à des palais fort superbes et fort magnifiques, qui n’étaient bâtis que sur du sable et sur de la boue”].

1.2. A *béatitude* cartesiana

Entretanto, o exame de *De vita beata* não deu os resultados aparentemente esperados pelo filósofo francês. Descartes considera que a forma em que Sêneca expõe o tema da felicidade não é “suficientemente exato para merecer ser seguida” (*A Elisabeth, 4 de agosto de 1645*; AT IV 263)¹². Por isso, o que inicialmente foi anunciado como uma discussão sobre a obra de Sêneca, tornou-se uma exposição das próprias ideias de Descartes.

O filósofo francês considera, como Sêneca, que todos os homens desejam ser felizes (AT IV 263). Mas, também pensa, ao igual que o filósofo romano, que os homens não sabem determinar corretamente o que é a felicidade¹³. Por isso, a primeira coisa que Descartes deve aclarar é sua definição de felicidade. Descartes pensava que ele “tinha algo novo para dizer sobre a felicidade” (SCHNEEWIND, 1998, p. 189). Para ele, a felicidade, ou “*béatitude*” consiste em um “contentamento perfeito e uma satisfação interior” (AT IV 264) que os sábios adquirem sem precisar do favor da fortuna. Portanto, viver felizmente, *vivere beate*, não é outra coisa que “ter a mente perfeitamente contente e satisfeita” (AT IV 264)¹⁴.

Segundo Descartes, devemos exercitar a virtude para contentar-nos completamente, ou em outras palavras, para lograr a felicidade. Ele afirma que para obter um contentamento sólido é mister praticar a virtude, isto é, “ter uma vontade firme e constante de executar tudo o que julgamos ser o melhor e empregar toda a força de nosso intelecto para julgar bem” (*A Elisabeth, 18 de agosto de 1645*; AT IV 277)¹⁵. Descartes é claro ao afirmar que necessariamente a prática da virtude conduzirá à felicidade porque não podemos praticar a virtude, isto é, “fazer o que nossa razão nos convence que devemos fazer”, sem receber “satisfação e prazer” (*A Elisabeth, 1 de setembro de 1645*; AT IV 284)¹⁶.

Descartes reconhece que todos os seres humanos tem o objetivo de ser felizes. Mas isso não significa que a beatitude seja o bem supremo. Pelo contrário, Descartes nota que existe “uma diferença entre a beatitude, o bem supremo e o fim último ou o alvo ao qual nossas ações devem

¹² “*Je ne la trouve pas assez exacte pour mériter d’être suivie*” (AT IV 263).

¹³ *De vita beata*, 1: “Todos os homens querem viver felizmente, mas quando tentam ver claramente o que faz uma vida feliz, eles estão na névoa” [*Vivere, Gallio frater, omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat caligant*] (Sêneca, 2014a, p. 240; tradução levemente modificada).

¹⁴ “*La béatitude consiste, ce me semble, en un parfait contentement d’esprit et une satisfaction intérieure... Ainsi, vivre beate, vivre en béatitude, ce n’est autre chose qu’avoir l’esprit parfaitement content et satisfait*” (AT IV 264).

¹⁵ “*...d’avoir une volonté ferme et constante d’exécuter tout ce que nous jugeons être le meilleur, et d’employer toute la force de notre entendement à en bien juger*” (AT IV 277).

¹⁶ “*Ainsi nous ne saurions jamais pratiquer aucune vertu (c’est-à-dire faire ce que notre raison nous persuade que nous devons faire), que nous n’en recevions de la satisfaction et du plaisir*” (AT IV 284).

tender” (*A Elisabeth, 18 de agosto de 1645*; AT IV 275)¹⁷. A felicidade, na teoria cartesiana, não é o bem supremo; ela o pressupõe. A felicidade é “o contentamento ou satisfação da mente” que provém da posse do bem supremo, que provém do exercício da virtude (AT IV 275)¹⁸. Descartes insiste em assinalar que a felicidade não é outra coisa que a emoção de contentamento e satisfação que é gerada quando colocamos em prática a virtude. Descartes aceita que ela também pode ser considerada como o fim de nossas ações. Sem dúvida, a virtude deve ser proposta como “alvo em todas nossas ações” (AT IV 275). Mas como ela sempre está acompanhada da beatitude, também essa felicidade pode ser considerada como o alvo das ações e como o atrativo que nos faz procurar a virtude.

1.3. A rutura inicial com a tradição eudemonista

As primeiras coisas que vale a pena notar são as seguintes: para Descartes a felicidade consiste em uma emoção da mente e ela não é o bem supremo. Descartes não identifica a felicidade com um tipo particular de vida, nem com um tipo particular de ação, nem com outro conceito próprio da teoria ética como a virtude. Para ele, a felicidade não é outra coisa que uma emoção da alma. E particularmente uma emoção prazerosa da alma. É verdade que a felicidade está intimamente ligada com a prática da virtude mas elas, para Descartes, não são a mesma coisa. A felicidade cartesiana realmente é o contentamento ou a satisfação da alma gerados pela posse do bem supremo. Marshall (1998, p. 71, nota 1) afirma que Descartes pensava que a felicidade era “uma mistura de contentamento (um afeto positivo) e tranquilidade (um estado imperturbado)”. Kambouchner (2001, p. 307) também assinala que a felicidade cartesiana não é outra coisa que esse contentamento perfeito da alma ou, dito em outras palavras, uma perfeita satisfação interior.

Nesse aspeto, parece que a concepção cartesiana de felicidade propõe uma novidade em relação à tradição ética grega, tal e como Descartes pretendia inicialmente: procurar algum conhecimento novo para acrescentar às teorias antigas. Alguns comentadores consideram que essa definição não é compatível com o modelo tradicional de explicação da felicidade. Por exemplo, Striker (1990, p. 97) considera que nem Platão nem Aristóteles pensaram que a felicidade mesma “consistia em estar satisfeito com a própria vida”. Os gregos não usavam o termo *eudaimon* para

¹⁷ “...qu'il y a une différence entre la béatitude, le souverain bien et la dernière fin ou le but auquel doivent tendre nos actions” (AT IV 275).

¹⁸ “Elle est le contentement ou la satisfaction d'esprit qui vient de ce qu'on le possède” (AT IV 275).

descreber “humores transitórios ou satisfações” (LONG, 1996, p. 181) Striker também afirma que

As teorias gregas sobre a felicidade, de Platão a Epicuro, eram tentativas para estabelecer de qual forma uma pessoa deveria conduzir sua vida a fim de ter boas razões para sentir-se tranquila ou contente; mas elas não eram receitas para alcançar um determinado estado mental. (STRIKER, 1990, p. 97).

Uma forma de entender a análise que Striker oferece é pensar que, nas teorias gregas, conduzir a vida de uma forma apropriada é o que constitui a felicidade. Essas teorias tentam estabelecer qual é esse tipo de vida que permite sentir contentamento e tranquilidade e afirmam que essa forma de conduzir a vida constitui a felicidade. Se essa interpretação do modelo grego de felicidade é correta, então eu penso que a proposta cartesiana não cabe facilmente nesse modelo. Striker considera que a felicidade grega é uma fórmula para conduzir uma vida boa. Pelo contrário, para Descartes, a felicidade é “um prazer da alma” (*A Elisabeth, 6 de outubro de 1645*; AT IV 309)¹⁹ e não uma guia para agir de uma forma determinada. É verdade que essa emoção prazerosa está intimamente ligada a uma forma particular de agir, mas, na concepção cartesiana, elas são duas coisas diferentes.

Rutherford (2004) também apresenta uma opinião similar. Ele acredita que a apresentação que Descartes faz da felicidade como um estado afetivo rompe “decisivamente com uma suposição chave do eudemonismo antigo²⁰” (RUTHERFORD, 2004, p. 182). Essa suposição consiste em identificar a felicidade com o bem supremo. Descartes não aceita essa identificação e, assim, se afasta do modelo de felicidade antiga. De fato, afirma Rutherford, ao diferenciar a noção de felicidade da noção de bem supremo, “Descartes estabelece os fundamentos de uma teoria que é distinta” das teorias antigas. Para ele, a felicidade “significa um tipo de prazer” e dessa forma o filósofo francês inicia “uma nova compreensão da felicidade” (RUTHERFORD, 2004, p. 182). Como Rutherford (2004) indica, as teorias éticas eudemonistas identificam a felicidade com o bem supremo ou fim último, esse único bem que se procura por si mesmo e não por causa de algum outro bem²¹. O fato de que Descartes distinga entre felicidade e bem supremo e que afirme que a

¹⁹ “...le plaisir de l'âme auquel consiste la béatitude...” (AT IV 309).

²⁰ Quando uso as expressões “tradição eudemonista”, “teorias antigas da felicidade” ou outras similares, geralmente estou fazendo referência às teorias de felicidade de Aristóteles, dos epicuristas e dos estoicos, as principais que Descartes estuda e menciona na sua obra e que trabalham sobre a base de identificar a *eudaimonia* com o bem supremo e o fim de nossas ações.

²¹ Uma influente formulação dessa concepção encontra-se na *Ética a Nicômaco*: “chamamos perfeito aquilo que se escolhe por si mesmo e nunca por outra coisa. Tal parece ser a felicidade (*eudaimonia*), pois a procuramos sempre por ela mesma e nunca por outra coisa” (1097a35-b1). Importantes elementos da teoria eudemonista são encontrados

felicidade é uma emoção que se produz quando se possui o bem supremo, é uma mostra da distância entre a teoria moral cartesiana e o eudemonismo clássico (RUTHERFORD, 2004, p. 184).

Svensson (2015) também acredita que a distinção que Descartes estabelece entre felicidade e o bem supremo marca uma distância entre sua teoria de felicidade e a tradição eudemonista. Ele diz que a felicidade cartesiana consiste em “um estado mental determinado que nós mesmos podemos assegurar por meio da busca da virtude” (SVENSSON, 2015, p. 292). Svensson (2015, p. 278) caracteriza esse emoção particular como “um estado de completa harmonia e satisfação”. Ele entende que nas teorias eudemonistas clássicas “a felicidade (*eudaimonia*) é nosso fim último ou nosso bem maior” (SVENSSON, 2015, p. 279). Levando em conta que, para Descartes, o bem supremo é a virtude, que é uma firme e constante disposição para usar bem o livre-arbítrio, e que a felicidade é uma emoção que provém do exercício dessa virtude, pode-se aceitar que a teoria moral cartesiana não continua fielmente o modelo tradicional: a felicidade pode ser considerada como fim de nossas ações mas ela não é nosso maior bem. De novo, vemos que a caracterização da felicidade como um emoção da mente e a distinção da felicidade com o bem maior afastam a teoria ética cartesiana do modelo da tradição antiga.

Contudo, considero que Svensson vai muito longe na sua interpretação da felicidade cartesiana e na sua defesa do caráter não-eudemonista da ética cartesiana. Ele pensa que a distinção que Descartes propõe entre felicidade e bem supremo é tal, que pode inclusive afirmar que a virtude não é necessária para alcançar a felicidade. Svensson (2015, pp. 283-285) apresenta uma tentativa para acentuar a diferença da ética cartesiana com as teorias gregas tradicionais ao afirmar que a virtude é suficiente para gerar as emoções que constituem a felicidade mas que ela não é necessária para alcançar a felicidade porque é possível que a felicidade apareça sem praticar a virtude. Dessa forma, a beatitude pode ser gerada por causas fora de nosso poder. E por isso, a felicidade deve ter um “valor final menor ao da virtude” (SVENSSON, 2015, p. 284). Devo admitir que não consigo entender essa interpretação muito bem porque Descartes é bastante claro quando diz que a beatitude se encontra totalmente em nosso poder. Ele diz a Elisabeth que ele vai lhe mostrar “os meios que a filosofia nos ensina para adquirir a felicidade suprema, que as almas vulgares esperam em vão da fortuna e que não saberíamos obter senão de nós mesmos” (21 de julho de 1645; AT IV 252)²².

também na obra de Platão, especialmente em *Eutidemo* 282a (“todos desejamos ser felizes”) e no *Banquete* 205a (“os felizes são felizes, e não é preciso ainda perguntar: E para que quer ser feliz aquele que o quer? Ao contrário, parece que a resposta tem seu fim”). Aristóteles e os estoicos apropriam-se de alguns desses elementos (LONG, 1996, p. 183).

²² “...des moyens que la philosophie nous enseigne pour acquérir cette souveraine félicité, que les âmes vulgaires

Svensson (2015, p. 284) afirma que é possível que uma pessoa obtenha felicidade sem necessidade de fazer algum esforço. Mas, penso que é muito difícil aceitar essa interpretação porque Descartes claramente explica que a beatitude “deve depender de nossa conduta” (*A Elisabeth, 6 de outubro de 1645*; AT IV 306)²³.

Considero muito importante notar que para Descartes a felicidade verdadeira deve depender de nossa forma de agir. Esse detalhe vai permitir diferenciar a felicidade de outras sensações prazerosas da alma. Na verdade, a felicidade cartesiana não é um prazer qualquer ou um prazer comum. Pelo contrário, a beatitude é o prazer mais doce e mais estável que podemos experimentar e isso é devido a que ele provém da nossa boa conduta e que se encontra sempre em nosso poder²⁴. Nenhuma outra coisa pode nos dar “tal satisfação, senão a consciência de ter agido da melhor forma que estava em nosso poder” (KAMBOUCHNER, 2001, p. 307). Por isso, é muito difícil aceitar que a beatitude cartesiana possa ser alcançada sem esforço, sem o compromisso de usar nosso intelecto e nossa vontade da melhor forma. Pelo contrário, entendo que Descartes afirma que nosso esforço para agir bem é necessário para experimentar o prazer que constitui a felicidade.

Shapiro (2011) também considera que a felicidade cartesiana se afasta do modelo eudemonista tradicional. Ela afirma simplesmente que, se a condição fundamental do modelo eudemonista é a identificação entre a felicidade e o bem supremo, seria claro ver que Descartes propõe uma perspectiva nova para entender a felicidade. Lembre-se que, para Descartes, o maior bem do indivíduo é a virtude e não a felicidade. A felicidade é a emoção prazerosa que se produz na mente quando se possui o bem supremo, quando se exercita a virtude. “Se nos focamos no núcleo da posição -que a felicidade é o maior bem- é difícil assegurar que Descartes é um eudemonista” (SHAPIRO, 2011, p. 14).

Cumprindo seu objetivo de acrescentar algo novo aos preceitos antigos, Descartes apresenta uma reforma do modelo eudemonista tradicional. Antigamente, só um bem reunia as características de supremo bem e fim último. Descartes inicia sua reforma dos preceitos morais antigos, distinguindo o conceito de bem supremo do conceito de felicidade. E de forma inovadora, propõe uma felicidade como emoção da mente. Annas (2011) também considera que uma concepção da

attendant en vain de la fortune, et que nous ne saurions avoir que de nous-mêmes” (AT IV 252).

²³ “...parce qu'elle [la béatitude] doit dépendre de notre conduite...” (AT IV 306)

²⁴ Elisabeth assinala, e Descartes reconhece, que existem doenças que podem afetar o poder da nossa razão. Como para alcançar a felicidade é mister o uso livre da razão e o conhecimento do caminho que conduz à beatitude, essas doenças constituem um obstáculo para viver felizmente. Essas doenças são os únicos infortúnios que podem impedir a felicidade (*A Elisabeth, 1 de setembro de 1645*; AT IV 281-2).

felicidade como emoção não era aceitável nas teorias antigas. Inclusive, aparentemente ignorando o aporte da filosofia cartesiana à história do conceito, ela afirma que a descrição da felicidade como prazer só aparece desde o final do século XVIII (ANNAS, 2011, p. 131)²⁵. Com Descartes, perde o sentido falar de uma “vida feliz” (ANNAS, 2000, p. 40), tal e como pensavam os antigos. Como a felicidade é uma emoção da alma, não cabe pensar em uma vida que tenha uma alma contente e satisfeita. Por isso Descartes não usa a expressão “*vita beata*”, uma vida feliz, senão que fala de “*vivere beate*”, viver felizmente ou ter a mente completamente contente e satisfeita (*A Elisabeth, 4 de agosto de 1645*; AT IV 264)²⁶. Sinais da rutura cartesiana com a tradição se encontram na distinção da felicidade e bem supremo e em sua caracterização como uma emoção prazerosa da mente.

1.4. A felicidade como fim de nossas ações

Além de estabelecer uma distinção entre a felicidade e o bem supremo e de propor uma nova forma de entender o conceito de felicidade, Descartes também oferece uma nova forma de pensar o bem supremo e de pensar o fim ou alvo de nossas ações. Tradicionalmente esse alvo era a felicidade que assim ocupava o lugar do bem supremo. No modelo eudemonista a felicidade é o bem perfeito porque sempre é eleita por si mesma e não por outra coisa (*EN 1097b1*). Assim também ela ocupa o lugar de fim último ou alvo de todas as ações (*EN 1097b20*). Descartes analisa esses temas de uma maneira diferente. Para Descartes a virtude, ou a firme vontade de agir corretamente (*A Cristina, 20 de novembro de 1647*; AT V 82), é o maior bem do indivíduo porque não há “outro bem que pareça tão grande nem que esteja completamente no poder da cada um” (AT V 83)²⁷. Se refletimos no valor da virtude, ela sempre vai ser nosso objetivo porque reconhecemos que ela é o maior bem que podemos alcançar individualmente, sem assistência alguma de fatores externos. Por isso, ela será apropriadamente o fim de nossas ações. Saber que a virtude é o bem mais valioso, nos incitará a sempre procurá-la. Ela não é o bem supremo porque é o fim de nossas ações. Pelo contrário, a virtude cartesiana é nosso fim último porque ela constitui o bem com mais valor.

²⁵ Santilli (1992, p. 353) reconhece que a filosofia moral de Descartes foi “geralmente ignorada pelas revistas, antologias e histórias da ética anglo-estadunidenses”.

²⁶ Na carta a Elisabeth de janeiro de 1646, Descartes usa a expressão “*vie heureuse*” (AT IV 357).

²⁷ “...*je ne remarque aucun autre bien qui me semble si grand, ni qui soit entièrement au pouvoir d'un chacun*” (AT V 82-83).

Mas como a prática da virtude sempre vem acompanhada pelo contentamento e pela satisfação, também é possível, segundo Descartes, considerar a felicidade como o fim de nossas ações. Ela constitui um atrativo adicional para nos incitar a procurar a virtude, é como um prêmio em uma competição (AT IV 277). A prática da virtude necessariamente produz contentamento e isso faz que a virtude seja “ainda mais desejável” (RUTHERFORD, 2004, p. 184). Assim, contrariando o modelo tradicional que propõe só um fim último das ações, Descartes oferece dois fins últimos: virtude e felicidade. A proposta cartesiana de uma felicidade que pode ser considerada como um prêmio para incentivar a prática da virtude é uma indicação de que ele não está pensando a beatitude nos termos do modelo antigo.

Mas tampouco deve-se pensar que a virtude é meramente um meio para atingir a felicidade (MARSHALL, 1998, p. 68). Como disse anteriormente, a virtude tem valor em si mesma, é o maior bem do indivíduo, e não precisa de nada adicional para justificar nosso interesse em procurá-la. “Nosso alvo final deveria ser atingir o bem supremo; o contentamento nos chegará como um resultado” (SCHNEEWIND, 1998, p. 190). A felicidade aparece como um atrativo para instigar ainda mais nosso empenho em praticar a virtude. Considero que a virtude não é exclusivamente um meio para atingir a felicidade senão que, pelo contrário, a felicidade é usada como um meio para desejar ainda mais veementemente a virtude. Penso que Descartes usa essa estratégia baseado no fato, que ele mesmo aceita no início da discussão sobre a felicidade, de que todos os homens querem ser felizes. Vale a pena notar que ele não assinala que todos os homens desejem ser virtuosos. Os homens não desejam ser virtuosos porque não conhecem bem a virtude. Por isso, aproveitando que existe um desejo natural pela felicidade, Descartes apresenta a beatitude como prêmio para a prática da virtude. Para Descartes, podemos aproveitar o desejo natural pela felicidade que está presente em todos os indivíduos para dirigir sua atenção em direção à virtude. Isso é importante porque normalmente as pessoas desconhecem o verdadeiro valor da virtude, e portanto também desconhecem sua relação com a satisfação mental, com a felicidade verdadeira. Quando entendemos essa ligação entre felicidade e virtude, nosso desejo natural pela felicidade nos conduz a um desejo pela virtude.

Outra razão para usar essa estratégia, presente nas cartas a Elisabeth e que me parece relaciona-se com a explicação anterior, é que não é comum pensar na virtude como unida ao prazer. Essa oposição entre virtude e prazer, segundo Descartes, dificulta a prática da virtude. Descartes acredita que é “muito difícil” colocá-la em prática porque “ordinariamente se opõe essa virtude aos

prazeres, aos apetites e às paixões” (*A Elisabeth, 4 de agosto de 1645; IV 267*)²⁸. O “uso correto da razão” conduz a um “verdadeiro conhecimento do bem” que “impede que a virtude seja falsa” e que a faz concordar com “prazeres lícitos” (*IV 267*)²⁹. Esse conhecimento do bem, e o conseguinte alinhamento da virtude com o prazer lícito, facilita a prática da virtude. Por isso, diz Descartes, “a maior felicidade do homem depende desse uso correto da razão” (*IV 267*)³⁰. A razão facilita a prática da virtude, natural produtora de contentamento, ao mostrar como ela pode ligar-se apropriadamente com o prazer. Mas, segundo Descartes, os estoicos negam essa possibilidade. Por isso, Zenão recebe a crítica cartesiana: “ele representou essa virtude tão severa e tão inimiga da volúpia (*volupté*)” que só “os melancólicos, ou as mentes totalmente separadas do corpo” poderiam praticá-la (*A Elisabeth, 18 de agosto de 1645; AT IV 277*)³¹. Então, a meu ver, como normalmente a virtude se pensa como oposta ao prazer sensível, Descartes sente a necessidade de explicitar a relação entre virtude e felicidade, a qual, sem o conhecimento certo da virtude, não é nada óbvia. Para explicitar a relação natural da virtude com a felicidade, ele mostra que o contentamento e a satisfação, os quais são prazeres intelectuais ou emoções interiores, e não prazeres sensíveis, são o prêmio de quem age virtuosamente.³²

A caracterização da felicidade como um emoção da mente e a distinção da felicidade do bem supremo marcam dois aspetos que diferenciam a teoria cartesiana das teorias eudemonistas antigas. Descartes propõe algumas novas definições nos conceitos fundamentais da teoria da felicidade e estabelece novas relações entre eles para lograr maior clareza na compreensão deles. Na verdade, Descartes foi um crítico das teorias morais antigas, especialmente da teoria estoica. No *Discurso* afirma que os antigos pagãos “enaltecem muito as virtudes, e as fazem parecer mais estimáveis do que as coisas do mundo, mas não ensinam suficientemente a conhecê-las” (*AT VI 8*)³³. Na carta a

²⁸ “*Et parce qu'on oppose ordinairement cette vertu aux plaisirs, aux appétits et aux passions, elle est très difficile à mettre en pratique*” (*AT IV 267*).

²⁹ “*Le droit usage de la raison, donnant une vraie connaissance du bien, empêche que la vertu ne soit fausse, et même l'accordant avec les plaisirs licites, il en rend l'usage si aisé...*” (*AT IV 267*).

³⁰ “*La plus grande félicité de l'homme dépend de ce droit usage de la raison*” (*AT IV 267*).

³¹ “*Mais il a représenté cette vertu si sévère et si ennemie de la volupté, en faisant tous les vices égaux, qu'il n'y a eu, ce me semble, que des mélancoliques, ou des esprits entièrement détachés du corps, qui aient pu être de ses sectateurs*” (*AT IV 277*).

³² Aparentemente, não é fácil aceitar essa estratégia cartesiana. Marshall (1998, p. 70) considera que sugerir que “os virtuosos são movidos pela oferta de um prêmio” não é facilmente reconciliável com “o resto da explicação de Descartes da virtude como o bem supremo”. Como se pode inferir do que eu disse anteriormente, não acredito que Descartes sugira que os virtuosos sejam movidos unicamente pela oferta do prêmio.

³³ “*Ils élèvent fort haut les vertus, et les font paraître estimables par-dessus toutes les choses qui sont au monde; mais ils n'enseignent pas assez à les connaître...*” (*AT VI 8*).

Elisabeth do 4 de agosto de 1645, ele expõe uma crítica similar quando afirma que Sêneca devia mostrar os conhecimentos requeridos para “facilitar o uso da virtude” (AT IV 267)³⁴. Por isso, o projeto moral cartesiano pode ser considerado como uma tentativa de reformar e melhorar o que os antigos ensinavam sobre felicidade, virtude e a forma de conduzir nossas vidas.

1.5. A beatitude e a dita

Mas quão ampla é a distância entre a teoria cartesiana da felicidade e o eudemonismo tradicional? Essa pergunta me leva à segunda coisa que chama minha atenção: a decisão de Descartes de manter o termo que Sêneca e a tradição escolástica usavam: *beatitudo*. Na verdade, ele usa o termo francês derivado de *beatitudo*: “*béatitude*”.

Pode parecer estranho que Descartes use o termo beatitude, palavra que hoje geralmente nos faz pensar em outra coisa. A palavra beatitude “tomou um sentido religioso, para não dizer místico” (VUILLEMIN, 1987, p. 230) e hoje tem “um sabor de êxtase religioso” (MARSHALL, 1998, p. 71, nota 1) que é alheio à intenção de Descartes. No século XVII, beatitude fazia referência ao bem supremo, à maior felicidade³⁵ (FURETIÈRE, 1690). Acredito que a escolha do termo latino, que usaram tanto os estoicos romanos quanto a tradição escolástica³⁶, tem a ver com a intenção de Descartes de trabalhar sobre os mesmos temas que os antigos estudaram. Lembre-se que o ponto de partida da pesquisa cartesiana sobre a felicidade é uma revisão do que os antigos refletiram em relação a esse assunto. As questões que Descartes quer responder são as mesmas questões que os antigos queriam resolver. Em Descartes está presente os antigos interesses por determinar o que é a felicidade, qual é o bem supremo, o que é a virtude, qual é a relação entre virtude e felicidade, qual é a relação entre ser sábio e ser feliz, o papel dos bens externos na busca da felicidade (MARSHALL, 1998, p. 61) entre outras. Rodis-Lewis (1998, p. 42) afirma que “ao aceitar essa união da virtude e da felicidade, Descartes é herdeiro do eudemonismo antigo”. Nas páginas anteriores, tentei mostrar que essa continuidade não implica uma concordância total entre a teoria cartesiana e alguma das teorias antigas, mas penso que fica claro que Descartes mantém os interesses e conceitos do eudemonismo tradicional.

³⁴ “*Sénèque eût dû nous enseigner toutes les principales vérités, dont la connaissance est requise pour faciliter l'usage de la vertu*” (AT IV 267).

³⁵ Embora seja comum pensar na beatitude como um termo religioso, ainda hoje, tanto em francês como em português e espanhol, essa palavra significa felicidade, bem-aventurança, satisfação.

³⁶ Por exemplo Tomás de Aquino e Eustachius a Sancto Paulo.

Também Descartes prefere usar a palavra beatitude porque o termo mais comum para se referir à felicidade, *heur*, não é apropriado. Na carta do 4 de agosto de 1645, Descartes afirma que há “uma diferença entre a dita e a felicidade” (AT IV 264)³⁷. Essa distinção entre dita e felicidade é muito importante. Embora Descartes reconheça que a dita (*l'heur*) possa ser entendida em alguns casos como sinônimo de felicidade³⁸, também a considera como uma felicidade “aparente” que contrasta com a felicidade verdadeira. Por isso Descartes não considera que *vivere beate* possa ser traduzido por *vivre heurement* (AT IV 264).

Vive ditosamente³⁹ alguém que possui bens cuja aquisição não depende totalmente de si mesmo e que usualmente se encontra no meio de eventos benéficos. Escreve Descartes que essa “dita depende só das coisas que estão fora de nós” e por isso as pessoas às que acontece algum bem sem ter procurá-lo são consideradas “mais ditosas que sábias” (AT IV 264)⁴⁰. Vivem ditosamente os que recebem frequentemente o favor da fortuna. Descartes apresenta essa fortuna como a força que controla o que nos é externo, que controla tudo aquilo que não depende completamente de nós. A fortuna muda: às vezes ela dá, às vezes ela priva (*A Elisabeth, setembro de 1646*; AT IV 492). Vulgarmente pensa-se que a fortuna é a força que governa tudo o que não está em nosso poder e que “faz que as coisas sobrevenham ou não sobrevenham, a seu bel-prazer” (*PA*, a. 146)⁴¹. Assim, por exemplo, nos jogos de azar só a Fortuna reina (*A Elisabeth, novembro 1646*; AT IV 529)⁴². Quem recebe os bens que não dependem completamente de nós (saúde, riquezas e honras, por exemplo) ou que se encontra constantemente em situações favoráveis é considerado afortunado. De outro lado, quem sofre desgraças com frequência e que não possui esses bens externos pode ser considerado como uma pessoa desafortunada. Descartes afirma que não é preciso esforço algum para obter o favor da fortuna porque tudo o que faz parte de seu reino está além de nosso alcance: não está em nosso poder mudar seus caprichosos desígnios. Assim, quando temos os bens que não dependem completamente de nós ou quando nos ocorrem eventos favoráveis, podemos dizer que somos ditosos, que contamos com boa sorte ou que temos a fortuna do nosso lado (AT VI 67)⁴³.

³⁷ “Je dirais en français vivre heureusement, sinon qu'il y a une difference entre l'heur et la béatitude” (AT IV 264)

³⁸ Comumente o adjetivo “*heureux*” normalmente é traduzido como “feliz”. Descartes mesmo usa o termo “*heureux*” dessa maneira. Ver por exemplo AT IV 50, 238, 283, 287 e Svensson (2011, p. 241, n. 3).

³⁹ Marshall (1998, p. 71, n. 1) mostra corretamente que “o termo *bonheur* tinha o sentido de boa fortuna”. Também Vuillemin (1987, p. 230) assinala que a palavra *bonheur* “tem uma “relação etimológica com a sorte”.

⁴⁰ “*L'heur ne dépend que des choses qui sont hors de nous, d'où vient que ceux-là sont estimés plus heureuses que sages, auxquels il est arrivé quelque bien qu'ils ne sont point procuré*” (AT IV 264).

⁴¹ “*Une fortune qui fait que les choses arrivent ou n'arrivent pas, selon son plaisir*” (AT XI 439).

⁴² “*Dans les jeux d'hasard, il n'y a que la Fortune seule qui reigné*” (AT IV 529).

⁴³ “*...j'ai eu l'heur de mon côté*” (AT VI 67).

Descartes reconhece que contar com o favor da fortuna produz nas pessoas muitos sentimentos positivos, devido à posse de muitos bens externos, e esse conjunto de emoções pode facilmente ser confundido com a felicidade. Assim, o favor da fortuna produz um tipo de prazer que usualmente pode ser confundida com a felicidade verdadeira. No entanto, Descartes não concebe que a felicidade verdadeira possa ser adquirida pelas pessoas sem realizar esforço algum. Pelo contrário, ele afirma insistentemente que a felicidade só pode obter-se por nós mesmos (*À Elisabeth, 21 de julho de 1645*; AT IV 252) e, por isso, marca essa grande diferença entre a beatitude e a dita (*l'heur*).

Como se pode alcançar a felicidade cartesiana? Ou, em outras palavras, como se pode ter a mente contente e satisfeita? Descartes assegura que cada pessoa “pode contentar-se por si mesmo e sem esperar nada de alhures, desde que observe três coisas, que se relacionam com as três regras da moral que incluí no *Discurso do método*” (AT IV 265)⁴⁴. Essas três regras que devem ser levadas em conta são as seguintes:

A primeira é que sempre se esforce em fazer uso da sua mente da melhor forma que lhe seja possível, para conhecer o que deve fazer ou o que não deve fazer em todas as ocorrências da vida, A segunda, que tenha uma firme e constante resolução de executar tudo o que a razão lhe aconselhe, sem que as paixões ou seus apetites lhe desviem, e é a firmeza dessa resolução o que eu acredito deve ser entendida como a virtude... A terceira, que considere que, enquanto se conduza dessa forma, tanto quanto ele possa, segundo a razão, todos os bens que ele não possui estão tão completamente fora do seu poder, tanto uns como os outros, que por esse meio se acostume a não desejá-los de forma alguma. (AT IV 265-266)⁴⁵

As três coisas que Descartes recomenda observar para lograr ser felizes estão em nosso poder. E é muito importante notar que essas três regras requerem ações voluntárias da pessoa que pretende contentar-se: esforçar-se em usar a mente da melhor forma possível, resolver-se com firmeza e constância a seguir sempre o conselho da razão e considerar com atenção que os bens que não se possuem estão fora de nosso alcance e acostumar-se a não desejá-los. Esses esforços que cada um deve fazer para contentar-se dependem também de cada um, a felicidade está ao alcance de cada pessoa que possa fazer livre uso da sua razão. Portanto, está em nosso poder

⁴⁴ “Or, il me semble qu'un chacun se peut rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs, pourvu seulement qu'il observe trois choses, auxquelles se rapportent les trois règles de morale, que j'ai mises dans le Discourse de la Méthode” (AT IV 265).

⁴⁵ “La première est, qu'il tâche toujours de se servir, le mieux qu'il lui est possible, de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie. La seconde, qu'il ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent; et c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu... La troisième, qu'il considère que, pendant qu'il se conduit ainsi, autant qu'il peut, selon la raison, tous les biens qu'il ne possède point sont aussi hors de son pouvoir les uns que les autres, et que par ce moyen, il s'accoutume à ne les point désirer” (AT IV 265-266).

alcançar o contentamento e a satisfação que constituem a felicidade verdadeira.

Lembre-se que, segundo Descartes, as pessoas ditosas gozam de bens cuja aquisição está além do seu poder. Portanto, a posse desses bens não provém de nenhum esforço próprio. A verdadeira felicidade geralmente não acompanha aos mais favorecidos pela fortuna porque ao estarem tão acostumados a obter bens sem fazer nada por alcançá-los e ao acostumarem-se tanto ao gozo que a posse desses bens produz, não sentem a necessidade de fazer nenhum esforço por obter o contentamento e a satisfação de suas próprias mentes produzidos pelo exercício da virtude. Os ditosos estão demasiado habituados a receber o favor da fortuna e também estão acostumados a crer que unicamente esse favor é a fonte da felicidade. Eles não acreditam que devam seguir regras para obter contentamento, eles simplesmente esperam que lhes chegue. Por isso, reafirmo que é muito difícil aceitar que seja “pelo menos concebível que a felicidade... possa pertencer a pessoas não virtuosas” (SVENSSON, 2015, p. 284). Lembre-se que Descartes afirma que a felicidade deve depender da nossa conduta (AT IV 305). Como seria possível sentir-se perfeitamente contente e satisfeito sem fazer o esforço de usar nosso intelecto e nossa vontade da melhor forma? Descartes considera que as grandes prosperidades “ofuscam e embriagam” (*A Elisabeth, junho de 1645*; AT IV 237)⁴⁶ e impedem que “se adote o papel de filósofo” (*A Elisabeth, 1 de setembro de 1645*; AT IV 283)⁴⁷. Por isso, ele afirma que os ditosos ordinariamente não gozam da beatitude (*A Elisabeth, 21 de julho de 1645*; AT IV 264).

Seguir as sugestões de essas três regras equivale a praticar a virtude. Segundo Descartes, devemos exercitar a virtude para contentar-nos completamente e assim lograr a felicidade. Ele afirma claramente que “para ter um contentamento que seja sólido, é mister seguir a virtude, isto é, ter uma firme e constante vontade de executar tudo o que julgamos ser o melhor e empregar toda a força do nosso intelecto para julgar bem” (*A Elisabeth, 18 de agosto de 1645*; AT IV 277)⁴⁸. A virtude é o único que “merece louvor e glória; e, enfim, só disso resulta sempre o maior e mais sólido contentamento da vida” (*A Cristina, 20 de novembro de 1647*; AT V 83)⁴⁹.

⁴⁶ “*Les grandes prospérités éblouissent et enivrent...*” (AT IV 237).

⁴⁷ “[*Les grandes prospérités*] *ordinairement empêchent plus qu'on en puisse jouer le rôle de philosophe, que en font ses disgrâces*” (AT IV 283).

⁴⁸ “*Pour avoir un contentement qui soit solide, il est besoin de suivre la vertu, c'est-à-dire d'avoir une volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur; et d'employer toute la force de notre entendement à en bien juger*” (AT IV 277).

⁴⁹ “*C'est en cela seul que consistent toutes les vertus; c'est cela seul qui, à proprement parler, mérite de la louange et de la gloire; enfin c'est de cela seul que résulte toujours le plus grand et le plus solide contentement de la vie*” (AT V 83).

Descartes deixa claro que a prática da virtude deve necessariamente conduzir à felicidade porque não é possível “fazer o que nossa razão nos convence que devemos fazer”, sem receber “satisfação e prazer” (AT IV 284; ver nota 10). O contentamento e a satisfação que constituem a beatitude são produto da certeza que uma pessoa tem de que agiu da melhor forma possível. Pode-se ver que, segundo Descartes, só basta seguir a virtude para alcançar a felicidade. Como unicamente nosso empenho em fazer o melhor uso de nosso intelecto e de nossa vontade pode produzir a beatitude, e nenhum dos bens externos, que não dependem completamente de nossa conduta, pode constituir a fonte do “maior e mais sólido contentamento da vida”, Descartes considera que o favor da fortuna não é necessário para alcançá-lo. Para lograr ser felizes basta colocar em prática as três regras da moral que Descartes oferece, isto é, agir virtuosamente. Descartes afirma que quando agimos virtuosamente podemos saber que temos agido da melhor forma possível. Saber isso é o único que nos permite viver contentes e satisfeitos. Agir virtuosamente nos permite viver felizmente, *en béatitude*.

1.6. As causas do contentamento

É necessário considerar quais são as causas do contentamento para assim entender melhor a diferença entre a dita e a felicidade verdadeira. A falta do conhecimento apropriado das causas que produzem o contentamento é a origem da confusão entre dita e beatitude. Saber que o contentamento que possuem os ditosos provém de causas externas a eles mesmos permite entender que a emoção que os favorecidos pela fortuna experimentam não é a felicidade que Descartes descreve. A beatitude só provém de causas que dependem do sujeito, mais especificamente, ela provém do compromisso de usar a razão e a vontade da melhor forma. A felicidade verdadeira nasce dos esforços voluntários de uma pessoa para tentar fazer o melhor uso do intelecto, para seguir constante e resolutamente os conselhos da razão e para acostumar-se a não desejar nada que dependa de alguma forma de fatores externos. Porque os ditosos usualmente não fazem nenhuma dessas coisas, eles não podem desfrutar da beatitude.

Assim como considerar as causas tanto da felicidade como das emoções prazerosas que experimentam os ditosos nos permite perceber mais claramente a diferença entre elas, conhecer a causa particular dos diversos prazeres nos permite entender como a beatitude se diferencia delas. Descartes distingue entre os prazeres que “pertencem unicamente à mente” e os prazeres que pertencem ao homem, isto é, “à mente enquanto ela está unida ao corpo” (*A Elisabeth, 1 de*

setembro de 1645; AT IV 284)⁵⁰. A beatitude é um prazer que pertence só à mente porque ela consiste na satisfação que se produz quando reconhecemos termos usado nossas faculdades mentais da melhor forma. A causa da felicidade verdadeira é uma ação voluntária da alma que nos consegue alguma perfeição. E como nosso contentamento consiste em o “testemunho interior que nós temos de ter alguma perfeição” (AT IV 284)⁵¹, o reconhecimento dessa ação da alma produz uma sensação positiva nela mesma. Portanto, a beatitude é uma emoção interior da alma porque ela é provocada pela própria alma (PA, a. 147, AT XI 440).

Também há outro tipo de prazer que pertence à mente, porque todo contentamento é mental (AT IV 277), mas cuja causa provém do exterior e que dependem de uma mediação do corpo, seja por meio dos sentidos exteriores ou das impressões do cérebro (PA, a. 91, AT XI 396), por exemplo. Mas esses prazeres tem um problema: eles “se apresentam confusamente à imaginação” e “frequentemente parecem muito maiores do que eles são” (AT IV 284)⁵². Isso faz que procuremos erradamente alguma das causas desses prazeres porque nos fazem pensar que elas são muito valiosas. Mas quando finalmente refletimos sobre o verdadeiro valor dessas causas, notamos que não é tão grande como aparentava ser. Por isso, a tendência dos prazeres que pertencem ao homem, à união mente-corpo (AT IV 284), de apresentar-se maiores do que eles realmente são “a fonte de todos os males e todos os erros da vida” (AT IV 284)⁵³.

Do que se segue que não é recomendável julgar o valor da causa que produz um prazer particular baseado na grandeza com que esse prazer se apresenta. Porque os prazeres que dependem de alguma forma do corpo geralmente se apresentam com uma grandeza excessiva, Descartes afirma que “cada prazer deveria ser medido pela grandeza da perfeição que o produz” (AT IV 284)⁵⁴. Dessa forma poderemos evitar cair no erro anteriormente mencionado.

Também vale a pena refletir sobre o motivo que faz que esse tipo de prazer se apresente com maior grandeza da que realmente tem. Isso ocorre, diz Descartes porque

O corpo, estando sujeito a uma mudança perpétua e porque inclusive sua conservação e seu bem-estar dependem dessa mudança, todos os prazeres que lhe concernem não duram muito; pois esses prazeres não procedem mais que da aquisição de alguma coisa que é útil

⁵⁰ “*Mais il y a deux sortes de plaisirs: les uns qui appartient à l'esprit seul, et les autres qui appartiennent à l'homme, c'est-à-dire à l'esprit en tant qu'il est uni au corps*” (AT IV 284).

⁵¹ “*Tout notre contentement ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous avons d'avoir quelque perfection*” (AT IV 284).

⁵² “[Les plaisirs qui appartient à l'homme] se présentant confusément à l'imagination, paraissent souvent beaucoup plus grands qu'ils ne sont” (AT IV 284).

⁵³ “*...ce qui est la source de tous les maux et toutes les erreurs de la vie*” (AT IV 284).

⁵⁴ “*Car, selon la règle de la raison, chaque plaisir se devrait mesurer par la grandeur de la perfection qui le produit*” (AT IV 284).

ao corpo no momento em que é recebida, e logo que ela cessa de ser útil ao corpo, eles também cessam. (AT IV 286)⁵⁵

Suponha-se um prazer P que é produzido pela aquisição do bem X. A percepção desse bem X depende da mediação do corpo pelo qual o prazer P pertence a classe de prazeres que pertencem ao homem. Quando nosso corpo precisa, por alguma razão, do bem X, ele, por meio das impressões do cérebro ou por meio das paixões, vai representar o prazer P como maior do que ele realmente é. Assim, imaginaremos erradamente que o bem X é mais perfeito do que ele é e nos sentiremos mais incitados a procurá-lo. Mas quando conseguimos possuir o bem X e depois que o corpo não necessite mais dele, sentiremos que o prazer P cessará. O pior é que também notaremos que a perfeição do bem X não era tão grande como imaginávamos inicialmente. Esse engano pode nos conduzir a experimentar emoções negativas porque pensaremos que caímos no erro e que desperdiçamos nosso esforço e que perdemos uma oportunidade de procurar um bem mais valioso.

Para evitar cair nesse erro devemos usar nossa razão porque sua “verdadeira função” consiste “em examinar o justo valor de todos os bens cuja aquisição pareça depender de alguma forma da nossa conduta, para que nunca falhemos em empregar todos nossos cuidados para tentar procurar os que são, em efeito, os mais desejáveis” (AT IV 284)⁵⁶. A razão nos vai permitir identificar quais são os bens mais desejáveis para evitar perder nosso tempo e nossos cuidados na busca de bens menos valiosos. E se usarmos a razão para estabelecer qual é o bem mais valioso, encontraríamos que esse bem é a virtude. E porque o prazer que um bem produz é proporcional a seu valor, temos que a beatitude é um prazer superior aos outros tipos de prazer produzidos por outros bens. Levando isso em conta, é fácil ver que a felicidade verdadeira é superior às outras sensações prazerosas que normalmente são confundidas com ela. A felicidade é superior porque está baseada no conhecimento do bem supremo.

A felicidade se diferencia dos prazeres corporais porque ela provém de uma ação da mente que está em nosso poder, há o reconhecimento dessa ação na mente mesma, e não depende normalmente de uma disposição particular do corpo que exagere o valor de um bem ou do prazer cuja posse produziria. Assim, ela vai se diferenciar das paixões do gozo e da alegria em que não

⁵⁵ “*Le corps étant sujet à un changement perpétuel, et même sa conservation et son bien-être dépendant de ce changement, tous les plaisirs qui le regardent ne durent guère; car ils en procèdent que de l'acquisition de quelque chose qui est utile au corps, au moment qu'on les reçoit; et sitôt qu'elle cesse de lui être utile, ils cessent aussi...*” (AT IV 286).

⁵⁶ “*C'est pourquoi le vrai office de la raison est d'examiner la juste valeur de tous les biens dont l'acquisition semble dépendre en quelque façon de notre conduite, afin que nous ne manquions jamais d'employer tous nos soins à tâcher de nous procurer ceux qui sont, en effet, les plus désirables*” (AT IV 284).

pode ser gerada por alguma percepção errada do valor do bem que a produz. Porque algumas dessas paixões agradáveis, como o gozo e a alegria, ao ser um prazer, que pertence à união corpo-mente, podem nos apresentar “o bem ao qual ela tende com mais brilho do que merece” e podem fazer que imaginemos “os prazeres maiores, antes de possuí-los, do que nós os consideramos depois, quando os temos” (AT IV 285)⁵⁷. Isso é um problema porque as paixões “incitam e dispõem a sua alma a querer as coisas para as quais elas lhes preparam os corpos” (PA, a. 40)⁵⁸. Então, elas podem fazer que nossa alma queira coisas cujo valor é apresentado de forma exagerada e não da forma adequada. Como já mencionei, o corpo incita a alma a querer um bem determinado motivado pela urgência e conduzindo-a em direção à satisfação imediata da necessidade. Para lograr ter uma influência efetiva na alma, e conseguir a satisfação no momento adequado da necessidade corporal, as paixões podem aggrandar o valor do bem e do prazer que sua posse produz. Uma vez satisfeita a necessidade, refletimos sobre o valor do bem, que nesse momento diminuiu consideravelmente, e usualmente reconhecemos o erro em que caímos.

Mas cabe se perguntar o seguinte: e para que refletimos sobre o valor do bem? Por que não simplesmente aceitamos sem mais a recomendação das paixões? Em outras palavras, por que não acreditamos, sem refletir, que os bens tem realmente o valor que as paixões sugerem? Ou, como Descartes aponta:

Uma vez me propus uma dúvida: se seria melhor estar jubiloso e contente, imaginando que os bens que se possuem são maiores e mais estimáveis do que eles são, ignorando ou não se detendo na consideração dos bens que faltam, ou se seria melhor ter mais discrição e saber, a ponto de conhecer o justo valor de uns e dos outros, tornando-se então mais triste. (*A Elisabeth, 6 de outubro de 1645; AT IV 304-305*)⁵⁹

Considero que a resposta é previsível: claramente, é melhor conhecer. Penso que é claro entender porque deve ser assim se lembramos qual é, segundo Descartes, a função da razão: estabelecer qual é o justo valor de cada bem. Ele não diz que sua função seja associar cada bem com o valor aparentemente mais conveniente para nós. Considero que essa possibilidade nem seria definitivamente útil porque se essa associação não corresponde com a realidade, se ela é só um

⁵⁷ “*Il n’y a aucune [passion] qui en nous représente le bien auquel elle tend, avec plus d’éclat qu’il n’en mérite, et qui en nous fasse imaginer des plaisirs beaucoup plus grands, avant que nous les possédions, que nous en le trouvons par après, quand nous les avons*” (AT IV 285).

⁵⁸ “*...incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps*” (AT XI 359).

⁵⁹ “*Je me suis quelquefois proposé un doute: savoir, s’il est mieux d’être gai et content, en imaginant les biens qu’on possède être plus grands et plus estimables qu’ils en sont, et ignorant ou en s’arrêtant pas à considérer ceux qui manquent, que d’avoir plus de considération et de savoir, pour connaître la juste valeur des uns et des autres, et qu’on devienne plus triste*” (AT IV 304-305). Agradeço as sugestões do professor Marcos Seneda para a tradução.

artifício usado para o nosso benefício, em algum momento a mentira não poderá manter-se e todo esse prazer do que gozávamos, tornar-se-á em amargura e decepção. Descartes não aprova que “alguém tente enganar-se, repetindo-se falsas imaginações” porque “todo prazer que daí provém não pode mais que tocar a superfície da alma, a qual sente no entanto uma amargura interior quando percebe que essas imaginações são falsas” (AT IV 305-306)⁶⁰.

Descartes é claramente sarcástico quando afirma que se ele soubesse que “o bem supremo fosse o gozo, não duvidaria que deve-se tentar sentir gozo, a qualquer preço que for, e aprovaria a brutalidade daqueles que afogam seus desgostos no vinho ou que os atordoam com tabaco” (AT IV 305)⁶¹. Claramente se nota a crítica cartesiana aos homens que consideram que o prazer é o mais valioso bem na vida e que todas nossas ações devem estar dirigidas à consecução do prazer, seja ao preço que for. Obviamente essa atitude além de estar baseada em um erro, o prazer não é o mais valioso, não pode se manter por muito tempo. Em algum momento, essa busca cega do prazer levará a circunstâncias desvantajosas ou se tornará impossível de realizar: os excessos usualmente causam dano à saúde e não sempre se podem produzir sensações de prazer no corpo. A opinião de que o prazer é o mais valioso é absurda e nociva.

Descartes acredita que sempre “é uma maior perfeição conhecer a verdade, inclusive quando ela é desvantajosa para nós, que ignorá-la”. Por isso, ele confessa que “é melhor ser menos jubiloso e ter mais conhecimento” (AT IV 305)⁶². Como a beatitude cartesiana depende de usar corretamente a razão e de procurar mais e mais conhecimento, é claro ver que Descartes contrapõe esse contentamento perfeito com a emoção do júbilo (*gaieté*). Esse júbilo é uma emoção na qual está muito presente o prazer do corpo e, por isso, seus efeitos são muito notórios porque eles vem acompanhados de sinais visíveis no corpo da pessoa que o experimenta, como o riso. Mas, para Descartes, só as emoções “mediócras e passageiras” vêm acompanhadas pelo riso (AT IV 305)⁶³. Que isso seja assim é compreensível se atentarmos às causas dessa emoção: são causas que dependem só do corpo, desse corpo que muda natural e constantemente. Assim, o prazer que

⁶⁰ “Ainsi je n'approuve point qu'on tâche à se tromper, en se repaissant de fausses imaginations; car tout le plaisir qui en revient, en peut toucher que la superficie d'âme laquelle sent cependant une amertume intérieure, en s'apercevant qu'ils sont faux” (AT IV 305-306).

⁶¹ “Si je pensais que le souverain bien fût la joie, je ne douterais point qu'on en dût tâcher de se rendre joyeux, à quelque prix que ce pût être, et j'approuverais la brutalité de ceux qui noient leurs déplaisirs dans le vin, ou les étourdissent avec du pétun” (AT IV 305).

⁶² “C'est pourquoi, voyant que c'est une plus grande perfection de connaître la vérité, encore même qu'elle soit à notre désavantage, que l'ignorer, j'avoue qu'il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance” (AT IV 305).

⁶³ “Il n'y a que les [joies] médiocres et passagères, qui soient accompagnées du ris” (AT IV 305).

sentimos por sua mediação é também variável, vai aparecendo e desaparecendo quase imediatamente, é passageiro. E é medíocre porque ele não está baseado usualmente no conhecimento do justo valor dos bens senão na percepção confusa e exagerada que provêm da ação do corpo e das paixões desregradas sobre a mente.

De outro lado está a felicidade verdadeira. Ao ser causada pela mente mesma, ela não produz sinais muito visíveis no corpo. Todo o processo originário da beatitude, o bom uso das faculdades e o testemunho desse bom uso, ocorre principalmente na mente mesma e por isso não se manifesta demasiado no exterior. Assim, diz Descartes, os maiores gozos, como a beatitude, são “taciturnos e sérios” (AT IV 305)⁶⁴. Mas não por isso deve-se pensar que a felicidade não constitui um prazer da alma. Pelo contrário, sua caracterização como taciturna e séria aponta para o fato de que não tem muitas manifestações físicas, o que reafirma mais seu caráter interno e exclusivamente mental. Assim, o virtuoso desfruta seu contentamento e sua tranquilidade de maneira calma e reflexiva. Não como o ditoso ou o amante do prazer, os quais normalmente exibem muito suas emoções prazerosas.

Descartes responsabiliza ao erro induzido pelas paixões desregradas como a causa da desconfiança que produz o prazer. Como normalmente, por causa da influência das paixões, o prazer está de alguma forma ligado a um erro, adquirimos uma tendência a desconfiar do prazer. Assim, é apenas normal que pensemos, como os estoicos, que a virtude não se relaciona com o prazer. Mas isso ocorre principalmente com o prazer que depende do corpo, o prazer sensível. A inconstância do corpo e sua natural e inevitável mudança de necessidades e apetites é a causa de que os prazeres que dependem dele sejam confusos e estejam ligados ao erro. Descartes põe a culpa dessa situação na volúpia (*volupté*), o tipo de prazer que “frequentemente nos engana por sua aparência e nos fazem descuidar outros muitos mais sólidos” (AT IV 286)⁶⁵. O problema principal desses prazeres sensíveis é que são muito exagerados pelos processos corporais que têm efeito sobre a alma, e por isso ela se sente muito motivada para procurar os bens associados a tais prazeres. A volúpia chama a atenção da mente para instigá-la a querer em um momento particular o que é bom para o corpo nesse mesmo momento. Poderia dizer-se que é como um alarme de incêndios: ela faz muito barulho para chamar a atenção das pessoas e para as informar que devem cumprir um objetivo particular imediatamente, neste caso, sair do lugar que possivelmente está se

⁶⁴ “*Les grandes joies sont ordinairement mornes et serieuses*” (AT IV 305).

⁶⁵ “*...des plaisirs qui nous trompent souvent par leur apparence, et nous en font négliger d'autres beaucoup plus solides...*” (AT IV 285-286).

incendiando⁶⁶.

Pelo contrário, os prazeres que pertencem unicamente à mente, são mais tranquilos e mais estáveis que os prazeres sensitivos. Ademais, esses “prazeres puramente intelectuais” são produzidos na alma “pela exclusiva ação da alma” (PA, a. 91)⁶⁷. Por isso, é mais fácil conhecer a causa desses prazeres e assim evitar o engano⁶⁸. No caso particular da beatitude, sua causa é claramente conhecida: o bom uso das nossas faculdades. E sabemos que essa causa tem um valor altíssimo, é o maior bem ao que temos acesso como indivíduos. Por isso, a grandeza do prazer em que consiste a beatitude não está fundada de forma alguma sobre um erro. A felicidade não é passageira e até pode ser imortal como a alma porque seu fundamento é tão sólido que nada pode destruí-la (AT IV 286)⁶⁹. Como sabemos que “nosso contentamento se deriva de uma fonte que está em nosso interior e em nosso poder, isto é, a virtude, podemos confiar em que ele nunca será destruído” (RUTHERFORD, 2004, p. 183).

Vemos, pois, que a felicidade cartesiana não é outra coisa que uma emoção prazerosa que consiste no contentamento produzido pela consciência de ter feito uso do nosso maior bem, a virtude mais a satisfação de ter feito nosso melhor esforço possível e a tranquilidade de não ter deixado de fazer nada que estivesse no nosso poder. A beatitude é o prazer que naturalmente acompanha e provém da prática da virtude, o bem supremo do indivíduo. E como sempre acompanha o bem mais valioso a que podemos aspirar, ela também pode ser considerada como o fim das nossas ações.

A beatitude é um prazer da alma que se diferencia claramente de outras sensações agradáveis. Ela não é o prazer que experimentam os ditosos, que provém dos bens que eles recebem por motivo de coisas alheias a eles e que chegam sem esforço algum. Pelo contrário, a beatitude é uma emoção prazerosa que provém unicamente da nossa melhor conduta. Ela tampouco é um prazer sensitivo que depende de alguma forma do corpo. Pelo contrário, a beatitude é uma emoção interior da alma, ou um prazer intelectual, que é produto da uma ação da alma mesma. À diferença dos prazeres sensitivos que são passageiros e que incitam ao erro pela dependência no corpo que

⁶⁶ A supervivência da união corpo e mente é prazerosa e esse prazer nos motiva a agir rapidamente.

⁶⁷ “...la joie purement intellectuelle, qui vient en l'âme par la seule action de l'âme” (AT XI 397).

⁶⁸ Contudo, existe a possibilidade de nos enganar sobre esses prazeres. Descartes diz que “não todos os prazeres da mente são louváveis porque eles podem estar fundados sobre alguma opinião falsa” [“tous ceux de l'esprit en sont pas louables, parce qu'ils peuvent être fondés sur quelque fausse opinion”](AT IV 286).

⁶⁹ “[Les plaisirs] de l'âme peuvent être immortels comme elle, pourvu qu'ils aient un fondement si solide que ni la connaissance de la vérité ni aucune fausse persuasion ne le détruisent” (AT IV 286).

muda incessantemente, a beatitude é calma, tranquila, duradoura e está fundada solidamente no bom uso de nossa vontade e nosso intelecto. Assim, vê-se, Diz Descartes, que a felicidade, ou

...a tranquilidade da mente e a satisfação interior que experimentam em si mesmos os que sabem que nunca perdem ocasião para fazer o seu melhor, tanto para conhecer o bem quanto para o adquirir, é um prazer incomparavelmente mais doce, mais durável e mais sólido que todos aqueles que provêm de alhures. (*A Cristina, 20 de novembro de 1647*; AT V 85)⁷⁰

1.7. O novo modelo e as teorias tradicionais

Já explicada a forma em que Descartes reforma o modelo tradicional que os antigos usavam para teorizar sobre a felicidade, penso que vale a pena ver como as teorias “dos filósofos pagãos, em relação ao supremo bem” (*A Elisabeth, 18 de agosto de 1645*; AT IV 275)⁷¹ são interpretadas desde a perspectiva cartesiana. Com seu novo modelo, Descartes está em capacidade de “superar as diferenças superficiais... entre peripatéticos, estoicos e epicuristas” (RODIS-LEWIS, 1998b, p. 43) .

Descartes menciona que as três principais teorias antigas, em sua opinião, são: a teoria de Aristóteles, a teoria de Zenão⁷² e a teoria de Epicuro. Tradicionalmente consideradas como teorias rivais e incompatíveis (ANNAS, 2000, pp. 36-52), elas vão ser interpretadas “favoravelmente” por Descartes para mostrar como todas elas “podem ser tomadas como verdadeiras” e como podem elas concordar entre si (AT IV 275-276)⁷³. Isso é possível graças à reforma cartesiana do modelo tradicional antigo. Lembre-se que para essas teorias o bem supremo, o fim das ações e a felicidade convergiam em uma única coisa, em um tipo de vida particular. Mas Descartes vai distinguir entre esses três conceitos e os vai separar para estabelecer novas relações entre eles.

Início com a interpretação cartesiana da teoria aristotélica. Para Descartes, Aristóteles estabelece que o bem supremo é o agregado de “todas as perfeições, tanto do corpo como da mente” (AT IV 275)⁷⁴. Mas, Descartes não aceita essa caracterização do bem supremo porque, para ele, essa

⁷⁰ “*Le repos d'esprit et la satisfaction intérieure que sentent en eux-mêmes ceux qui savent qu'ils ne manquent jamais à faire leur mieux, tant pour connaître le bien que pour l'acquérir, est un plaisir sans comparaison plus doux, plus durable et plus solide que tous ceux qui viennent d'ailleurs*” (AT V 85).

⁷¹ “*Or il y a eu trois principales opinions, entre les philosophes païens, touchant le souverain bien et la fin de nos actions*” (AT IV 275).

⁷² Zenão de Citio, fundador da escola estoica e figura e que Descartes usa como representante dessa corrente filosófica. Também Descartes se refere aos estoicos romanos, os quais não sempre reproduzem fielmente as concepções da escola grega original.

⁷³ “*Lesquelles trois opinions peuvent, ce me semble, être reçues pour vraies et accordées entre elles, pourvu qu'on les interprète favorablement*” (AT IV 275-276).

⁷⁴ “*Toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit*” (AT IV 275).

definição corresponde realmente ao bem supremo da “toda a natureza humana em geral” (AT IV 276), e na sua teoria da felicidade ele está considerando só o bem supremo do indivíduo. O supremo bem de Aristóteles corresponde ao que Descartes entende como o bem supremo de “todos os homens juntos” que é “um amontoado ou um conjunto de todos os bens, tanto da alma como do corpo e da fortuna” (AT V 82)⁷⁵. Esse bem supremo pertence ao “mais realizado de todos os homens” e está composto de “todas as perfeições” que a natureza humana pode obter (AT IV 276). Mas, como Descartes não trabalha essa espécie de bem supremo na sua exposição da felicidade, a definição aristotélica não lhe é muito útil.

Cabe notar que diferentemente à teoria cartesiana da felicidade, na felicidade aristotélica a fortuna tem incidência. O bem supremo aristotélico se compõe em parte do conjunto de bens da fortuna, os quais não tem lugar nem na virtude nem na beatitude cartesianas. Segundo a opinião de Aristóteles, a boa fortuna é necessária para alcançar uma vida feliz. Na sua *Ética a Nicômaco*, ele afirma que

Todos os homens pensam que a vida feliz é agradável e com razão entremeiam o prazer com a felicidade, pois nenhuma atividade é perfeita quando impedida e a felicidade é algo perfeito. Por isso, o homem necessita dos bens corporais e dos externos dos da fortuna, a fim de não ser impedido pela carência deles. (1153b15-19)

Para Aristóteles, a fortuna é uma parte necessária da vida feliz (ver por exemplo *EN* 1099b3-4, 1100b5-10). E embora Descartes reconheça que os bens da fortuna podem nos dar uma espécie de contentamento (AT IV 264), ele não pensa que as pessoas necessitem deles para atingir a felicidade. Evidentemente, sentimos gozo quando nos acontecem coisas favoráveis, inclusive quando elas dependem de causas fora de nosso poder. Quando temos boa sorte e recebemos os bens da fortuna sentimos prazer pela posse desse bens. No entanto, quando Descartes fala da felicidade, ele faz, com efeito, referência ao contentamento produzido por causas que estão no nosso interior, particularmente o exercício da virtude e não está referindo-se a esse contentamento produzido pela posse desses bens. Assim, Descartes rejeita a opinião aristotélica sobre a necessidade dos bens exteriores para atingir a beatitude.

Por isso, segundo Descartes, o homem sábio que goza do favor da fortuna realmente não é

⁷⁵ “*Le souverain Bien de toutes les hommes ensemble est un amas ou un assemblage de tous les biens, tan de l’âme que du corps et la fortune, qui peuvent être en quelques hommes*” (AT V 82). Nessa carta a Cristina do 20 de novembro de 1647, Descartes expõe uma distinção entre três espécies de bem supremo: Deus (o supremo bem em si mesmo), o conjunto de todos os bens da mente, do corpo e da fortuna (o supremo bem de todos os homens juntos) e a virtude (o supremo bem do indivíduo) (AT V 82). Toda a discussão que apresentei até este ponto versa sobre o supremo bem do indivíduo.

mais feliz que o sábio que sofre de muitos infortúnios. Como a posse dos bens da fortuna produz prazer, “é certo que um homem bem nascido, que não está doente, a quem nada falta” e que com tudo isso também é “tão sábio e tão virtuoso que outro homem que é pobre, doentio e deforme, pode disfrutar de um contentamento mais perfeito que ele” (AT IV 264)⁷⁶. Não posso ignorar que aqui Descartes parece sugerir uma ideia de uma felicidade maior ou mais perfeita que a que provém unicamente do exercício da virtude. Contudo, como mostrei anteriormente, para o filósofo francês não existe nenhum prazer mais doce nem mais estável que o contentamento que provém da prática da virtude. Então, aqui ele não está falando de um prazer mais perfeito que a *béatitude*, ele está referindo-se a um maior número de bens que constituem um maior número de fontes de emoções prazerosas. O homem sábio e ditoso possui mais bens que o sábio que não conta com o favor da fortuna, ele tem mais fontes de gozo, mais perfeições. Mas na perfeição que mais importa, o bem supremo individual, os dois estão em iguais condições. Por isso, Descartes não duvida que “os mais pobres e os mais desgraçados da fortuna ou da natureza possam ser inteiramente contentes e satisfeitos” tanto como os mais favorecidos pela fortuna, “embora não disfrutem de tantos bens” (AT IV 264-265). O sábio rico e o sábio pobre fazem bom uso da sua vontade, têm controle sobre seus desejos e são igualmente virtuosos e felizes. A única diferença entre esses sábios do exemplo se encontra na posse dos bens da fortuna, e como nenhum deles pode produzir um prazer maior que a *béatitude*, o sábio ditoso não experimenta uma felicidade maior. Ele só tem numerosos bens que lhe permitem viver mais confortavelmente, mas não é mais feliz que o sábio pobre. O sábio afortunado está mais próximo de alcançar o bem de todos os seres humanos, esse “conjunto de todos os bens, tanto da alma como do corpo e da fortuna” (AT V 82). Esse sábio afortunado é o homem feliz aristotélico, tal e como Descartes entende a teoria do Aristóteles. Mas para o filósofo francês a felicidade consiste em outra coisa. O sábio afortunado não supera em felicidade ao sábio pobre. Como Aristóteles não pode reconhecer a felicidade do sábio desafortunado, Descartes afirma que ele não conseguiu entender bem o que era a felicidade.

Assim, fica patente que Descartes e Aristóteles têm duas noções diferentes de felicidade. O primeiro considera que a beatitude é uma emoção prazerosa da mente e o segundo pensa que a felicidade é um tipo de vida boa na qual a prática das virtudes é acompanhada pelo favor da fortuna. Kraut (2014) indica que Aristóteles considera o termo “*eudaimon*” como um substituto de “*eu zên*”

⁷⁶ “Car il est certain qu’un home bien né, qui n’est point malade, qui ne manque rien, et qui avec cela, est aussi sage et aussi vertueux qu’un autre qui est pauvre, malsain et contrefait, peut jouir d’un plus parfait contentement que lui” (AT IV 264).

(viver bem) e que esses termos têm um rol avaliatório e não são simples descrições dos estados mentais de uma pessoa. E como vimos, Descartes mesmo é ciente da diferença que existe entre sua ideia de beatitude e a felicidade que Aristóteles apresenta.

No caso de Epicuro, Descartes interpreta que ele disse que o supremo bem ou o fim das nossas ações é a volúpia. O filósofo francês não considera que ele estivesse errado ao colocar o prazer como fim das nossas ações. Nesse aspeto, Descartes concorda com Epicuro: para ele, a felicidade, que é um prazer intelectual, pode com razão ser considerado como o fim das nossas ações. Descartes interpreta favoravelmente a doutrina de Epicuro ao considerar que, quando o filósofo grego usa o termo volúpia, ele se refere realmente ao prazer em geral, isto é, ao contentamento da mente (AT IV 277). Tanto Descartes como Epicuro entendem que as ações louváveis produzem prazer na mente. Para Epicuro não é possível “viver prazerosamente sem prudência, beleza e justiça e que não existe prudência, beleza e justiça sem viver prazerosamente” (*Carta a Meneceu*, DL X.132).

Epicuro, como Descartes, liga virtude e beatitude. Para ele também é claro que “as virtudes estão intimamente ligadas com a vida prazerosa e a vida prazerosa é inseparável delas” (*Carta a Meneceu*, DL X.132). Para Descartes, como mencionei anteriormente, essa conexão entre virtude e prazer não é muito conhecida nem aceita. A causa da dificuldade geral para aceitar essa conexão, como já notei, é a má fama do prazer. Descartes explica que “geralmente se dá o nome de volúpia a prazeres falsos, que são acompanhados de inquietude, aborrecimentos e arrependimentos” e por isso “muitas pessoas acreditaram que essa opinião de Epicuro ensina o vício” (AT IV 276-277)⁷⁷.

Descartes pensa a conexão entre virtude e prazer permite que o exercício dela nos conduza à beatitude. Assim, o conhecimento do valor da virtude nos faz desejá-la, esse conhecimento “do nosso dever nos poderia obrigar a executar boas ações” (AT IV 276)⁷⁸. Mas se a prática da virtude não produz prazer, ela não poderá nos fazer gozar da beatitude. O prazer é como o prêmio que se oferece em uma competição de tiro ao alvo. Assim como o prêmio não pode ser ganhado, sem olhar o alvo e sem tentar atingi-lo, a beatitude não pode ser lograda sem se esforçar para executar a

⁷⁷ “Mais parce qu'on attribue souvent le nom de volupté à de faux plaisirs, qui sont accompagnés ou suivis d'inquiétude, d'ennuis et de repentirs, plusieurs ont cru que cette opinion d'Épicure enseignait le vice” (AT IV 276-277). Epicuro mesmo sabia dessas críticas a sua doutrina. Mas, como Descartes bem nota, o filósofo grego não se referia aos “prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos” (DL X.131)

⁷⁸ “...la seule connaissance de notre devoir nous pourrait obliger à faire de bonnes actions...” (AT IV 276).

virtude. E os que vêm o alvo, não se sentem tão induzidos a atingi-lo senão sabem que um prêmio é oferecido. Assim, diz Descartes, “a virtude, que é o alvo, não se faz desejar muito, quando só ela é observada; e o contentamento, que é o prêmio, não pode ser adquirido, se não se segue a virtude” (AT IV 277).

A virtude é atrativa por ela mesma, seu valor é enorme e conhecê-lo nos induz a executar boas ações. Mas, pela oposição que normalmente se pensa entre virtude e prazer, é normal pensar que ela é muito difícil de praticar. O contentamento que o exercício da virtude produz, se apresenta como um atrativo, como um prêmio, que nos motiva mais a segui-la. Mas Descartes não considera que a virtude seja um mero meio para alcançar o prazer. E nesse ponto a teoria cartesiana se diferencia muito da doutrina de Epicuro. Para o filósofo grego, o bem supremo é o prazer e só escolhemos a virtude para lograr alcançar esse bem supremo, e não por ela mesma, assim como “tomamos o medicamento para lograr a saúde” (DL X. 138). Por isso, Descartes considera que Epicuro não ensina a virtude (AT IV 277). Se ele ensinasse realmente o que é a virtude, ele diria que a virtude se procura por ela mesma, por seu enorme valor que a faz o bem supremo do indivíduo.

Por fim, Descartes interpreta que a posição de Zenão indica que o bem supremo é a virtude. Também considera Descartes que o fundador da escola estóica entende esse bem supremo como o bem supremo que “cada homem em particular pode possuir” (AT IV 276)⁷⁹. Descartes concorda com Zenão na identificação do bem supremo do indivíduo com a virtude e na sua caracterização como o único bem “que depende inteiramente de nosso livre-arbítrio” (AT IV 276)⁸⁰. Mas, como também foi mencionado anteriormente, Descartes não aceita que os estóicos desliguem totalmente a virtude do prazer. Por isso, Descartes vai denunciar que a virtude estóica é tão inimiga do prazer, que sua prática é demasiado difícil e pouco atrativa. Ademais, como mostrarei no capítulo seguinte, a definição da virtude cartesiana difere radicalmente da definição estóica de virtude.

Então, usando a nova teoria de felicidade que Descartes propõe, é possível dissolver o choque das três principais teorias de felicidade dos filósofos pagãos. A solução é simples: Aristóteles, Zenão e Epicuro não estavam falando do mesmo. Por isso, a oposição entre suas ensinanças era só aparente. Para Descartes, Aristóteles teoriza corretamente sobre o bem supremo do gênero humano. Zenão identifica corretamente qual é o bem supremo do indivíduo. E Epicuro

⁷⁹ “Zénon, au contraire, a considéré celui que chaque homme en son particulier peut posséder” (AT IV 276).

⁸⁰ “Il a eu très bonne raison de dire qu'il [le souverain bien] ne consiste qu'en la vertu, parce qu'il n'y a qu'elle seule, entre les biens que nous pouvons avoir, qui dépende entièrement de notre libre arbitre” (AT IV 276).

indica corretamente que o prazer pode ser considerado como o fim das nossas ações. Dessa forma, nenhum contradiz ao outro.

Claramente podemos notar, Descartes reconhece abertamente (AT V 83) que sua teoria sobre a felicidade tem pontos de encontro com as teorias de Epicuro e Zenão. Mas se deve explicar com clareza quais são essas concordâncias. Os acordos entre Epicuro e Descartes consistem em reconhecer que a felicidade é algo prazeroso e que pode ser considerado como o fim das nossas ações. Mas o filósofo francês não aceita que o prazer seja o bem supremo. Descartes e Zenão identificam o bem supremo com a virtude e reconhecem que ela é o único bem que está sempre em nosso poder. Mas diferem grandemente no conteúdo e na base da definição de virtude. Ademais, Descartes não aceita a identificação da virtude com a felicidade, nem a negação radical estoica de uma conexão da virtude com o prazer. Vemos novamente que a felicidade cartesiana, uma emoção prazerosa da mente produto do exercício do maior bem a que podemos aspirar como indivíduos, não é totalmente compatível com os modelos eudemonistas antigos. Descartes apresenta uma nova forma de entender o conceito.

2. OS MEIOS PARA ADQUIRIR A FELICIDADE

Uma vez estabelecida a definição de felicidade, é possível mostrar como Descartes responde à questão “mais comum” dos seres humanos: como alcançar a felicidade (KAMBOUCHNER, 2008, p. 319). Descartes afirma que a filosofia nos ensina quais são os meios que nos permitem alcançar a felicidade natural e que não precisamos do favor da fortuna para adquiri-la. Já mostrei no capítulo anterior que a felicidade é produto do exercício da virtude, a qual é o maior bem do indivíduo, e que está completamente em nosso poder, sem precisar assistência nenhuma da fortuna. Neste ponto, é mister explicar a definição cartesiana da virtude.

De novo, Descartes enfrenta uma questão antiga. E como é obvio, a resposta vai ser repensada por ele, levando em conta sua nova concepção de felicidade e sua reformulação do modelo eudemonista. Neste ponto, Descartes não pode evitar estabelecer diálogos com a tradição antiga, especialmente com a teoria estoica da virtude, e com a tradição medieval e também exporá algumas críticas à concepção predominante da virtude na época⁸¹. Dessa forma, ele pode defender que ele define a virtude de uma forma nova porque ele considera que ninguém conseguiu explicá-la de uma maneira parecida (*A Elisabeth, 4 de agosto de 1645*; AT IV 265).

2.1. As condições para alcançar a felicidade

Como foi mencionado várias vezes no capítulo anterior, Descartes estabelece uma origem específica para a felicidade verdadeira. Ela não provem dos favores da fortuna nem pode ter sua origem nos prazeres que dependem do corpo. Para o filósofo francês, a felicidade verdadeira, a beatitude, só pode ser gerada pela prática da virtude. Saber qual é a causa que produz contentamento e a satisfação permite ver claramente o que se deve fazer para obter a felicidade (*A Elisabeth, 1 de setembro de 1645*; AT IV 283). Não se trata de esperar a felicidade chegar, se trata de saber “contentar-se por si mesmo, sem esperar nada de alhures” seguindo três condições,

⁸¹ Renault (2000, p. 209) considera que “a influência aristotélica sobre a moral cartesiana parece pelo menos tão sensível quanto a filiação, mais visível e mais explícita, entre cartesianismo e estoicismo”. Contudo, meu trabalho está mais centrado nesse diálogo constante entre Descartes e os estoicos.

relacionadas com as máximas expostas na terceira parte do *Discurso do Método* (*A Elisabeth, 4 de agosto de 1645*; AT IV 265)⁸². Essas condições são as seguintes:

A primeira é que sempre se esforce em fazer uso da sua mente da melhor forma que lhe seja possível, para conhecer o que deve fazer ou o que não deve fazer em todas as ocorrências da vida.

A segunda, que tenha uma firme e constante resolução de executar tudo o que a razão lhe aconselhe, sem que as paixões ou seus apetites a desviem dela, e é a firmeza dessa resolução o que eu acredito deve ser entendida como a virtude...

A terceira, que considere que, enquanto se conduz dessa forma, tanto quanto possa, segundo a razão, todos os bens que não possui estão tão completamente fora do seu poder, tanto uns quanto outros, e que por esse meio se acostume a não os desejar... (AT IV 265-266)⁸³

Seguir as recomendações dessas três condições é necessário e suficiente para alcançar a felicidade cartesiana, esse contentamento e essa satisfação interior que apresentei no capítulo anterior. Nas seguintes páginas, quero analisar cada uma dessas condições. A primeira condição indica que, para Descartes, nossa razão deve marcar o caminho que devemos seguir nas nossas ações. Devemos fazer uso de nossa razão, esse “poder que exercitamos quando tentamos distinguir o verdadeiro do falso e o bem do mal, ou o melhor do pior” (MARSHALL, 1998, p. 76), para determinar qual é o melhor curso da ação. Essa é uma ideia característica na filosofia de Descartes: ele acreditava que devemos usar nossa razão para “adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida” (AT VI 4)⁸⁴ para que a razão mostre à vontade, “em cada circunstância da vida” o que ela deve escolher (*Reg I*; AT X 361)⁸⁵. Assim, vê-se que a primeira condição para viver felizmente consiste em usar a razão, usar nossas próprias faculdades, para determinar o melhor que podemos fazer ou escolher em determinada circunstância. É necessário pensar cada coisa que pretendemos fazer, pensar e escolher os melhores motivos para determinar nossa vontade e o curso de nossa ação. A primeira condição é a resposta à questão fundamental cartesiana “Qual caminho

⁸² “*Il me semble qu'un chacun se peut rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs, pourvu seulement qu'il observe trois choses, auxquelles se rapportent les trois règles de morale, que j'ai mises dans le Discours de la Méthode*” (AT IV 265).

⁸³ “*La première est, qu'il tâche toujours de se servir, le mieux qu'il lui est possible, de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie. La seconde, qu'il ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent; et c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu... La troisième, qu'il considère que, pendant qu'il se conduit ainsi, autant qu'il peut, selon la raison, tous les biens qu'il ne possède point sont aussi hors de son pouvoir les uns que les autres, et que par ce moyen, il s'accoutume à ne les point désirer*” (AT IV 265-266).

⁸⁴ “*...acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie*” (AT VI 4).

⁸⁵ “*...sed ut in singulis vitae casibus intellectus voluntati praemonstret quid sit eligendum*” (AT X 361).

devo seguir nesta vida?” (AT X 216)⁸⁶: usar a razão para encontrar o melhor caminho e seguir esse caminho que a razão mostra. A primeira condição que Descartes propõe consiste em estar decidido a usar sua própria razão para encontrar a melhor direção. Em outras palavras, a primeira coisa que devemos cumprir para alcançar a felicidade é estarmos decididos a filosofar.

Embora pareça obvio recomendar seguir o conselho da razão, Descartes sente a necessidade de explicitar a importância de buscar na razão uma adequada base para nossas decisões. Essa necessidade nasce porque Descartes sabe muito bem que as emoções mediadas pelo corpo também têm um forte poder de motivar nossas decisões. Mas, ele afirma claramente que não é tarefa das paixões nem dos apetites indicar o que é o melhor que podemos fazer ou escolher. Elas realmente nos motivam principalmente a escolher aquilo que é preciso com urgência. A função das paixões não consiste em informar-nos se alguma coisa é boa ou má, a função das paixões é principalmente motivacional (BRASSFIELD, 2012, pp. 459-460). Essas emoções mediadas pelo corpo nos guiam apresentando o prazer que poderíamos sentir pela aquisição de um bem de uma forma exagerada para motivar nossa ação fortemente e nos conduzir a escolher um caminho de forma rápida para satisfazer uma urgência particular, mas elas não informam o justo valor da coisa. Para viver uma vida feliz devemos aprender a controlar esse tipo de desejos e não seguir unicamente a motivação que as paixões instigam. Devemos seguir a razão para ser donos de nós mesmos e não escravos da paixão (RUTHERFORD, 2014, p. 64). Como a verdadeira função da razão consiste em “examinar o justo valor de todos os bens” (*A Elisabeth, 1 de setembro de 1645*; AT IV 284)⁸⁷, ela será capaz de oferecer adequadas indicações para tomar nossas decisões.

A segunda condição indica a forma em que devemos seguir as indicações da razão. Segundo Descartes, devemos seguir com uma resolução firme e constante tudo o que a razão nos aconselha. Esta condição complementa a resposta à questão fundamental do sonho cartesiano de 1619: devemos usar a razão para encontrar qual é o melhor caminho que podemos seguir e devemos seguir esse caminho com firme e constante resolução. Dessa forma, poder-se-á evitar que as paixões ou os apetites nos levem na direção de caminhos diferentes ao marcado pela razão. Agir com firme resolução nos faz centrar nossa atenção principalmente nos conselhos da razão e não cair nas múltiplas provocações causadas pelas paixões e os apetites. Se trata de usar a razão, tanto

⁸⁶ Em novembro de 1619, Descartes teve um sonho relacionado com o verso *Quod vitae sectabor iter* (AT X 216) do poeta romano Ausônio.

⁸⁷ “*le vrai office de la raison est d'examiner la juste valeur de tous les biens*” (AT IV 284).

como seja possível dentro de cada circunstância particular, para estabelecer o melhor conselho e seguir com confiança e resolução esse conselho sem se afastar dele por causa das paixões. Essa firme resolução nos ajuda a sempre seguir o melhor conselho da razão, dentro de cada circunstância, sem hesitar.

E essa firme resolução para agir vai ser apresentada por Descartes como a virtude. “É a firmeza dessa resolução” para agir segundo o que a razão sugere, a que “deve ser considerada como a virtude” (*A Elisabeth, 4 de agosto de 1645; AT IV 265*)⁸⁸. Para Descartes, sua definição é original: ele diz não ter conhecimento de ninguém que tenha explicado a virtude dessa forma. É claro ver que, no tema da virtude, Descartes também pensa estar propondo conhecimento novo em relação ao já teorizado sobre este tema pelos antigos. Descartes considera que os antigos que propuseram a virtude como o bem supremo, isto é, os estoicos, não definiram a virtude da mesma forma como ele a explica. O filósofo francês acredita que com sua caracterização da virtude como resolução da vontade, avança em relação ao proposto pelas teorias antigas.

Por isso, considero que neste ponto Descartes está tomando as ideias estoicas sobre a virtude como as principais referências para estabelecer a novidade de sua definição. Lembre-se que, na análise que Descartes faz das teorias éticas antigas, ele reconhece que o estoicismo acertou em colocar a virtude como o bem supremo do indivíduo. No esquema cartesiano a virtude também ocupa esse lugar. Mesmo que a virtude ocupe um lugar de enorme importância na teoria moral de Aristóteles, Descartes pensa que o bem supremo aristotélico inclui um agregado de bens que não pertencem ao âmbito exclusivo da virtude. Por isso, coloca a concepção de Aristóteles no lugar do bem supremo do conjunto dos seres humanos. Quando ele está tentando definir o que é a virtude, o bem supremo do indivíduo, não tem muita coisa que dialogar com Aristóteles, quem, segundo Descartes, centrou sua atenção no bem supremo de todos os homens juntos. Ele tampouco pensa em estabelecer um diálogo com Epicuro no tocante ao tema da virtude. Descartes dialoga com Epicuro sobre o prazer, tema que tanto ocupou o pensamento do filósofo grego, quando ele estabelece sua nova definição da felicidade dentro da reforma do modelo eudemonista tradicional,

⁸⁸ “... *c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu...*” (AT IV 265). No manuscrito *Cartesius*, conservado por Leibniz, Descartes define a virtude como “a firmeza da alma para executar as indicações corretas do intelecto para mostrar o melhor” (AT XI 650). Mas Rodis-Lewis (1987, p. 48) considera que nessa definição de juventude o “acento está colocado na responsabilidade do intelecto”.

a qual é a emoção prazerosa que produz o exercício desse bem supremo. Então, com respeito à virtude, Descartes pensa superar particularmente a explicação oferecida pelos estoicos.

São diversas as críticas que Descartes dirige às definições estoicas da virtude e todas estão concentradas na falta de uma compreensão adequada da virtude. Desde o *Discurso*, ele afirmava que os estoicos “enaltecem muito as virtudes, e as fazem parecer mais estimáveis que todas as coisas do mundo, mas não ensinam suficientemente a conhecê-las” (AT VI 8). Descartes segue os estoicos na valorização da virtude com o maior bem do indivíduo, o bem mais estimável, mas ele não está disposto a aceitar a definição que essa escola oferece. Pelo contrário, o filósofo francês denuncia que os estoicos oferecem um conhecimento muito confuso sobre o tema. Assim, Descartes indica que aquilo que os estoicos “chamam por um tão belo nome, não passa de uma insensibilidade, ou de um orgulho, ou de um desespero, ou de um parricídio” (AT VI 8)⁸⁹. Essas palavras mostram a profunda crítica cartesiana a teoria estoica da virtude: para Descartes, os estoicos não conheciam bem o que era a virtude. A insensibilidade defendida por eles indica o desconhecimento da conexão entre a virtude e o prazer. Porque os estoicos apresentam a virtude “tão severa e tão inimiga do prazer” (AT IV 276)⁹⁰ ela é “muito difícil de ser praticada” (AT IV 267)⁹¹. Desconhecer que a virtude está naturalmente ligada ao prazer lícito (AT IV 267) equivale a não saber identificar a verdadeira virtude nem como praticá-la. Ignorar o fato de que a prática da virtude produz um tipo de contentamento significa ter um conhecimento incompleto dela, que impede saber como é possível exercitá-la.

Na opinião de Descartes, a confusão dos estoicos em relação à definição certa da virtude fica patente pelo fato de nomear duas paixões particulares como virtudes. Esse é o caso do orgulho e do desespero, os quais, para Descartes, são paixões da alma. O desespero consiste em “extremo temor” (*PA*, a. 58) e o orgulho sempre é um vício que consiste em ter uma boa opinião de si próprio por alguma causa errada, em que incidem os mais ignorantes e os mais estúpidos (*PA*, a. 156). Quando Descartes fala do parricídio, ele faz “uma alusão aos atos famosos dos estoicos latinos: o suicídio de Catão, a morte de César por Bruto” (RODIS-LEWIS, 1998b, p. 26, n. 1). Também pode mencionar-se o caso de Nero, cujo tutor foi Sêneca, que ordenou a morte de Agripina, sua própria

⁸⁹ “Ils élèvent fort haut les vertus, et les font paraître estimables par-dessus toutes les choses qui sont au monde; mais ils n’enseignent pas assez à les connaître, et souvent ce qu’ils appellent d’une si beau nom n’est qu’une insensibilité ou um orgueil, ou um désespoir, ou um parricide” (AT VI 8).

⁹⁰ “Mais il a représentée cette vertu si sévère et si ennemie de la volonté...” (AT IV 276)

⁹¹ “...très difficile à mettre en pratique” (AT IV 267).

mãe. Esses exemplos servem para denunciar a falta de coerência que Descartes percebe nos estoicos. Por um lado, eles rejeitam as paixões da vida do homem sábio, por sua associação com o excesso (VOELKE, 1973, p. 56), mas também, segundo Descartes, apresentam o temor excessivo (desespero) e a estima excessiva (orgulho) como atitudes próprias do sábio. Também apresentar o parricídio como uma virtude, tal e como Descartes pensa que os estoicos fazem, marca outra contradição com a doutrina estoica mesma. Para esses filósofos, a casa deve considerar-se um templo e os “filhos como os auxiliares e sacerdotes do templo, designados e consagrados pela própria natureza a dedicar-se ao cuidado dos pais” (HIÉROCLES, 2014, p. 111). Seguir a natureza realmente conduziria a cuidar dos pais e não a assassiná-los⁹². Tudo isso mostra que, segundo Descartes, os estoicos não entenderam bem o que era a virtude verdadeira⁹³.

Descartes vai dirigir similares críticas ao exposto por Sêneca na obra *De Vita Beata*. Para ele, Sêneca “não é sempre suficientemente exato na expressão do seu pensamento” (*A Elisabeth, 18 de agosto de 1645*; AT IV 273), usa “muitas palavras supérfluas” (AT IV 273) e dá “diferentes definições do bem supremo” (AT IV 272)⁹⁴. Essa diversidade de definições indica, segundo Descartes, que Sêneca não conseguiu entender “claramente o que ele queria dizer, pois quanto melhor se conhece uma coisa tanto mais determinado se está para expressá-la de uma única forma” (AT IV 274)⁹⁵. Descartes salienta algumas das definições da virtude que Sêneca apresenta⁹⁶ para finalmente afirmar que todas elas parecem-lhe “muito obscuras” (AT IV 273)⁹⁷, porque ele não

⁹² Epiteto afirma que “está ordenado” ocupar-se dos pais (*Manual*, 30).

⁹³ A educação moral que Descartes recebeu tinha um “espírito estoico” mais também estava acompanhada de uma advertência contra “o orgulho e a insensibilidade” (BARBERO, 2005, p. 181). Essa formação moral estava “apoiada nos grandes textos dos Antigos, sobretudo em Cícero e Sêneca” mas a “viva reação anti-estoica” de Descartes foi provavelmente motivada por seu professor dessa área ou “pela leitura do *Tratado das paixões* de J. P. Camus” (RODIS-LEWIS, 1997, p. 116).

⁹⁴ [Sénèque] “tâche d’expliquer ce que c’est que le souverain bien, et qu’il en donne diverses définitions... il n’est pas toujours assez exact en l’expression de sa pensée... après avoir encore usé de beaucoup de mots superflus...” (AT IV 272-273).

⁹⁵ “...Sénèque n’a pas clairement entendu ce qu’il voulait dire; car d’autant qu’on conçoit mieux une chose, d’autant est-on plus déterminé à ne l’exprimer qu’en une seule façon” (AT IV 274). Pelo contrário, Sêneca pensava que a definição do bem supremo era como um exército que “pode ampliar-se e desenvolver-se” ou que pode “reduzir-se e recolher-se” (*De Vita Beata* 4) sem deixar de manter a unidade. Brennan (2005, p. 134) considera que a teoria estoica sobre o bem supremo é difícil de entender porque “diferentes autoridades estoicas davam respostas diferentes à pergunta ‘qual é o fim último?’ e algumas vezes um mesmo estoico oferecia várias respostas”.

⁹⁶ As quais aparecem em *De Vita Beata* 3: o bem supremo estoico “concorda com a natureza das coisas”, “cumprir a lei da natureza e seu exemplo, constitui a sabedoria”, “a vida feliz concorda com sua natureza”.

⁹⁷ “Toutes lesquelles me semblent fort obscures” (AT IV 273).

consegue entender claramente o que significa “seguir a natureza”⁹⁸. Parece que ele poderia interpretar que seguir a natureza das coisas significa seguir

...a ordem estabelecida por Deus em todas as coisas que estão no mundo, e que, considerando essa ordem como infalível e independente de nossa vontade, ele [Sêneca] diz que “a sabedoria consiste em concordar com a natureza das coisas e conduzir-se segundo a sua lei e seu exemplo”, isto é, que a sabedoria consiste em concordar com a ordem das coisas, e de fazer aquilo para o qual acreditamos ter nascido. Ou bem, para falar como cristão, que a sabedoria consiste em submeter-se à vontade de Deus e segui-la em todas nossas ações; e que “a vida feliz segue sua natureza” significa que a beatitude consiste em seguir assim a ordem do mundo e tomar como boas todas as coisas que nos acontecem. (AT IV 273-274)⁹⁹

Descartes está de acordo com algumas características da atitude explicada nessa citação. Ele reconhece a importância de saber que a ordem do mundo é infalível e independente de nossos desejos e a importância de aceitar tudo o que acontece de uma forma positiva. Mas para poder observar tudo o que acontece com tranquilidade e de forma favorável precisamos de razões que nos convençam para adotar essa atitude. E esse é o maior problema que Descartes percebe na obra de Sêneca: o filósofo estoico não explica “as razões pelas quais não devemos temer nem desejar nada” (AT IV 274). Por isso, Descartes diz que a teoria exposta em *De Vita Beata* “nos ajuda muito pouco” (AT IV 274)¹⁰⁰. Sêneca não ensina “todas as verdades principais cujo conhecimento é requerido para facilitar o uso da virtude” e para “regular nossos desejos e nossas paixões” (AT IV 267)¹⁰¹.

O que significa “seguir a natureza”? Descartes entende que para os estoicos viver de acordo com a natureza significa “fazer aquilo para o qual acreditamos ter nascido” (AT IV 273). Trata-se de viver observando sempre a finalidade das nossas vidas. Esse fim último, diz Zenão, é a excelência, ou em outras palavras, a virtude. Por isso “viver de acordo com a natureza” significa “viver segundo a excelência porque a excelência é o fim para o qual a natureza nos guia” (DL VII.

⁹⁸ Definição clássica do bem supremo para os estoicos. Diógenes afirma que Zenão foi o primeiro “a definir o fim supremo como viver de acordo com a natureza” (DL VII. 87).

⁹⁹ “*Par rerum naturam, il entend l’ordre établi de Dieu en toutes les choses qui sont au monde, et que, considérant cet ordre comme infaillible et indépendante de notre volonté, il dit que: rerum naturae assentiri et ad illius legem exemplumque formari, sapientia est, c’est-à-dire que c’est sagesse d’acquiescer à l’ordre des choses, et de faire ce pourquoi nous croyons être nés; ou bien, pour parler en Chrétien, que c’est sagesse de se soumettre à la volonté de Dieu, et de la suivre en toutes nos actions; et que beata vita est conveniens naturae suae, c’est-à-dire que la beatitude consiste à suivre ainsi l’ordre du monde, et prendre en bonne part toutes les choses qui nous arrivent*” (AT IV 273-274).

¹⁰⁰ “*Mais pendant qu’il n’enseigne point les raisons pour lesquelles nous ne devons rien craindre ni désirer, tout cela nous aide fort peu*” (AT IV 274).

¹⁰¹ “*Toutes les principales vérités, dont la connaissance est requise pour faciliter l’usage de la vertu, et régler nos désir et nos passions*” (AT IV 267).

87). A natureza nos leva, dizem os estoicos, a viver “uma vida em que nos abstermos de todas as ações proibidas pela lei comum a todos, idêntica à reta razão difundida por todo o universo e idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo o que existe” (DL VII. 88). Assim, os sábios seguem sua natureza, a reta razão que compartilham com Deus, e por isso os estoicos afirmam que eles “têm em si, por assim dizer, a divindade” e que “são criaturas divinas” (DL VII. 119) . A virtude estoica consiste na excelência da razão, natureza comum aos homens e aos deuses (SÊNECA, *Ep.* 124. 14). Seguir a natureza, isto é, ser virtuoso, consiste em seguir o caminho que naturalmente leva ao fim último dos homens, o supremo bem, aquele fim para o qual aparentemente nascemos. O homem que atinge esse ponto, “o conhecimento das coisas humanas e divinas”, deixa de ser “um suplicante” e se torna um “amigo íntimo dos deuses” (SÊNECA, *Ep.* 31. 8). A natureza humana tem como propósito “a associação com Zeus” (EPITETO, *Disc.* II, 19. 27) por meio da perfeição da faculdade cognoscitiva. Essa associação pode ser também entendida como “uma próxima amizade e inclusive alguma semelhança” porque o sábio só é diferenciado de Deus “pela brevidade da sua vida” (SÊNECA, *De providentia*, I) e pode viver com eles “como um igual” (SÊNECA, *Ep.* 59. 14).

Descartes se afasta da concepção estoica da virtude. Para ele, ser virtuoso não é tentar viver como os deuses, trata-se realmente de fazer o melhor dentro das possibilidades da nossa natureza humana. Mas o conhecimento das “coisas divinas” está além de nossas capacidades, não possuímos a mesma natureza racional de Deus. Para Descartes, a natureza humana é “muito débil e limitada (*valde infirmam e limitatam*)”. Por outro lado, a natureza de Deus é “imensa, incompreensível, infinita (*immensam, incomprehensibilem, infinitam*)” (AT VII 55). Pensar que temos acesso ao conhecimento das coisas divinas não é outra coisa que um excesso de estima de si, é o orgulho estoico. Os fins de Deus são “impenetráveis” para os homens (AT IX-A 44). O objetivo da virtude estoica é, para Descartes, inatingível. Por isso, essa definição não ajuda nada. Descartes não pode de forma nenhuma identificar a virtude, nossa excelência, com um orgulho tão grande que não seja outra coisa que uma paixão “muito censurável” (*PA*, a. 158). A virtude cartesiana se opõe totalmente à concepção estoica de uma virtude orgulhosa. Para agir virtuosamente, segundo Descartes, devemos saber como podemos estimar-nos corretamente e saber até que ponto podemos aperfeiçoar nossa natureza. A “harmonia entre a vontade e o intelecto” que Descartes apresenta nessas condições para viver felizmente é “o que de mais alto pode alcançar o espírito humano” (TEIXEIRA, 1990, p. 13). E a firme resolução de sempre seguir o melhor conselho da razão garante

essa harmonia. A virtude é nossa excelência e ela consiste em resolver-nos firmemente a harmonizar intelecto e vontade.

Mesmo que Descartes se afaste de forma clara dos antigos estoicos e mesmo que ele acredite que sua definição do bem supremo é nova, é possível identificar nela uma forte influência do pensamento neo-estoico. Vários estudiosos notaram bem alguns pontos de contato entre a definição cartesiana da virtude e algumas ideias de Guillaume Du Vair e de Pierre Charron, representantes do neo-estoicismo, um movimento filosófico que apareceu na Europa no fim do século XVI. Esse movimento tinha o propósito de retomar ideias do estoicismo antigo e apresentá-las de uma forma compatível com a doutrina católica. O neo-estoicismo surge principalmente porque autores, como Justus Lipsius e Du Vair, pensavam que as ideias estoicas podiam oferecer um “refúgio pessoal efetivo contra as incertezas e horrores de uma Europa profundamente perturbada” (SCHNEEWIND, 1998, p. 170)¹⁰². Por isso, o neo-estoicismo propõe principalmente uma retomada da atitude tranquila e constante do sábio estoico¹⁰³. Descartes mesmo valorizava muito a tranquilidade e a constância que os estoicos propunham¹⁰⁴. Por isso, não é difícil aceitar que ele tivesse uma atitude favorável em relação ao projeto neo-estoico.

As influências do neo-estoicismo em Descartes são particularmente identificáveis na definição da virtude. Em sua obra *A filosofia moral dos estoicos*, Du Vair afirma que a virtude consiste no “uso da reta razão (*droite raison*)” e que “não é outra coisa que a firme disposição de nossa vontade para seguir o que é honesto e apropriado (*convenable*)” (DU VAIR, 1625, p. 278). Para ele, a prudência é “a vontade regulada pela razão” e ela é “o começo e o fim de todas as virtudes” (DU VAIR, 1625, p. 281). E a virtude é a perfeição dessas duas faculdades: essa razão que regula e a vontade que obedece (DU VAIR, 1625, p. 279). Na mesma linha, Charron apresenta sua noção de *preud’hommie*, “fundamento e pivô da sabedoria”. Ele diz que a *preud’hommie* “é uma reta e firme disposição da vontade para seguir o conselho de sua razão” (*De la sagesse*, II, 3, 10). Também ele afirma que “o próprio do homem” ou aquilo que está “no poder do homem” consiste em ser “mestre da sua vontade” e assim poder “dispor dela e contorná-la a seu bel-prazer”

¹⁰² A primeira obra neo-estoica foi publicada em 1584, intitulada *De constantia* e escrita por Justus Lipsius, que pensava ter encontrado na obra de Sêneca “consolo e uma solução às calamidades públicas que ele e seus contemporâneos estavam sofrendo” (PAPY, 2011).

¹⁰³ A crença na utilidade das características da atitude do sábio estoico para enfrentar as adversidades vê-se exposta no título do *Tratado da constância e uma consolação das calamidades públicas*, escrito por Du Vair durante o sítio de Paris em 1590.

¹⁰⁴ Descartes afirma que estima a tranquilidade “acima de tudo” (AT VI 74).

para “consolidá-la para seguir sempre a razão (*affermir à suivre toujours la raison*)” (*De la sagesse*, II, 3, 10). A virtude de Du Vair e a *preud’homme* de Charron apresentam uma vontade que segue o conselho da razão, de forma muito similar à definição cartesiana de virtude¹⁰⁵. Para todos eles, a excelência humana se logra quando a vontade sempre observa o que a razão indica ser o melhor. Para Descartes, seguir o conselho da razão para tomar as decisões e escolher os caminhos é usar a vontade da melhor forma (*A Cristina da Suécia*, 20 novembro de 1647; AT V 83).

Mas, tanto Du Vair quanto Charron acreditam que a razão naturalmente está instituída para controlar a vontade e que a virtude é seguir essa tendência natural. Assim, Du Vair (1625, p. 278) diz que “naturalmente o homem deve ser composto de forma tal que aquilo que é mais excelente nele comande”. Para Charron o homem “vive segundo a natureza, quando o mais excelente que ele tem, comanda, isto é, a razão verdadeira (*la raison à vrai*)” (*De la sagesse*, II, 3, 10). Os neo-estoicos, seguindo os antigos estoicos, acreditam que “a razão em nós é o divino em nós” (SCHNEEWIND, 1998, p. 175) e, por isso, ela está naturalmente inclinada para controlar a vontade, a qual está disposta naturalmente a obedecer. Dessa forma, o homem segue a natureza e alcança a excelência. Por outro lado, Descartes pensa que a excelência se alcança quando o ser humano se resolve a usar sua vontade da melhor forma, isto é, seguindo os caminhos que a razão indica. Faye (1998, p. 298) assinala bem que “Du Vair e Charron falam de disposição da vontade, Descartes de resolução”. Essa resolução cartesiana “expressa mais diretamente uma decisão da vontade iluminada pelo intelecto e a firmeza dessa decisão” (FAYE, 1998, p. 299). A ênfase da definição cartesiana de virtude está colocada claramente no uso que fazemos da vontade e não no controle natural da razão divina dos estoicos e os neo-estoicos. O mais divino que o homem possui, segundo Descartes, é a vontade (AT V 85) e seu bom uso constitui sua virtude, sua excelência. Assim, podemos ver que a “definição cartesiana de virtude está apoiada mais diretamente sobre a liberdade inata do homem” (FAYE, 1998, p. 299). A virtude cartesiana consiste na firme resolução de harmonizar vontade e intelecto mais que em submetê-la ao comando da razão. Dessa forma, Descartes se afasta mais uma vez das ideias estoicas sobre a virtude.

¹⁰⁵ Descartes recebeu uma cópia de *De la sagesse* “em 1619 em Neuburg an der Donau” do “jesuíta Johannes B. Molitor... Os ecos da leitura da obra de Charron são rastreáveis especialmente na sua explicação da moralidade. Inclusive a primeira regra do código moral provisional resume quase literalmente o título de um capítulo de *De la sagesse* ‘obedecer e observar as leis, os costumes e as cerimônias do país’” (NOLAN, 2016, p. 107)

Descartes se afasta da teoria estoica da virtude mas ele não era totalmente hostil ao estoicismo. Ele mostrava alguma simpatia pela atitude do sábio estoico em relação aos eventos que ocorrem no mundo e também por sua forma constante de agir¹⁰⁶. A firmeza da resolução pode ser comparada com a constância do sábio estoico, pois ela marca uma forma de agir seguindo os conselhos da razão sem hesitar e sem mudar o rumo tomado inicialmente. Também permite aceitar tudo o que nos acontece de forma tranquila¹⁰⁷. Descartes apresenta de forma favorável o ideal estoico de “não temer nem desejar nada” (AT IV 274). Contudo, ele não está promovendo a insensibilidade estoica. Pelo contrário, como já mostrei, ele criticou reiteradamente a falta de sensibilidade do homem estoico. Para Descartes “não temer nem desejar” significa realmente exercer controle sobre nossos temores e sobre nossos desejos. Ele quer evitar os desejos que “estão acompanhados de impaciência e tristeza” (AT IV 266)¹⁰⁸. E essa atitude vai ser explicitada na terceira recomendação que o filósofo francês oferece para alcançar a felicidade. Nela ele pede à pessoa virtuosa que considere todos os bens que ela não possui como “completamente fora de seu poder” para assim evitar desejar-los. Como não deseja esses bens que não possui, porque pensa que não existe possibilidade de alcança-los por seus próprios meios, ela também consegue evitar o temor que nasce da consideração da baixa possibilidade de adquiri-los (*PA*, a. 58). Dessa forma, a pessoa virtuosa logra controlar seus desejos e evitar temores vãos. E também logra evitar “o remorso e o arrependimento que podem impedir” que ela seja feliz (AT IV 266)¹⁰⁹.

Essa terceira recomendação tem como objetivo evitar os inimigos maiores da felicidade: os desejos vãos, o remorso e o arrependimento. Observando que o virtuoso cartesiano segue o melhor conselho da razão, sabe que ele fez o melhor que estava em seu poder e assim nunca poderá sentir arrependimento. Se o melhor caminho que a razão indica não leva ao objetivo proposto, não foi por culpa do virtuoso (AT IV 266). Ele fez tudo o que estava em seu poder. Existem diversos fatores, fora do poder humano, que podem impedir o sucesso de nossos projetos, inclusive dos melhores projetos que podemos pensar. O que impediu o sucesso não foi a negligência do agente virtuoso, porque ele sabe que fez o melhor que podia, e, por isso, ele não vai sentir remorso nem

¹⁰⁶ Rodis-Lewis (1987, pp. 50-51) indica que Descartes retoma alguns “elementos tradicionais provenientes do estoicismo”, como por exemplo a “aceitação do inevitável”, e os introduz na sua própria teoria moral.

¹⁰⁷ Quando Descartes recebe sua cópia de *De la sagesse*, ele estava preocupado por “encontrar a paz necessária para a meditação citada no *Discurso do Método*” (NOLAN, 2016, p. 107).

¹⁰⁸ “*Au reste, toute sorte de désirs ne sont pas incompatibles avec la beatitude; il n’y a que ceux qui sont accompagnés d’impatience et de tristesse*” (AT IV 266)

¹⁰⁹ “*Car, il n’y a rien que le désir, et le regret et le repentir, qui nous puissent empêcher d’être contents*” (AT IV 266)

arrependimento. Quando sempre fazemos “tudo o que a razão nos dita”, não teremos motivo nenhum para sentir arrependimento, mesmo quando os “eventos nos fazem ver, depois, que erramos” simplesmente porque “não era nossa culpa” (AT IV 266)¹¹⁰.

Nesses casos, o agente virtuoso também sabe que alcançar o objetivo de seu projeto não está completamente em seu poder e por isso evitará desejá-lo. Assim, não desejamos ter “mais braços ou mais línguas” do que já temos porque sabemos que isso não depende de nós. É o mesmo caso da saúde, da riqueza e dos outros bens da fortuna, eles não dependem completamente de nosso poder. Mas comumente imaginamos que esses bens da fortuna “poderiam ser adquiridos por nossa conduta” (AT IV 266)¹¹¹. Observando, por sua vez, com cuidado podemos notar que esse tipo de bens não dependem completamente de nossa conduta. Por exemplo, sabemos que para ter boa saúde é necessário fazer exercício físico regularmente, comer saudavelmente, evitar o cigarro, etc. Alguém pode seguir estritamente todas essas recomendações e ainda sofrer de alguma doença, inclusive alguma doença grave. Isso acontece porque existem outros diversos fatores, sobre os quais não temos poder nenhum e que podem ter um papel no desenvolvimento das doenças. Dessa forma, a pessoa que sabe que sempre fez o melhor para manter uma boa saúde e nunca deixou de seguir as melhores recomendações para viver saudavelmente pode estar tranquilo. Se sofre alguma doença, não foi por sua culpa. Foi causada por algum fator externo a seu poder. Quando podemos ter a garantia de que “sempre seguimos o conselho de nossa razão, e não omitimos nada do que estava em nosso poder” podemos entender que “as doenças e os infortúnios não são menos naturais ao homem do que a prosperidade e a saúde” (AT IV 266)¹¹². Assim, temos a tranquilidade para aceitar todos os acontecimentos como naturais, para entender que seu desenvolvimento está fora de nosso poder e para evitar desejar que as coisas aconteçam de forma diferente.

Descartes identifica essa atitude como própria do sábio estoico. Ele considera que ela é o segredo dos filósofos estoicos que “conseguiram subtrair-se do império da fortuna e, apesar das

¹¹⁰ “*Mais si nous faisons toujours tout ce que nous dicte notre raison, nous n’aurions jamais aucun sujet de nous repentir, encore que les événements nous fissent voir, par après, que nous nous sommes trompés, parce que ce n’est point par notre faute*” (AT IV 266).

¹¹¹ “*Nous imaginons que ces choses ici pourraient être acquises par notre conduite*” (AT IV 266)

¹¹² “*...en considérant que, puisque nous avons toujours suivi le conseil de notre raison, nous n’avons rien omis de ce qui était en notre pouvoir, et que les maladies et les infortunes ne sont pas moins naturelles à l’homme, que les prospérités et la santé*” (AT IV 266).

dores e da pobreza, rivalizar em felicidade com seus deuses¹¹³” (AT VI 26). Descartes também considera importante aceitar como máxima “modificar meus desejos do que a ordem do mundo” (AT VI 25)¹¹⁴. Só posso dispor do que está em meu poder, isto é, meus desejos, e não posso fazer muito para mudar a ordem do mundo. Mas podemos mudar nosso desejo e não dirigi-lo a nada que não dependa de nós. Isso faz que o agente virtuoso se acostume a pensar que “não há nada que esteja inteiramente em nosso poder, a não ser os nossos pensamentos” (AT VI 25). E depois de “termos feito nosso melhor no tocante às coisas que nos são exteriores, tudo o que nos falta conseguir é, em relação a nós, absolutamente impossível” (AT VI 25)¹¹⁵. Os estoicos chegaram a adquirir essa atitude porque constantemente pensavam na natureza do homem e nos “limites que lhes eram prescritos” por ela, “persuadiam-se tão perfeitamente de que nada estava em seu poder além dos seus pensamentos, que só isso bastava para impedi-los de terem qualquer apego” pelos bens da fortuna (AT VI 26)¹¹⁶. Embora Descartes e os estoicos concebiam a natureza humana de forma diferente, eles concordam em salientar a importância de considerar os limites que ela estabelece ao ser humano e em reconhecer o grande valor de saber dispor de aquilo que está completamente dentro de nosso poder. É importante saber o que homem pode e o que não pode, o que depende dele e o que não depende dele. Assim, segundo Descartes, podemos nos concentrar no verdadeiramente importante: saber praticar a virtude, que está sempre em nosso poder. Aplicando essa distinção podemos ver que tudo aquilo que não possuímos não depende completamente de nossa conduta e podemos considerar “todos os bens que estão fora de nós como igualmente afastados de nosso poder” (AT VI 26). Por isso, não desejaremos ardentemente os bens da fortuna e não lastimaremos não ter uma boa saúde mais do que lastimamos não ser o rei da China (AT VI 26). Dessa forma, o virtuoso mantém a tranquilidade, porque sabe que fez o melhor, controla seu desejo, porque evita dirigi-lo em direção do que não depende completamente dele, e

¹¹³ “*Le secret de ces philosophes, qui ont pu autrefois se soustraire à l’empire de la fortune, et malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux*” (AT VI 26). Mesmo quando ele tenta falar favoravelmente da atitude do sábio estoico, Descartes não abandona sua crítica do orgulho estoico.

¹¹⁴ “*Tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l’ordre du monde*” (AT VI 25).

¹¹⁵ “*...m’accoutumer à croire qu’il n’y a rien qui soit entièrement em notre pouvoir que nos pensées, en sorte qu’après que nous avons fait notre mieux touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est au regard de nous absolument impossible*” (AT VI 25).

¹¹⁶ “*Car, s’occupant sans cesse à considérer les bornes qui leur étaient prescrites par la nature, ils se persuadaient si parfaitement que rien n’était en leur pouvoir que leurs pensées, que cela seul était suffisant pour les empêcher d’avoir aucune affection pour d’autres choses*” (AT VI 26).

evita os temores e arrependimentos, porque sabe que se alguma coisa não acontece como era esperado, não foi por sua culpa¹¹⁷.

Seguir essas três recomendações nos garante a felicidade cartesiana. Seguir essas três recomendações consiste em praticar a virtude. Esses são os meios que a filosofia nos ensina para alcançar a felicidade por nossos próprios meios. Só basta praticar a virtude para ser feliz. Em outras palavras, só devemos seguir com firmeza o melhor conselho de nossa razão para viver felizmente e para evitar desejos vãos que podem arriscar nossa tranquilidade. Descartes pensa oferecer novos conhecimentos em relação às teorias morais antigas. Mesmo que seja possível identificar vários pontos de contato entre as teorias de Descartes e dos estoicos, o filósofo francês apresenta um conceito de virtude que se diferencia em vários aspectos da virtude estoica e da noção de excelência neo-estoica comum no século XVII. Descartes pensa que sua definição da virtude também faz parte de seu projeto de reforma do modelo eudemonista antigo e que ela avança no conhecimento da excelência humana em relação ao proposto pelos estoicos. Na seguinte seção, aprofundarei sobre esse tema.

2.2. A virtude como o bem supremo

Embora Descartes reconheça um acordo com os estoicos em relação à identificação do bem supremo do indivíduo com a virtude, isto é, a excelência do indivíduo segundo sua natureza, é necessário marcar sempre que a concepção cartesiana da natureza humana difere muito da concepção estoica. Por isso, a definição da virtude é muito diferente na teoria de Descartes e na teoria estoica. Já mostrei como as três recomendações que Descartes dá a Elisabeth para viver felizmente, sem esperar nada de alhures, caracterizam a prática da virtude. Mas, ainda é necessário entender as razões que apoiam a identificação da virtude, isto é, da firme resolução de sempre seguir o conselho da razão, com o maior bem do indivíduo.

Descartes apresenta dois critérios para estabelecer que a virtude é o maior bem que cada um pode alcançar. Ele diz que “a grandeza de um bem, em relação a nós, não deve ser medida

¹¹⁷ A importância que Descartes dá à adequada distinção entre o que depende de nós e o que não depende de nós, é considerada como uma marca da influência de Epiteto no seu pensamento. Para ele essa distinção era fundamental para viver bem. Por isso, Arriano decide iniciar o *Manual* das ideias do Epiteto salientando que “de todas as coisas existentes, algumas dependem de nós e outras não dependem de nós”. É mister levar em conta essa distinção para não fazer “nada contra a sua própria vontade” (*Manual*, 1).

apenas pelo valor da coisa na qual ele consiste, mas principalmente também pela forma em que ele se relaciona conosco” (*A Cristina da Suécia*, 20 novembro de 1647; AT V 85)¹¹⁸. Usando qualquer um desses dois critérios poderemos ver que a virtude, isto é, o bom uso da vontade, é o maior bem que está ao nosso alcance. Para Descartes, é claro ver que para considerar que alguma coisa é boa para nós, ela deve estar relacionada conosco de alguma forma. Para que uma coisa seja considerada como boa, devemos possuí-la ou deve estar em nosso poder adquiri-la, isto é, podemos estabelecer uma relação com ela (AT V 82). Lembre-se que, se uma coisa não está completamente dentro de nosso poder, ela deve ser considerada como impossível para nós. Em outras palavras, não nos é possível estabelecer uma relação com esse tipo de coisas. Esse é o caso dos bens do corpo e os bens da fortuna: “eles não dependem absolutamente de nós” (AT V 83)¹¹⁹. Descartes afirma que, “quando uma coisa que estimamos depender da fortuna não ocorre, isso testemunha que alguma das causas necessárias para produzi-la faltou, e, por conseguinte, que era absolutamente impossível” (*PA*, a. 145)¹²⁰. Os bens da fortuna só podem ser considerados como bens quando já os possuímos. De resto, eles simplesmente são impossíveis para nós e nem podem ser considerados como bens.

Em relação aos bens da mente, Descartes distingue dois tipos principais: um consiste em conhecer o que é bom, o outro consiste em querer o que é bom (AT V 83). Mas, “o conhecimento frequentemente está além de nossas forças” (AT V 83)¹²¹. Nosso intelecto, diz Descartes, é “sempre muito limitado” (*PP*, I, a. 35) e pode não ter ideias de algumas coisas que existem (AT VII 56). Só podemos estendê-lo aos “poucos objetos que se apresentam a ele” (*PP*, I, a. 35)¹²² e só podemos dispor dele dentro desses limites. Por outro lado, “só resta nossa vontade da qual podemos dispor absolutamente” (AT V 83)¹²³. Ela é nosso bem mais próprio, ela parece não ter nenhum limite que a circunscreva (AT VII 56) e podemos, por exemplo, dispor dela para dar nosso consentimento a qualquer coisa, inclusive às coisas que nunca percebemos (*PP*, I, a. 35). Portanto existem várias formas de dispor de nossa vontade. Fazer um uso errado de nossa faculdade de assentir é a causa

¹¹⁸ “Je remarque aussi que la grandeur d’un bien, à notre égard, ne doit pas seulement être mesurée par la valeur de la chose en quoi il consiste, mais principalement aussi par la façon dont il se rapporte à nous” (AT V 85).

¹¹⁹ “Car, pour les biens du corps et de la fortune, ils ne dépendent point absolument de nous” (AT V 83).

¹²⁰ “Car, lorsqu’une chose que nous avons estimée dépendre de la fortune n’arrive pas, cela témoigne que quelque une des causes qui étaient nécessaires pour la produire a manqué, et par conséquent qu’elle était absolument impossible et qu’il n’en est jamais arrivé de semblable” (AT XI 438).

¹²¹ “La connaissance est souvent au-delà de nos forces” (AT V 83).

¹²² “Et quidem intellectus perceptio, non nisi ad ea pauca quae illi offeruntur, se extendit, estque semper ualde finita”

¹²³ “Il ne reste que notre volonté dont nous puissions absolument disposer” (AT V 83).

dos erros nos juízos (AT VII 58). Todos nossos erros são causados por “um defeito em nossa forma de agir ou no uso da nossa vontade” (*PP*, I, a. 38) e não por um defeito da nossa natureza¹²⁴. Realmente, diz Descartes, eles provêm de um uso inadequado de nossa liberdade.

Sempre podemos dispor da vontade mas, precisamos saber usá-la para torná-la boa (AT IV 355). Nosso maior bem será o melhor uso de nosso livre arbítrio. Em que consiste esse melhor uso da liberdade? Descartes afirma que dispomos dela da melhor forma quando “sempre temos uma firme e constante resolução de fazer exatamente todas as coisas que julgamos ser as melhores e de empregar todas as forças da sua mente para conhecê-las bem” (AT V 83)¹²⁵. Descartes dá a esse melhor uso da vontade o nome de virtude. Ela é a excelência humana: o melhor uso do bem mais próprio que o ser humano possui. Ela constitui o bem supremo e tem uma recompensa: “o maior contentamento da vida” (AT V 83) ou a felicidade. Não só pelo fato de ser o melhor uso da vontade, mas também por ter a possibilidade de usá-la inadequadamente e evitar esse uso errado, a virtude é a única coisa que “merece elogio e glória” (AT V 83)¹²⁶. A vontade e seu bom uso constituem “o privilégio mais alto e mais nobre do homem” (CASSIRER, 1997, p. 18). Evitar um defeito em nossa forma de agir e usar a vontade da melhor forma é indubitavelmente meritório (RODIS-LEWIS, 1998b, p. 35). Nós mesmos somos “os mestres de nossas ações” e somos “dignos de louvor quando as conduzimos bem” (*PP*, I, a. 37)¹²⁷. Nosso uso da liberdade merece louvor quando evitamos os desvios (AT VII 58) e decidimos seguir espontaneamente a luz do intelecto (RODIS-LEWIS, 1987, p. 46).

Por outro lado, observando o segundo critério que Descartes usa para determinar um bem, o valor da coisa mesma, podemos ver que a vontade é o mais valioso que o ser humano possui. Para Descartes, nosso “livre arbítrio é a coisa mais nobre que pode estar em nós, na medida em que ele nos torna de alguma forma semelhantes a Deus e parece nos eximir de estarmos sujeitos a ele”

¹²⁴ “*Quod autem in errores incidamus, defectus quidem est in nostra actione siue in usu libertatis, sed non in nostra natura*”

¹²⁵ “*Et je ne vois point qu’il soit possible d’en disposer mieux, que si l’on a toujours une ferme et constante résolution de faire exactement toutes les choses que l’on jugera être les meilleures, et d’employer toutes les forces de son esprit à las bien connaître*” (AT V 83).

¹²⁶ “*C’est cela seul qui, à proprement parler, mérite de la louange et de la gloire; enfin c’est de cela seul que résulte toujours le plus grand et le plus solide contentement de la vie*” (AT V 83).

¹²⁷ “*Quod uero latissime pateat uoluntas, hoc etiam ipsius naturae conuenit; ac summa quaedam in homine perfectio est, quod agat per uoluntatem, hoc est libere, atque ita peculiari quodam modo sit author suarum actionum, et ob ipsas laudem mereatur*”

(AT V 85)¹²⁸. Nossa vontade é “amplíssima e, em seu gênero, perfeita” (AT VII 58)¹²⁹ e, por isso, ela constitui a “principal perfeição do homem” e a forma em que ele a usa é o que o “faz merecedor de louvor ou de culpa” (*PP*, I, a. 37). Como nosso livre arbítrio é nossa maior perfeição, tanto por seu valor próprio quanto porque sempre está à nossa disposição, “seu bom uso é o maior de todos nossos bens, e também é o mais propriamente nosso e o que mais importa, do que se segue que só dele nossos maiores contentamentos podem proceder” (AT V 85)¹³⁰. Mais uma vez temos uma justificativa para afirmar que o bom uso da vontade é o maior bem do indivíduo, a única coisa pela qual merece elogio.

Fundamentar o bem supremo do ser humano na vontade é uma característica que diferencia claramente a definição cartesiana da virtude das noções estoica e neo-estoica de virtude. Para Descartes, agir virtuosamente trata-se de decidir livremente seguir o conselho da razão e não do comando natural da razão estoica. Quanto mais entendemos “evidentemente o verdadeiro e o bom” tanto mais livremente o escolhemos (AT VII 58). Se para os estoicos a virtude se relaciona como “uma harmonia ou acordo entre a mente humana e a mente divina” (RUTHERFORD, 2014, p. 56), Descartes pensa em uma harmonia entre o intelecto e a vontade para caracterizar o bem supremo e ela está fundada na resolução livre e firme de sempre seguir o conselho da razão e de empregar todas nossas forças para conhecer o verdadeiro e o bom. Devemos nos esforçar para que “em cada circunstancia da vida, o intelecto mostre à vontade o que deve escolher” (*Reg. I*; AT X 361) e seguir com firmeza o conselho que a razão dá.

Se para os estoicos, a virtude consiste em um “conhecimento que infalivelmente nos dispõe a assentir” ao verdadeiro e ao bom (RUTHERFORD, 2014, p. 54) para Descartes a virtude consiste em uma “perfeição da vontade mais do que da razão” (RUTHERFORD, 2014, p. 55). Essa perfeição da vontade consiste em resolver-se firmemente a sempre seguir o caminho que a razão apresenta como o melhor. É verdade que Descartes acredita que a vontade pode mover-se “infalivelmente” em direção ao bem que é “claramente conhecido” (AT IX-A 128)¹³¹, mas

¹²⁸ “*Le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d’autant qu’il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets*” (AT V 85).

¹²⁹ “...*amplissima, atque in suo genere perfecta*” (AT VII 58).

¹³⁰ “*Son bon usage est le plus grand de tous nos bien, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus, d’où il suit que ce n’est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder*” (AT V 85).

¹³¹ “*La volonté se porte volontairement, et librement (car cela est de son essence), mais néanmoins infailliblement, au bien qui lui est clairement connu*” (AT IX-A 128) [*“Rei cogitantis voluntas fertur, voluntarie quidem & libere (hoc enim est de essentia voluntaris), sed nihilominus infallibiter, in bonum sibi clare cognitum*” (AT VII 166)].

devemos sempre fazer o firme esforço de dirigir nossa vontade, essencialmente voluntaria e livre (AT IX-A 128), em direção ao que a razão aconselha. Neste ponto, vale a pena perguntar o seguinte: “se um indivíduo não pode deixar de afirmar o que parece verdadeiro e procurar o que parece bom”, qual é o papel que a resolução tem no processo de decidir escolher o verdadeiro e o bom? (YOUPIA, 2013, p. 184). Se é verdade que “uma grande luz no intelecto tem como consequente uma grande propensão da vontade” (AT VII 59)¹³², por que preciso resolver-me com firmeza a seguir o conselho do intelecto? Parece que não é necessário recorrer a uma resolução adicional à propensão natural que o intelecto gera na vontade.

Para Descartes é necessário resolver-se a usar a vontade da melhor forma por várias razões importantes. A primeira está relacionada como a essência da nossa vontade. Ela é tão livre que pode inclusive afastar-se da luz do intelecto. Assim, Descartes não duvida que “quando uma razão muito evidente nos porta de um lado, ainda que, moralmente falando, quase não possamos ir pelo contrário, absolutamente falando, todavia, nós poderíamos” (*A Mesland*, 9 de fevereiro de 1645; AT IV 173). Para o filósofo francês, é claro que “nos é sempre possível nos reter de perseguir um bem claramente conhecido ou de admitir uma verdade evidente” quando consideramos que é “um bem afirmar dessa forma nosso livre-arbítrio” (AT IV 173)¹³³. Por isso, mesmo supondo que podemos ter o conhecimento certo de tudo o que devemos fazer, podemos “tender a aquilo que é contrário ao que a razão aconselha” (RENAULT, 2000, p. 137). Contudo, Descartes assegura que quando precisamos agir, mesmo que não possamos “ter sempre uma perfeita atenção às coisas que devemos fazer” é uma “boa ação” manter nossa atenção no conselho da razão para assim “fazer, por seu meio, que nossa vontade siga de forma tão forte a luz de nosso intelecto, que não seja de algum de todo indiferente” (*A Mesland*, 2 de maio de 1644; AT IV 117)¹³⁴. Sempre manter essa forte resolução de seguir o que a razão assinala evita que permaneçamos irresolutos quando precisamos agir (*A Elisabeth*, 15 de setembro de 1645; AT IV 295).

¹³² “...sed quia ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate...” (AT VII 59).

¹³³ “...lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère aller à l'opposé, absolument parlant, néanmoins, nous le pourrions. En effet, il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre” (AT IV 173).

¹³⁴ “Car l'homme pouvant n'avoir pas toujours une parfaite attention aux choses qu'il doit faire, c'est une bonne action que de l'avoir, et de faire, par son moyen, que notre volonté suive si fort la lumière de notre entendement, qu'elle ne soit point du tout indifférente” (AT IV 117).

Descartes também indica que existem várias formas de dirigir nossa vontade, isto é, que existem várias fontes de motivação que podem influenciar nossa vontade¹³⁵. Lembre-se que também as paixões possuem uma função de motivação da vontade. Elas “incitam e dispõem a sua alma a querer as coisas para as quais elas lhes preparam os corpos” (*PA*, a. 40)¹³⁶. Elas incitam a alma a “consentir e a contribuir nas ações que podem servir para conservar o corpo ou para torná-lo de alguma forma mais perfeito” (*PA*, a. 137)¹³⁷. Mas, para lograr isso, elas fazem que pensemos que as coisas que o corpo precisa são muito boas, geralmente maiores do que elas realmente são. Quando o corpo precisa de alimentos, as paixões dispõem o corpo a querer comida e a vontade a procurar o bem que satisfaz tal necessidade. Mas o importante para as paixões é conseguir a satisfação da necessidade de comida de forma veloz. Por isso, elas vão fazer pensar que o alimento que possa satisfazer a fome de forma mais rápida é o melhor (provavelmente o alimento mais próximo ou aquele que possa ser mais rapidamente preparado). Elas não têm como função apresentar o justo valor do alimento, elas procuram que a coisa, nesse caso alimento, para a qual prepararam o corpo seja alcançada de forma rápida. As paixões nos motivam a procurar rapidamente o que “nos manterá vivos e bem” (SHAPIRO, 1999, p. 257). E, por isso, elas motivam a vontade com força. As paixões fortalecem e fazem durar na alma alguns pensamentos úteis para o ser humano. Elas podem ajudar-nos a “permanecer focados nos fenômenos amigáveis e nos fenômenos não amigáveis à união” corpo e alma (YOUPA, 2013, p. 182). Mas elas podem também “fortalecer e conservar esses pensamentos mais do que o necessário ou fortalecer e conservar outros nos quais não vale a pena deter-se” (*PA*, a. 74)¹³⁸. Descartes adverte que as paixões

Fazem parecer, quase sempre, tanto os bens como os males que representam, bem maiores e mais importante do que são, de modo que nos incitam a procurar uns e a fugir de outros com mais ardor e mais cuidado do que é conveniente, como vemos também que os animais são muitas vezes enganado por meio de engodos, e que para evitar pequenos males precipitam-se em outros maiores. (*PA*, a. 138)¹³⁹

¹³⁵ Youpa (2013, p. 184) identifica três fontes de motivação da vontade: a clareza intelectual, a vontade mesma e as paixões.

¹³⁶ “*Car il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu’elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps*” (AT XI 359).

¹³⁷ “*Leur usage naturel est d’inciter l’âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait*” (AT XI 430).

¹³⁸ “*Comme aussi tout le mal qu’elles peuvent causer consiste en ce qu’elles fortifient et conservent ces pensées plus qu’il n’est besoin, ou bien qu’elles en fortifient et conservent d’autres auxquelles il n’est pas bon de s’arrêter*” (AT XI 383).

¹³⁹ “*Et outre cela, elles font paraître presque toujours, tant les biens que les maux qu’elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu’ils ne sont, en sorte qu’elles nous incitent à rechercher les uns et fuir les autres avec*

Por isso, é necessário cuidar-se dos efeitos negativos delas e resolver-nos com firmeza a usar a faculdade que tem como verdadeira função julgar o justo valor dos bens, isto é, a razão. Devemos fazer uso da “experiência e da razão para distinguir o bem do mal e conhecer seu justo valor, a fim de não tomarmos um pelo outro” (*PA*, a. 138)¹⁴⁰. Para regular a força motivacional das paixões precisamos da firme resolução da virtude. Só as almas mais fracas se deixam “arrastar continuamente pelas paixões presentes” (*PA*, a. 48)¹⁴¹. Pelo contrário, as almas mais fortes confiam em seus “juízos firmes e determinados sobre o conhecimento do bem e do mal” e conduzem sua vida segundo eles (*PA*, a. 48)¹⁴². Essas almas mais fortes são as mais dispostas a praticar a virtude.

Também precisamos da resolução de nossa vontade porque não podemos esquecer que nosso intelecto, encarregado de oferecer as percepções claras e distintas, é limitado. Os bens do conhecimento amiúde estão fora de nosso alcance (*AT V* 83). Por isso, não podemos esperar que sempre nossa vontade seja iluminada pela “grande luz do intelecto” (*AT VII* 59). Em muitas ocasiões, essa luz será menor, e inclusive poderá ser muito tênue, mas ainda devemos seguir o caminho que ela sugere. O que caracteriza fundamentalmente as almas que Descartes considera como as mais fortes, é a disposição constante que elas têm de manter seu compromisso com a resolução que funda a virtude. A virtude deve ser sempre “iluminada pelo intelecto” (*AT IV* 267)¹⁴³, mesmo quando sua luz seja muito sutil. Fazer o contrário, isto é, seguir o conselho de outra fonte de motivação, como as paixões, compromete a essência da virtude cartesiana. A pessoa que, “sem refletir, segue ou evita qualquer coisa que as paixões salientam” (YOUPE, 2013, p. 185), não dirige seu livre arbítrio de forma correta e, em consequência, não é virtuoso. É necessário sempre ter presente a firme resolução de seguir o conselho da razão em todas nossas ações para não comprometer seu caráter virtuoso. Nosso bem supremo “não consiste pois em tomar nossa liberdade como um absoluto” mas consiste em “fazer um bom uso dela” (RODIS-LEWIS, 1997, p. 188).

plus d'ardeur et plus de soin qu'il n'est convenable. Comme nous voyons aussi que les bêtes sont souvent trompées par des appâts, et que pour éviter de petits maux elles se précipitent en de plus grands” (*AT XI* 431).

¹⁴⁰ “C’est pourquoi nous devons nous servir de l’expérience et de la raison pour distinguer le bien d’avec le mal et connaître leur juste valeur, afin de ne prendre pas l’un pour l’autre” (*AT XI* 431).

¹⁴¹ “...mais se laisse continuellement emporter aux passions presentes” (*AT XI* 367).

¹⁴² “...des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie” (*AT XI* 367).

¹⁴³ “...éclairée par l’entendement”

Muitas vezes não possuímos percepções claras do bem e podemos sofrer a dificuldade de nos determinarmos a seguir o conselho da razão. Isso é perigoso porque permite que a força motivacional das paixões influencie a vontade. Lembre-se que as paixões, mediadas pelo corpo que muda constantemente, tentam dirigir a vontade em direção do que se precisa de forma imediata. Por isso, elas têm uma força considerável para motivar nossa vontade. Inclusive, nos casos em que não tenhamos clareza no intelecto, devemos seguir seu conselho para manter a virtude. Como Descartes afirma, “não é necessário que nossa mente não erre; basta que nossa consciência nos testemunhe que nunca nos faltou resolução nem virtude para executar todas as coisas que julgamos ser as melhores” (AT IV 266)¹⁴⁴. Assim, mantemos nosso compromisso com a resolução, seguimos a luz do intelecto, evitamos a influência das paixões e garantimos a virtude. Mais uma vez, fica patente que a virtude cartesiana está sempre em nosso poder: só precisamos usar bem nossa vontade sem esperar nada de alhures (neste caso, um conhecimento perfeito, o qual está fora de nosso alcance).

Curiosamente, neste ponto é possível notar uma opinião similar entre Descartes e Sêneca. Para o filósofo romano, em nossas ações

Nunca esperamos certeza absoluta, pois o descobrimento da verdade é árduo, mas seguimos o que provavelmente é verdadeiro. Esse é o caminho que seguimos quando realizamos todas nossas tarefas. Dessa forma, cultivamos, navegamos, vamos à guerra, casamos, criamos as crianças. Pois o resultado de todas essas atividades é incerto, adotamos um curso de ação que nos faz crer em nossas esperanças de ter boa sorte na sua realização... Aqui seguimos o caminho pelo qual a razão, não a verdade, nos leva. (SÊNECA, *De Beneficiis*, 4, 33.2)

Para Descartes, como para Sêneca, o importante é seguir o caminho que a razão indica, mesmo quando não sabemos que ele é indubitavelmente certo. De forma parecida, Descartes e Sêneca reconhecem que não é possível ficar irresolutos na hora de agir pela ausência de conhecimento verdadeiro. Esperar e não fazer nada que não tenha sucesso certo, causaria a interrupção de todas as atividades e a vida ficaria imóvel (SÊNECA, *De Beneficiis*, 4, 33.3). Por isso, devemos seguir o que parece verdadeiro. Descartes também propõe seguir as opiniões mais moderadas porque elas são “verossimilmente as melhores” (AT VI 23)¹⁴⁵ e dessa forma podemos evitar cair na irresolução que impede a atividade (AT VI 22). As ações da nossa vida “não têm

¹⁴⁴ “*Il n'est pas nécessaire aussi que notre raison ne se trompe point; il suffit que notre conscience nous témoigne que nous n'avons jamais manqué de résolution et de vertu, pour exécuter toutes les choses que nous avons jugé êtres les meilleures, et ainsi la vertu seule est suffisante pour nous rendre contentes en cette vie*”

¹⁴⁵ “*...vraisemblablement les meilleures*”

nenhuma dilação” e devemos seguir com constância as melhores opiniões que possamos formar, mesmo elas sejam muito duvidosas (*A ****, março de 1638; AT II 34-35). Mas, existe uma importante e evidente diferença entre as posições de Sêneca e Descartes. Para o filósofo estoico, o descobrimento da verdade absoluta é “árduo”, mas ele não pensa que ela esteja fora de nosso alcance. Ele, como vários estoicos, acreditava que "o conhecimento infalível do mundo era possível" (GRIFFIN, 2013, p. 254) mas também considerava que as vezes era necessário assentir ao razoavelmente verdadeiro (DL VII. 177) para evitar dificuldades práticas. Pelo contrário, para Descartes, o conhecimento absoluto está “além de nossas forças” (AT V 83) porque nosso intelecto é limitado. Por isso, a firmeza de nossa resolução de seguir as indicações da razão é mais que uma recomendação para resolver dificuldades práticas. A natureza limitada do ser humano salienta a força do agente virtuoso. Seguir sempre a razão, mesmo quando ela não produz uma “grande propensão na vontade” (AT VII 59), é uma manifestação da força do indivíduo virtuoso que consegue dispor sua vontade da melhor forma. Como não podemos sempre julgar bem, mais especialmente "quando a situação é complexa e quando a ação não espera, o homem deve aplicar-se em julgar fazendo seu melhor" (RODIS-LEWIS, 1997, p. 188). E a força do agente virtuoso consiste em manter sempre seu compromisso de seguir com firmeza tudo o que a razão aconselha, mesmo que ela não mostre suficiente certeza, e não basear suas decisões nas indicações das paixões.

2.3. A unidade da virtude

Continuando com seu desejo de oferecer uma melhor teoria do bem supremo, Descartes apresenta sua definição da virtude como um conceito mais simples e claro que todas as explicações propostas pelos antigos. Além disso, a caracterização da virtude como a firme resolução de fazer bom uso da vontade permite a Descartes argumentar facilmente sua crença sobre a unidade da virtude. Para ele, a virtude se apresenta essencialmente de uma única forma e assim, o filósofo francês logra afastar-se das teorias tradicionais que dividem as virtudes em várias classes e que inclusive destacam algumas virtudes como fundamentais ou cardeais.

A crença em uma diversidade de virtudes e particularmente da existência de umas principais em relação às outras provem de uma tradição antiga cujo início pode ser encontrado na filosofia de Platão. Na *República*, ele afirma que essas principais virtudes são a sabedoria, a coragem, a moderação e a justiça (472d). Aristóteles distingue entre virtudes éticas e virtudes dianoéticas (ou

intelectuais) (*EN* 1103a). Ele também apresenta como virtudes principais a justiça, a coragem, a temperança, a magnificência, a magnanimidade, a liberalidade, a amabilidade, a prudência e a sabedoria (*Retórica* 1366b)¹⁴⁶. Segundo Plutarco, Zenão também aceitava “várias virtudes diferentes” e seguia a Platão na identificação das mais importantes. Para o fundador da escola estoica as principais virtudes são a prudência, a coragem, a moderação e a justiça (LS 61C1). Tomás de Aquino oferece uma extensa lista de virtudes mas também identifica quatro virtudes como cardeais ou principais: prudência, justiça, temperança e fortaleza (*fortitudo*) (*ST* I-II, q. 61, a. 2). Para Tomás de Aquino, cada uma das virtudes cardeais é aplicada em “uma matéria, na qual é principalmente acentuada aquela condição geral, donde a virtude tirou a sua denominação” e por isso afirma que essas quatro virtudes em questão “são hábitos diversos” e “distintos entre si pela diversidade dos objetos” (*ST* I-II, q. 61, a. 4). Eustachius a Sancto Paulo, além de estudar as quatro virtudes cardeais, diz que “ainda as virtudes poderiam ser divididas em sete espécies opostas a sete vícios capitais” (*Summa Philosophiae Quadripartita*, p. III, disp. I, q. IV). No século XVII, o modelo das quatro virtudes cardeais já era “um componente básico da consciência europeia como o resultado de séculos de um esforço intelectual persistente” tanto dos gregos como dos estoicos romanos, e tanto do judaísmo como do cristianismo (PIEPER, 1965, p. xi). E mesmo que Descartes fale várias vezes das virtudes particulares, ele pensa que sua definição da virtude explicita uma nova e verdadeira unidade da virtude e que faz mais fácil seu conhecimento e sua prática.

Descartes pensa que definir a virtude em termos do bom uso da vontade é uma novidade. Ele também pensa que sua definição é mais simples e clara que as definições expostas pela teorias antigas e medievais. E uma das melhores coisas que a definição cartesiana oferece consiste em salientar de forma clara a unidade das virtudes. Para Descartes, a virtude essencialmente consiste em uma única coisa: a firme resolução de sempre seguir o conselho da razão. Pelo contrário, diz Descartes, os antigos teóricos ofereceram uma diversidade de virtudes que realmente não se diferenciam entre elas por sua natureza. Todas as diferentes virtudes, na teoria cartesiana, consistem na resolução de seguir as recomendações da razão. Essas virtudes recebem diversos nomes unicamente por causa “dos diversos objetos aos quais ela se estende” (*A Elisabeth*, 4 de agosto de 1645; AT IV 265).

¹⁴⁶ Mesmo que na filosofia de Aristóteles as quatro virtudes cardeais “não tinham nenhum lugar de privilégio como quarteto” (BEJCZY, 2011, p. 153), a ideia da sua predominância permaneceu através do tempo.

Inicialmente, essa opinião de Descartes pode parecer similar à distinção que Tomás de Aquino estabelece entre as virtudes cardeais só por causa da diversidade dos objetos. Mas, penso que Aquino está estabelecendo uma diferenciação real e Descartes está fazendo o contrário. Para o filósofo francês a virtude só recebe diversos nomes, ela não muda em essência. Para Tomás de Aquino a diversidade dos objetos faz acentuar a particularidade de cada uma das virtudes cardeais e estabelece a forma de relacionar-se com as outras virtudes. Para Tomás de Aquino, as virtudes particulares se subordinam às principais porque têm algo em comum com elas mas não são tão perfeitas como elas (*ST II-II*B, q.80). Mas elas são diferentes entre si: a prudência é a retidão do discernimento no tocante a certos atos ou temas, justiça é a retidão da alma pela qual trabalhamos em diversos assuntos, temperança é uma disposição da alma para impor limites às paixões e a fortaleza é uma disposição da alma que nos fortifica para enfrentar as paixões e as dificuldades na ação (*ST I-II*, q. 61, a. 4). Descartes não concorda com essa distinção que claramente diferencia as quatro virtudes principais. Fica patente que elas são diferentes entre si. A virtude cartesiana tem uma única definição e recebe diversos nomes por causa da diversidade de situações e circunstâncias nas quais ela é praticada. Mas o que ela é, a firme resolução, não muda. Todas as diversas virtudes, todos os diferentes nomes de atitudes consideradas como virtuosas, só consistem em uma única coisa: dispor a vontade da melhor forma em cada circunstância, ou, em outras palavras, sempre ter “uma firme e constante resolução de fazer exatamente todas as coisas que julgamos ser as melhores e de empregar todas as forças da sua mente para conhecê-las bem” (*AT V* 83).

Descartes defendia uma ideia sobre a unidade da virtude muito similar à proposta por alguns filósofos gregos antigos. Por exemplo, Plutarco relata que “Menedemo de Eretria eliminou a pluralidade e a diferenciação das virtudes, afirmando que só existe uma única virtude, chamada por vários nomes; pois é a mesma coisa aquilo que é chamado moderação e coragem e justiça, igual que ‘mortal’ e ‘homem’” (*LS 61B1*). Plutarco também afirma que alguns estoicos seguiram o pensamento de Menedemo, particularmente Aríston e seu mestre Zenão, e afirmaram que a virtude é uma só. Zenão parece que assegurava que a prudência se manifestava em questões de distribuição como justiça, em assuntos de escolha como moderação e nos casos que requeriam resistência como coragem (*LS 61B5, 61C2*). As quatro virtudes cardeais foram “canônicas desde a época de Platão” e a “tese de que eram inseparáveis” tinha ampla aceitação (*LONG & SEDLEY, 1987, p. 383*). Essa ideia teve sua origem no pensamento de Sócrates que sugeria que todas essas virtudes “são essencialmente idênticas: caracterizações alternativas de um único estado da mente, conhecimento

do bem e do mal" (LONG & SEDLEY, 1987, p. 383)¹⁴⁷. Mas defender a inseparabilidade das virtudes não é o mesmo que mostrar sua unidade essencial. Por isso, Plutarco ainda pode considerar que Zenão se contradizia a si mesmo porque sua explicação realmente indicava que a virtude, que devia ser única, "parecia diferir nas ações conforme a suas disposições relativas às coisas" (LS 61C2). Se o relato de Plutarco é correto, é claro ver que a ideia estoica da unidade da virtude, baseada na inseparabilidade, parece contraditória porque afirma que a virtude é praticada de diversas formas em relação às diversas circunstâncias. Por isso, Descartes não poderia aceitar essa particular ideia estoica da unidade da virtude. Descartes claramente indica que a virtude pode mudar de nome, mas não muda sua definição nem sua execução. Por isso, ela é praticada da mesma forma em todas as circunstâncias da vida. Descartes, mesmo recebendo a influência de toda uma extensa tradição de discussões sobre as virtudes, acredita apresentar uma virtude única e diferente das propostas pelos filósofos anteriores a ele.

A unidade da virtude está muito relacionada com a unidade da sabedoria que Descartes defende na primeira das *Regras para a direção da inteligência*. Para ele, a sabedoria humana "permanece sempre uma e idêntica, por muito diferentes que sejam os objetos a que se aplique" (Reg. I; AT X 360)¹⁴⁸. No pensamento cartesiano, a sabedoria e a virtude envolvem uma harmonia entre o intelecto e a vontade que não varia por causa da diversidade de objetos ou de circunstâncias nas quais elas são aplicadas. Assim como o avanço nas ciências precisa de um método, também "a conduta de si mesmo é questão de método" (GUENANCIA, 2000, p. 34). O método permite a harmonia entre intelecto e vontade. E como "a unidade da virtude está enraizada na unidade da sabedoria humana" (FAYE, 1998, p. 324), a mesma originalidade que Descartes percebe na sua ideia de sabedoria, está presente também na sua definição da virtude. Descartes acredita que apresenta um conhecimento original quando fundamenta a virtude na firme resolução da vontade, característica que "confere a todas as virtudes sua unidade" (GUENANCIA, 2000, p. 226)¹⁴⁹.

A virtude cartesiana é uma e idêntica e ela consiste em resolver-se firmemente a seguir o conselho da razão em cada uma das circunstâncias em que nos encontremos. O agente virtuoso

¹⁴⁷ Para Sócrates, todas as virtudes eram essencialmente uma, todas equivalentes a "sabedoria ou conhecimento" (GUTHRIE, 1975, p. 222).

¹⁴⁸ "*Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana scientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata*"

¹⁴⁹ Vale a pena notar que também Tomás de Aquino pensava que a firmeza convém à virtude moral, "para não ser movida pelo que lhe é contrário" (ST I-II, q. 61, a. 4).

mantem sempre essa firmeza da resolução nas diversas situações que enfrenta na sua vida. E a firme resolução de seguir o que a razão indica é o que caracteriza a ação virtuosa e não seus resultados. Essa ideia marca “a natureza não-consequencialista do pensamento moral de Descartes” que afirma que uma ação é “boa ou má dependendo de como ela é escolhida e obtida” (NAAMAN-ZAUDERER, 2010, p. 184) e não dependendo de seus resultados. Para agir de forma virtuosa não é necessário “que nossa razão não se engane” (AT IV 266). O essencial é que “nossa consciência nos testemunhe que nunca nos faltou resolução nem virtude para executar todas as coisas que julgamos ser as melhores, e assim unicamente a virtude é suficiente para nos contentar nesta vida” (AT IV 266-267). Por isso, mesmo quando erramos nos juízos sobre o melhor rumo de nossa ação, se podemos ter “a certeza de fazer nosso dever” (AT V 84)¹⁵⁰ o caráter virtuoso de nossa ação não fica comprometido. O que não pode faltar na ação virtuosa é o esforço de procurar o melhor juízo para guiar a ação. Depois de estabelecer o melhor rumo de nossa ação, dentro de nossas possibilidades, devemos segui-lo com firme convicção. Essa é a definição da virtude: “a resolução e o vigor com os quais nos orientamos a fazer as coisas que acreditamos ser boas, desde que esse vigor não provenha da obstinação¹⁵¹, mas de saber que as temos examinado tanto quanto podemos” (AT V 83). Porque “a força da alma não basta sem o conhecimento da verdade” (PA, a. 49)¹⁵². Essa resolução de esforçar-nos para formar juízos certos e de usar bem nossa vontade e sempre seguir com firmeza o que eles indicam constitui a essência da virtude e determina sua unidade.

2.4. As falsas virtudes

Quando a ação não é guiada pelo intelecto, ela não é virtuosa. Por exemplo, os homens “fracos e irresolutos” só agem guiados pelo que “suas paixões lhes ditam” (PA, a. 49)¹⁵³. É próprio deles mostrar que sua vontade não se decide a “seguir certos juízos, mas se deixa arrastar continuamente pelas paixões presentes” (PA, a. 48). Suas ações não mostram a firme resolução do

¹⁵⁰ “...on est assuré néanmoins qu'on fait son devoir”

¹⁵¹ “La vertu ne consiste qu'en la résolution et la vigueur avec la quelle on se porte à faire les choses qu'on croit être bonnes, pourvu que cette vigueur ne vienne pas d'opiniâtreté, mais de ce qu'on sait les avoir autant examinées, qu'on a moralement de pouvoir” (AT V 83-84). Descartes considera que a obstinação é um vício que é contrário à resolução virtuosa (AT II 35-36).

¹⁵² “Que la force de l'âme ne suffit pas sans la connaissance de la vérité” (AT XI 367).

¹⁵³ “Il est vrai qu'il y a fort peu d'hommes si faibles et irresolus qu'ils ne veulent rien que ce que leur passion leur dicte” (AT XI 367-368).

virtuoso. Pelo contrário, eles seguem as paixões que se apresentam "as quais, sendo muitas vezes contrárias umas às outras", puxam a alma em diversas direções e a fazem "combater contra si mesma" (*PA*, a. 48)¹⁵⁴. Eles se deixam conduzir pelas paixões e “unicamente são felizes ou infelizes” de acordo as características agradáveis ou desagradáveis dos eventos que lhes acontecem (*A Elisabeth, 18 de maio de 1645*; *AT IV 202*)¹⁵⁵. Tudo isso mostra que eles não “comprovam a própria força” (*PA*, a. 48)¹⁵⁶ da sua vontade nem fazem bom uso dessa força, e assim eles são fracos e se opõem à virtude.

Os que fundam suas ações nas indicações das paixões não são virtuosos. Por isso, aqueles que confundem as virtudes com as paixões estão muito errados. No *Discurso*, Descartes afirma que esse é o caso dos estoicos: eles dão o nome de virtudes a algumas paixões, por exemplo o orgulho e o desespero. Para o filósofo francês, essas não são mais que virtudes aparentes e consistem em excessos negativos que se opõem às ações virtuosas. Essas virtudes aparentes “não são, propriamente falando, mais que vícios, os quais, não sendo tão frequentes como os outros vícios que são seus contrários, tem costume de ser mais estimados que as virtudes que consistem na mediania da qual esses vícios opostos são seus excessos” (*Carta dedicatória dos Princípios de Filosofia*; *AT IX-B 21*)¹⁵⁷. Aqui podemos ver claramente que Descartes considera os vícios como excessos negativos e relaciona a virtude com atitudes geralmente mais moderadas e afastadas do excesso. Por que aqui Descartes relaciona a virtude com a mediania? Porque as opiniões "mais moderadas" são "sempre as mais cômodas para a prática, e verossimilmente as melhores" (*AT VI 23*). Pelo contrário, "todo excesso costuma ser mau" (*AT VI 23*)¹⁵⁸. E como na ação virtuosa trata-

¹⁵⁴ “*Et les âmes les plus faibles de toutes sont celles dont la volonté ne se détermine point ainsi à suivre certains jugements, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes, lesquelles, étant souvent contraires les unes aux autres, la tirent tour à tour à leur parti et, l’employant à combattre contre elle-même, mettent l’âme au plus déplorable état qu’elle puisse être*” (*AT XI 367*).

¹⁵⁵ “*Les âmes vulgaires se laissent aller à leurs passions, et ne sont heureuses ou malheureuses, que selon que les choses qui leur surviennent sont agréables ou déplaisantes*” (*AT IV 202*).

¹⁵⁶ “*...ne peuvent éprouver leur force...*” (*AT XI 367*).

¹⁵⁷ “*Les vertus que je nomme apparentes ne sont, à proprement parler, que des vices, qui n’étant pas si fréquents que d’autres vices qui leur sont contraires, ont coutume d’être plus estimés que les vertus qui consistent en la médiocrité, dont ces vices opposés sont les excès*” (*AT IX-B 21*). Furetière (1690) indica que a *médiocrité* é a qualidade de aquilo que “não tem excesso nem defeito”. Assim, *mediocre* é definido como aquilo que “está no meio de dois extremos”.

¹⁵⁸ “*Et, entre plusieurs opinions également reçues, je ne choisissois que les plus modérées, tant à cause que ce sont toujours les plus commodes pour la pratique, et vraisemblablement les meilleures, tous excès ayant coutume d’être mauvais...*” (*AT VI 23*).

se de escolher o melhor, é claro que devemos escolher e executar com firme resolução as ações que mais se afastem dos excessos viciosos¹⁵⁹.

Por outro lado, como a paixão costuma chamar a atenção da vontade de uma forma exagerada, se ela não for fundada no conhecimento, ela estará muito mais próxima do vício que da virtude. Mas algumas paixões são comumente confundidas com um bem estimável como a virtude simplesmente porque elas não são muito comuns. E como normalmente os bens são "tanto mais apreciados quanto em menos pessoas se encontrem" (*PA*, a. 158), essas paixões pouco comuns são erradamente consideradas como bens mui valiosos, como virtudes. Por exemplo, "porque há muito mais pessoas que temem demais os perigos das que temem os perigos muito pouco, consideramos com frequência a temeridade como uma virtude" inclusive mais valiosa "que a verdadeira coragem¹⁶⁰" (AT IX-B 21). Mas, a temeridade é um efeito nocivo de uma alegria mal fundada (*PA*, a. 143). De igual forma, "os pródigos têm costume de ser mais louvados que os liberais; e aqueles que são verdadeiramente pessoas de bem, não adquirem tanto a reputação de ser devotos quanto os supersticiosos e hipócritas" (AT IX-B 21-22)¹⁶¹. Mas, na verdade, os supersticiosos realmente são orgulhosos arrogantes que "à sombra de irem amiudadamente à igreja, de recitarem muitas preces, de usarem cabelos curtos, de jejuarem, de darem esmola, pensam ser inteiramente perfeitos" e que nenhuma de suas ações pode desagradar a Deus e por isso se permitem inclusive seguir os excessos viciosos das paixões (*PA*, a. 190)¹⁶². Todas essas atitudes não são realmente virtuosas, são virtudes aparentes e seu fundamento é o desconhecimento da virtude verdadeira, ou em outras palavras, o desconhecimento das razões para estimar os bens adequadamente.

¹⁵⁹ Esta parte da teoria cartesiana da virtude faz lembrar o pensamento grego antigo que diferenciava a virtude dos excessos e dos defeitos nas paixões e nas ações (*EN* 1106b19-20). Aristóteles pensava que a virtude é "um meio-termo, ou que pelo menos tende ao meio" (*EN* 1106b29-30). Também ele afirmava que "o excesso e o defeito pertencem ao vício" (*EN* 1106b34). Os estoicos pensavam nas paixões como excessos que deviam ser evitados. Contudo, Descartes não foi tão radical em relação à eliminação do excesso na vida boa. Pelo contrário, o filósofo francês considera que quando as paixões estão fundadas em conhecimento certo, elas são "mais úteis quanto mais tendem ao excesso" (AT IV 287; ver também AT IV 331). Por exemplo, um desejo ardente pelas coisas que dependem de nós, como aumentar nosso conhecimento (*A Chanut, 1 de novembro de 1646*; AT IV 534) ou praticar a virtude (*PA*, a. 144), é muito útil.

¹⁶⁰ "Ainsi, à cause qu'il y a bien plus de personnes qui craignent trop peu, on prend solvante la témérité pour une vertu; et elle éclate bien plus aux occasions que ne fait le vrai courage". A coragem é uma paixão (*PA*, aa. 59, 171), cujo bom uso pode ter efeitos positivos. Descartes identifica uma das virtudes cardeais tradicionais como uma paixão. ¹⁶¹ "Ainsi les prodiges ont coutume d'être plus loués que les libéraux; et ceux qui sont véritablement gens de bien n'acquièrent point tant la réputation d'être dévots que font les supersitieux et les hypocrites" (AT IX-B 21-22).

¹⁶² "Ce qu'on peut particulièrement remarquer en ceux qui, croyant être dévots, sont seulement bigots et superstitieux; c'est-à-dire qui, sous ombre qu'ils vont souvent à l'église, qu'ils récitent force prières, qu'ils portent les cheveux courts, qu'ils jeûnent, qu'ils donnent l'aumône, pensent être entièrement parfaits, et s'imaginent qu'ils sont si grands amis de Dieu qu'ils ne sauraient rien faire qui lui déplaît" (AT XI 472).

Deve-se notar que, para Descartes, a resolução não é suficiente para lograr uma ação virtuosa. A virtude consiste realmente em usar bem a força de nossa virtude e para alcançar esse bom uso é necessário ter uma firme resolução. Mas essa resolução tem como objetivo manter a vontade constantemente no caminho que marcam os melhores juízos que podemos formar. Esses juízos também são necessários para agir virtuosamente. Por isso é tão importante saber dirigir nosso intelecto para julgar da melhor forma e encontrar o melhor caminho em cada circunstância da vida. Quando a virtude “não é iluminada pelo intelecto, ela pode ser falsa” (AT IV 267). Isso significa que mostramos uma forte resolução para fazer “coisas más, quando acreditamos que são boas” (AT IV 267), o qual salienta um erro no processo de julgamento. Afirmar que algo mau é bom consiste em um erro de nosso julgamento, isto é, em um desvio de nossa vontade (AT VII 58) do qual somos responsáveis. E quando sabemos que fizemos alguma coisa má, é inevitável sentir arrependimento, emoção “muito amarga” que se opõe à felicidade (*PA*, a. 191). Por isso, o contentamento que vem dessa virtude falsa “não é sólido” (AT IV 267)¹⁶³. Contudo, essa virtude é muito difícil de praticar porque ela “se opõe aos prazeres, aos apetites e às paixões” (AT IV 267). Aqui vemos mais uma vez a crítica cartesiana da concepção estoica da virtude que se funda em uma ideia errada de perfeição e que, portanto, desconhece a relação que existe entre a perfeição de nossa natureza, que logramos fazendo constantemente nosso melhor, e o contentamento lícito que a ação virtuosa produz em nós. Podemos evitar a falsa virtude com “o uso correto da razão” que oferece “um verdadeiro conhecimento do bem” e facilita a prática da virtude verdadeira (AT IV 267). Esse uso correto da razão nos permite “conhecer a condição da nossa natureza”, sua verdadeira perfeição e seus limites, e dessa forma ajuda também a limitar “naturalmente nossos desejos” (AT IV 267)¹⁶⁴.

Mas é tão grave errar dessa forma? Não dizia Descartes que não era necessário que nossa mente nunca se enganasse para ser virtuosos? O filósofo francês afirmava que podemos errar nos resultados de nossas ações sem deixarmos de ser virtuosos porque não podemos conhecer tudo nem podemos ter controle sobre todos os fatores que influenciam os acontecimentos, e isso não é culpa nossa. Não temos nem precisamos de uma “ciência infinita (*science infinie*)” (*Elisabeth a*

¹⁶³ Mas a amargura que o arrependimento produz em nós pode ser muito útil porque “ela nos incita a proceder melhor outra vez” (*PA*, a. 191).

¹⁶⁴ “...lorsqu’elle n’est pas éclairée par l’entendement, elle peut être fausse, c’est-à-dire que la volonté et la résolution de bien faire nous peut porter à des choses mauvaises, quand nous les croyons bonnes, le contentement qui en revient n’est pas solide; et parce qu’on oppose ordinairement cette vertu aux plaisirs, elle est très difficile de mettre en pratique, au lieu que le droit usage de la raison, donnant une vraie connaissance du bien, empêche que la vertu ne soit fausse, et nous faisant connaître la condition de notre nature, il borne tellement nos désirs...” (AT IV 267).

Descartes, 13 de setembro de 1645; AT IV 289). Mas devemos sim cuidar muito a forma pela qual formamos os juízos para evitar que a virtude seja falsa. Errar na formação do melhor juízo para guiar nossa ação faz que a virtude seja falsa. E às vezes erramos formando esses melhores juízos porque incluímos as paixões nesse processo ou porque ainda mantemos preconceitos que podem ser falsos. Para Descartes, os agentes virtuosos, ou as grandes almas, agem usando suas “armas próprias” as quais são “juízos firmes e determinados sobre o conhecimento do bem e do mal” e guiando suas ações de acordo a eles (*PA*, a. 48). Mas muitas vezes essas armas próprias são juízos falsos ou juízos “fundados mesmo em algumas paixões pelas quais a vontade se deixou anteriormente seduzir” e que a pessoa continua usando mesmo “quando a paixão que os causou está ausente” (*PA*, a. 49)¹⁶⁵. O agente que usa armas que provêm de uma “certa doutrina inspirada na paixão” não usa sua própria força mas uma “força emprestada” ou “uma força passional” (KAMBOUCHNER, 1995b, p. 95)¹⁶⁶. Quando nossas ações estão fundadas nesse tipo de juízos, os quais não estão fundados unicamente no conhecimento verdadeiro da bondade, elas podem ser executadas com resolução mas não obterão um contentamento sólido.

Pelo contrário, a pessoa que age seguindo juízos que não são verdadeiros, sempre está exposta a sentir lamento e arrependimento quando descobrem o erro no fundamento da sua ação. Experimentamos arrependimento quando sabemos que temos feito algum mal (*PA*, a. 63). Por isso, quando nossas ações firmes foram fundadas em um juízo falso, sabemos que fizemos um mal uso de nossa vontade no processo de determinar o juízo base dessas ações e por isso não podemos obter um contentamento sólido, mas um arrependimento amargo. Essa ação virtuosa parece assim incompleta: ela não produz contentamento nem tranquilidade, ela não produz felicidade. Por isso, Descartes afirma que essas resoluções que “procedem de alguma falsa opinião” são muito diferentes das resoluções que “se apoiam tão-somente no conhecimento da verdade” (*PA*, a. 49).

¹⁶⁵ “*Et, bien que souvent ces jugements soient faux, et même fondés sur quelques passions par lesquelles la volonté s’est auparavant laissé vaincre ou séduire, toutefois, à cause qu’elle continue de les suivre lorsque la passion qui les a causés est absente*” (AT XI 368).

¹⁶⁶ Kambouchner (1995a, p. 163) pensa que dentro da força da vontade há “uma coisa muito misteriosa e difícil de conceber”. Ele considera que a ideia cartesiana de força das almas é complexa e que se apresenta como um conceito diversificado e até equívoco (KAMBOUCHNER, 1995b, p. 95). Como pode notar-se, minha exposição centra-se na força da vontade que mostram as almas que fundam suas ações nos melhores juízos e que se esforçam para formar bem esses melhores juízos.

As últimas dão certeza de "não ter jamais do que nos lamentar nem arrepender" (*PA*, a. 49)¹⁶⁷ e geram no agente o contentamento sólido e estável que Descartes chama felicidade.

Alguns anos antes, Descartes preferiu expor de maneira diferente a diferença entre as ações decididas fundadas no erro e as ações determinadas fundadas no conhecimento certo. Na carta com a que Descartes dedica os *Princípios de filosofia*¹⁶⁸ a Elisabeth, ele faz uma exposição diferente dessa diferença. Nessa carta, o filósofo francês distingue inicialmente entre virtudes verdadeiras e virtudes aparentes, as quais tratei no início desta seção. Logo, ele estabelece uma diferença entre as virtudes verdadeiras que nascem “do defeito ou do erro” (AT IX-B 22) e aquelas que provêm do conhecimento verdadeiro. Chama muito a atenção que neste texto, Descartes use o adjetivo “verdadeiro” para qualificar as virtudes que tem alguma relação com o erro. E os exemplos que ele dá desse tipo de virtudes são ainda mais desconcertantes. Descartes afirma que algumas virtudes “às vezes nascem também do defeito ou do erro” e que dessa forma “com frequência a simplicidade é causa da bondade, o medo causa devoção, e o desespero causa coragem” (AT IX-B 22). Aqui, como na exposição das virtudes aparentes, Descartes apresenta várias paixões como virtudes. O medo, a devoção, o desespero e a coragem aparecerão cinco anos depois como paixões (*PA*, aa. 48-50) que têm efeitos positivos¹⁶⁹.

Ele acrescenta depois que “as virtudes que estão assim acompanhadas de alguma imperfeição são diferentes entre elas, e recebem diversos nomes” (AT IX-B 22)¹⁷⁰. Aqui parece que este tipo de virtudes, além de receber diferentes nomes, não compartilham uma mesma definição. Assim, essas virtudes fundadas no erro ou no defeito não podem ser colocadas no mesmo nível da virtude cartesiana verdadeira, a qual tem como uma de suas características sua unidade. Mas por que Descartes escolhe o termo “virtude verdadeira” para referir-se a essas paixões? Por que não incluiu essas paixões na categoria de “virtudes aparentes”? Parece que para Descartes, a ideia de

¹⁶⁷ “*Mais il y a pourtant grande différence entre les résolutions qui procèdent de quelque fausse opinion et celles qui ne sont appuyées que sur la connaissance de la vérité; d’autant que si on suit ces dernières, on est assuré de n’en avoir jamais de regret ni de repentir au lieu qu’on en a toujours d’avoir suivi les premières lorsqu’on en découvre l’erreur*” (AT XI 368).

¹⁶⁸ Obra publicada inicialmente no ano de 1644, um ano antes de expor sua teoria da felicidade e da virtude na correspondência com a própria Princesa Elisabeth e cinco anos antes da publicação das *Paixões da alma*.

¹⁶⁹ Aqui, poderia parecer que Descartes defende o mesmo erro que ele denuncia na teoria estoica: confundir paixão com virtude. Mas o que ele realmente denuncia na teoria estoica é a confusão da virtude com atitudes fundadas em erros e que tendem ao excessos viciosos, agravada pela rejeição estoica da paixão. Descartes considera que a paixão e a virtude podem ser articuladas para viver da melhor forma possível.

¹⁷⁰ “*Or, les vertus que sont ainsi accompagnées de quelque imperfection sont différentes entre elles, et on leur aussi donné divers noms*” (AT IX-B 22).

uma diversidade das virtudes está relacionada com a diversidade dos defeitos nos quais elas se baseiam. Por exemplo, a temeridade está geralmente baseada no erro de elevar nossa coragem além de nossas verdadeiras forças e de nosso poder (AT X 190) por uma alegria mal fundada (PA, a. 143) que nos faz estimar nosso poder mais do que é devido. Mas esse excesso de coragem também pode provir do desespero (*A Chanut, 1 fevereiro de 1647*; AT IV 616). Assim, parece que todas elas estão acompanhadas de diversas imperfeições e por isso exibem diversas definições. Essas virtudes não são tão perfeitas como a nova noção de virtude que ele introduz, a qual apenas consiste em uma ação resuelta fundada nos melhores juízos. Para Descartes, muitas das virtudes que são comumente aceitas pelas pessoas estão acompanhadas por algum defeito e em realidade nenhuma delas chega a ser a virtude perfeita que ele mesmo defende. Mas não rejeita essas atitudes porque elas podem ser eventualmente integradas com o conhecimento certo, parte fundamental da virtude perfeita, para assim gerar efeitos muito positivos na vida humana.

Deve-se notar que Descartes apresenta como virtudes verdadeiras algumas paixões que têm efeitos bons. Por exemplo, a coragem se opõe à irresolução (PA, a. 59), grande inimiga da virtude e da felicidade, e “dispõe a alma a se entregar poderosamente à execução das coisas que ela quer fazer” (PA, a. 171)¹⁷¹. Por isso, quando conseguimos fazer bom uso da razão para determinar o justo valor dos bens, a coragem pode ajudar a decidir-nos firmemente a executar as ações que ela recomenda. Essa conexão poderia facilitar uma confusão entre as ações virtuosas e as ações motivadas pela coragem. Mas, para Descartes, a ação que só segue a força da motivação dessa paixão deve ser diferenciada da ação virtuosa. E isso constitui o defeito do tipo de ações virtuosas que as pessoas comumente aceitam: esse tipo de ações está fundada em uma opinião errada e não no conhecimento do bem. Mesmo que elas produzam efeitos bons, a forma de escolher o caminho a seguir não é realmente a melhor e por isso elas não podem ser consideradas verdadeiramente virtuosas. A paixão da coragem pode contribuir na ação virtuosa apenas quando tal ação está fundada no melhor juízo. Assim, a coragem articulada com a virtude pode nos motivar fortemente a alcançar os bens que estão inteiramente dentro de nosso poder. Esta crítica à concepção comum da virtude reafirma o caráter não-consequencialista da virtude cartesiana. O que determina a virtude, segundo Descartes, são as formas em que escolhemos e executamos a melhor ação em cada circunstância e não os resultados de tal ação. Quando executamos uma “ação de virtude (*action de*

¹⁷¹ “Le courage, lorsque c’est une passion et non point une habitude ou inclination naturelle, est une certaine chaleur ou agitation qui dispose l’âme à se porter puissamment à l’exécution des choses qu’elle veut faire” (AT XI 460).

vertu)” pensando que estamos fazendo um mal ou sem saber se ela é realmente boa, não agimos como pessoas virtuosas (*A Cristina de Suécia, 20 de novembro de 1647*; AT V 84). Mas, podemos praticar as denominadas virtudes aparentes tomando como fundamento os melhores juízos que nossa razão pode formar e unicamente dessa forma lograremos integrar essas paixões com a virtude perfeita. Elas podem ser consideradas como virtudes verdadeiras na medida em que podem ser harmonizadas com os conhecimentos verdadeiros sobre o bem e o mal.

Do outro lado, as virtudes verdadeiras que “são tão puras e tão perfeitas que apenas provêm do conhecimento do bem são todas da mesma natureza, e podem ser incluídas sob o único nome de sabedoria” (AT IX-B 22)¹⁷². Aqui Descartes culmina sua crítica contra a diversidade das virtudes explicitando que todas elas compartilham uma natureza e que todas elas constituem uma única virtude. Além disso, essa virtude única não é imperfeita nem defeituosa e é associada por Descartes com a sabedoria. O agente virtuoso é sábio porque “qualquer um que tenha uma vontade firme e constante de sempre usar a razão da melhor forma que está em seu poder, e de fazer em todas suas ações o que ele julga ser o melhor”, isto é, ser virtuoso, “é verdadeiramente sábio na medida em que a natureza lhe permite sê-lo” (AT IX-B 22)¹⁷³. Descartes deixa claro que a sabedoria humana é limitada por natureza e, portanto, não é igual à sabedoria divina, muito mais perfeita, afastando-se de novo da doutrina estoica. E como o homem virtuoso age constantemente com resolução, em todas as diversas circunstâncias da vida, ele pode exhibir todos os diversos nomes com os quais a virtude é conhecida. E por isso, “ele é justo, corajoso, moderado e tem todas as outras virtudes, mas tão unidas entre elas que não há nenhuma que se manifeste mais do que as outras” (AT IX-B 22). E para concluir sua crítica da opinião comum sobre as virtudes, Descartes afirma que a definição da virtude perfeita, ou sabedoria, é pouco conhecida e pouco observada pelas pessoas comuns que ela recebe muitos menos elogios que as virtudes que “a mistura de algum defeito faz estourar” (AT IX-B 22)¹⁷⁴.

¹⁷² “Mais celles qui sont si pures et parfaites qu’elles ne viennent que de la seule connaissance du bien sont toutes de même nature, et peuvent être comprises sous le seul nom de la sagesse” (AT IX-B 22).

¹⁷³ “Car quiconque a une volonté ferme et constante d’user toujours de la raison le mieux qu’il est en son pouvoir, et de faire en toutes ses actions ce qu’il juge être le meilleur, est véritablement sage autant que sa nature permet qu’il le soit” (AT IX-B 22).

¹⁷⁴ “Et par cela seul il est juste, courageux, modéré, et a toutes les autres vertus, mais tellement jointes entre elles qu’il n’y en a aucune qui paraisse plus que les autres; c’est pourquoi, encore qu’elles soient beaucoup plus parfaites que celles que le mélange de quelque défaut fait éclater” (AT IX-B 22).

Para praticar essa virtude perfeita são necessárias duas coisas, “a saber, que o intelecto conheça tudo o que é bom e que a vontade esteja sempre disposta a segui-lo” (AT IX-B 22)¹⁷⁵. Essa citação oferece uma formulação um pouco diferente das duas primeiras condições que Descartes apresenta a Elisabeth em agosto de 1645. Trata-se aqui de uma redação anterior e sucinta mas totalmente coerente com as condições que ele introduzirá um ano depois: para ser virtuoso temos que fazer o esforço de dirigir o intelecto para conhecer tudo o que é bom (primeira condição) e devemos ter a firme resolução de fazer tudo o que a razão indique como o melhor (segunda condição). É apenas normal que exista coerência entre tais textos: só devemos lembrar que as três condições que Descartes apresenta a Elisabeth para sermos felizes, já haviam sido expostas no *Discurso* de 1637. Considero curiosa a decisão do filósofo francês de ignorar na carta dedicatória a preocupação pelo controle dos desejos. Em vez de abordar esse tema, Descartes estuda a influência das diferenças entre os intelectos dos indivíduos na consecução da sabedoria.

Até aqui, minha exposição havia prestado particular atenção à diferença entre as almas grandes e as baixas, entre as almas fortes e as fracas. As almas grandes e fortes tem maior facilidade e uma resolução mais firme para fazer bom uso da vontade. As almas baixas e fracas são aquelas que não sabem usar bem sua vontade e agem segundo o inconstante conselho das paixões. Embora a vontade esteja igualmente à disposição tanto das almas grandes quanto das almas baixas, os fortes parecem naturalmente inclinados à virtude e os fracos só permitem ser conduzidos pela paixão (*PA*, a. 48)¹⁷⁶. Na carta dedicatória, Descartes centra sua atenção nas diferenças entre os intelectos. Será que aqueles com menores intelectos serão incapazes de alcançar a virtude? Sabemos que existem muitas diferenças entre os espíritos individuais: alguns têm o pensamento mais pronto, outros têm a imaginação mais nítida, outros têm a memória mais ampla (AT VI 2). Mas essas diferenças não influem na aquisição da virtude. O fundamento da virtude cartesiana é o bom uso da vontade, coisa que sempre está em nosso poder. Por isso, Descartes afirma claramente que

Aqueles que não têm o melhor intelecto podem ser tão perfeitamente sábios como sua natureza lhes permite, e se tornar agradáveis a Deus por sua virtude, se somente

¹⁷⁵ “*Deux choses qui sont requises à la sagesse ainsi décrite, à savoir, que l’entendement connaisse tout ce qui est bien et que la volonté soit toujours disposée à le suivre*” (AT IX-B 22).

¹⁷⁶ Para Descartes é claro que não todos “estão por natureza tão inclinados a indagar as coisas por seus próprios meios” (*Reg. X*; AT X 404)

sempre têm uma firme resolução de fazer todo o bem que conhecem, e não omitir nada para aprender o que ignoram. (AT IX-B 22)¹⁷⁷

O importante para que um agente logre agir de forma virtuosa é o esforço que ele faz para usar a vontade da melhor forma, tanto na formação dos juízos quanto na determinação para executar as ações que a razão recomenda. Por isso, aqueles que não têm intelectos tão agudos como os outros, devem tomar muito cuidado e não omitir nada para aprender aquilo que ignoram. Eles podem ter dificuldades para "escolher uma parte em vez da outra" (*A Mersenne, 2 de maio de 1644*; AT IV 115). Por isso, seu esforço para usar sua vontade da melhor maneira deve ser muito cuidadoso mas a virtude estará sempre a seu alcance. Talvez seu intelecto tenha dificuldades para perceber o que é bom, mas eles sempre têm o poder de usar sua vontade de forma adequada para evitar o erro. Por outro lado, "aqueles que com uma vontade constante de fazer bem e um cuidado muito particular para se instruir, têm também um excelente intelecto, sem dúvida chegam a um grau mais alto de sabedoria que os outros" (AT IX-B 22)¹⁷⁸. Os indivíduos que possuem intelectos mais brilhantes podem determinar mais facilmente quais são as coisas verdadeiramente boas e dessa forma podem resolver-se mais facilmente a seguir todos os caminhos que a razão lhes indica porque "uma grande luz no intelecto tem como consequente uma grande propensão na vontade" (AT VII 59). Eles têm uma possibilidade de conhecer mais coisas e podem lograr alcançar maiores graus de sabedoria, mas a virtude está igualmente ao alcance de todos os indivíduos porque todos podem dispor da vontade. Só basta resolver-se a fazer bom uso dela. Dessa forma, fica mais uma vez explicitada que o fundamento da virtude cartesiana consiste em uma dupla resolução: uma firme resolução de esforçar-se por conhecer tanto quanto seja possível o que é bom e uma firme resolução de executar tudo aquilo que a razão recomenda como o melhor.

2.5. A virtude e as paixões

Agir virtuosamente consiste em determinar-se firmemente a tomar como base de todas as ações o melhor conselho da razão e em fazer um esforço para encontrar esse melhor conselho. O agente virtuoso usa suas próprias faculdades para estabelecer qual é o melhor caminho para segui-

¹⁷⁷ "Mais encore que ceux qui n'ont pas le plus d'esprit puissent être aussi parfaitement sages que leur nature le leur permet, et se rendre très agréables à Dieu par leur vertu, si seulement ils ont toujours une ferme résolution de faire tout le bien qu'ils sauront, et de n'omettre rien pour apprendre celui qu'ils ignorent" (AT IX-B 22).

¹⁷⁸ "Toutefois ceux qui, avec une constante volonté de bien faire et un soin très particulier de s'instruire, ont aussi un très excellent esprit, arrivent sans doute à un plus haut degré de sagesse que les autres" (AT IX-B 22).

lo com firmeza sem mudar de direção. Ele segue os conselhos da razão sem deixar que suas paixões desviem sua direção (AT IV 265). Mas se Descartes afirma que a função das paixões é motivar a vontade “a querer as coisas para as quais elas lhes preparam os corpos” (*PA*, a. 40), como é possível que nossa alma resista a influência delas? Lembre-se que Descartes também afirma que sempre podemos dispor de nossa vontade e podemos decidir dirigi-la longe dos conselhos das paixões. Dessa forma, fazemos bom uso dela e isso constitui a força que ela tem sobre as paixões.

Mas Descartes nunca pensou numa supressão total das paixões. Ele nunca teve como objetivo a *apatheia* ou insensibilidade que identificava na teoria dos estoicos porque não considerava que fosse “possível nem desejável fazer desaparecer as paixões” (BEYSSADE, 1990, p. 180). As paixões estão sempre presentes na vida do homem verdadeiro porque “a paixão está por natureza dada à alma na medida em que ela está substancialmente unida ao corpo” (BEYSSADE, 1990, p. 179). Elas sempre lembram que nossa alma está unida ao corpo, que o bem-estar dele é importante para o bem-estar da união e que estamos sujeitos à temporalidade do mundo físico. Elas respondem às urgências do corpo que naturalmente muda de estado continuamente. Elas têm uma função e são “todas boas ou quase todas” (BEYSSADE, 1990, p. 180) e Descartes pensa que elas são “tão uteis a esta vida” (*A Chanut, 1 de novembro de 1646*; AT IV 538) que ele não pode pretender livrar-se delas. O verdadeiro objetivo do pensamento cartesiano consiste em encontrar uma forma de controlá-las para que elas não desviem ao agente do rumo marcado pela razão. Devemos cuidar que elas não nos façam desejar coisas que estão além de nosso alcance ou que nos levem a procurar bens cujo valor não foi adequadamente estabelecido. Descartes realmente quer propor “um estudo científico” das paixões “orientado em direção a seu domínio” (RODIS-LEWIS, 1998b, p. 71) para lograr fazer bom uso delas. O objetivo cartesiano não é eliminar as paixões mas saber usá-las para evitar seus desvios e para que contribuam na busca da felicidade. Não trata-se de focar toda a atenção na afetividade produto da ação da alma e colocá-la sobre as paixões mas de “clarificar e regular da melhor forma sua coexistência” (BEYSSADE, 1990, p. 180).

Para Descartes é muito importante a capacidade que temos para dispor de nossa vontade e dirigi-la sempre seguindo o caminho que a razão lhe assinala. O projeto cartesiano não rejeita as paixões mas afirma que elas podem conduzir-nos na direção errada. Nossa melhor opção consiste em resolver-nos a tomar como base de nossas ações os melhores juízos que podemos formar a

partir de nosso conhecimento e de nossa experiência porque é função da razão estabelecer o “justo valor de todas as coisas que podemos desejar ou temer” (*A Chanut, 1 de novembro de 1646*; AT IV 536). É verdade que as paixões, por sua própria natureza, podem ter uma influência forte sobre nossas decisões mas também é verdade que nossa alma sempre tem um poder sobre as paixões que o corpo produz nela. Esse poder não é um controle direto: as paixões “não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade” (*PA*, a. 45) porque elas “não são apenas causadas, mas também mantidas e fortalecidas por algum movimento particular dos espíritos” (*PA*, a. 46)¹⁷⁹ que não podemos controlar. Podemos controlar sim nossos pensamentos e dessa forma podemos pensar na “representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar” (*PA*, a. 45). Assim, se quisermos evitar sentir medo em uma situação de perigo, não bastaria a vontade de não sentir medo mas também seria “preciso aplicar-nos a considerar as razões, os objetos ou os exemplos que persuadem de que o perigo não é grande” (*PA*, a. 45)¹⁸⁰. Por exemplo, podemos sentir medo ao perceber o perigo de um encontro com uma serpente venenosa. A paixão do medo faz que imaginamos exageradamente que o ataque é iminente e que podemos morrer por causa da mordida da serpente. Isso pode fazer-nos fugir rapidamente (*PA*, a. 40) ou inclusive cometer o erro de atacar preventivamente a serpente. Mas, se quisermos evitar o medo extremo nessa situação, devemos concentrar nossa atenção nas razões que nos indicam que o ataque da serpente não é iminente nem inevitável¹⁸¹. Se considerarmos que as serpentes gastam muita energia para produzir seu veneno e que só atacam quando se sentem ameaçadas, poderíamos evitar agir precipitadamente e sentir medo porque sabemos que é muito provável que a serpente prefira não fazer nada se ela não é atacada. Só devemos tomar as precauções necessárias para evitar alguma precipitação irresponsável e podemos evitar sentir medo nessa situação. Para pensarmos dessa forma, devemos considerar razões, o objeto e a experiência de outras situações similares. Aqueles que sabem usar a força da sua vontade

¹⁷⁹ “*Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l’action de notre volonté*” (AT XI 362). “*Elles sont non seulement causées, mais aussi entretenues et fortifiées par quelque mouvement particulier des esprits*” (AT XI 363).

¹⁸⁰ “*...par la représentation des choses qui ont coutume d’être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter. Ainsi, pour exciter en soi la hardiesse et ôter la peur, il ne suffit pas d’en avoir la volonté, mais il faut s’appliquer à considérer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n’est pas grand; qu’il y a toujours plus de sûreté en la défense qu’en la fuite...*” (AT XI 362-363).

¹⁸¹ Porque para sentir medo é necessário primeiro julgar ou pelo menos conceber que há perigo (AT IV 312). Para evitar o medo temos que encontrar razões que mostrem que não estamos diante de um perigo grande. O mesmo acontece com as outras paixões: para sentir amor por algo é necessário julgar ou ter a impressão de que essa coisa é boa, para sentir ódio por algo devemos pensar que isso é um mal, etc.

agem dessa forma, aquelas almas fortes que sempre usam seus melhores juízos para determinar o curso da sua ação, os agentes virtuosos. As almas baixas decidem agir segundo o que as paixões recomendam e provavelmente fugirão cada vez que se encontrem diante de qualquer coisa que usualmente seja considerada como perigosa.

Um estudante novato de Biologia pode sentir um medo extremo a primeira vez que tem de estudar uma serpente porque a considera um perigo. No entanto, sua professora, herpetologista com ampla experiência no estudo das serpentes, não associa a cobra com um perigo extremo. Ela conhece muitas coisas da anatomia e do comportamento das cobras e sabe o que fazer para não correr risco no momento de estudá-las. Mas, ela também sofria de um grande medo ao encontrar-se com as cobras por uma experiência negativa na sua infância (*PA*, a. 136). Depois de anos de estudo e experiência, ela conseguiu mudar a associação cobra-perigo que a fazia sentir um medo excessivo e que dispunha seu corpo a fugir correndo. Porque "embora cada movimento da glândula [pineal] pareça ter sido unido pela natureza a cada um de nossos pensamentos desde o começo de nossa vida, é possível todavia juntá-los a outros por hábito" (*PA*, a. 50)¹⁸². Assim, o estudante eventualmente também poderá mudar a união de seu pensamento da serpente com a emoção do medo, produto de uma disposição corporal que impele a vontade a querer fugir. A força que a vontade tem sobre as paixões consiste em considerar os juízos para estabelecer realmente a grandeza das coisas e não seguir a motivação passional. Não estamos sempre obrigados a seguir o caminho que as paixões indicam porque nossa "alma pode tomar distância do corpo e da união substancial" e pode "fazer teste de sua força na resistência às paixões" (BEYSSADE, 1990, p. 182). E particularmente os virtuosos mostram a força da sua vontade preferindo o rumo que seus melhores juízos lhes indicam à motivação que geram os pensamentos fortalecidos pelas paixões.

Descartes assegura que a alma está intimamente ligada ao corpo e que eles interagem entre si de uma forma regular: "um tipo particular de estado fisiológico provoca um tipo particular de pensamento" (SHAPIRO, 2003, p. 39). Para ele, é claro que "um mesmo movimento no cérebro não pode produzir senão uma mesma sensação na mente" (AT VII 88). Assim, quando alguma causa fere o pé, "é razoável" que sempre apareça na mente "uma dor no pé e não em outra parte do corpo" (AT VII 89). E essa regularidade se mantém inclusive nos casos nos quais o corpo sofre

¹⁸² "Et il est utile ici de savoir que, comme il a déjà été dit ci-dessus, encore que chaque mouvement de la glande semble avoir été joint par la nature à chacune de nos pensées dès le commencement de notre vie, on les peut toutefois joindre à d'autres par habitude" (AT XI 368).

alguma doença. Descartes usa o exemplo do hidrópico para mostrar que ele vai pensar que deve procurar água quando sente uma secura da garganta, embora essa água seja nociva nessa situação particular. Para ele, é melhor que essa secura “engane nessa circunstância do que se, ao contrário, enganasse sempre, quando o corpo está com boa saúde” (AT VII 89). Note-se que Descartes considera que essa regularidade é útil e que não tem a função de enganar. Que nossas emoções enganem às vezes não significa que elas sejam sempre prejudiciais. Pelo contrário, ele sabe que “todas as sensações acerca das coisas que se referem ao que é cômodo ou incômodo para o corpo indicam muito mais frequentemente o verdadeiro do que falso” (AT VII 89)¹⁸³.

Descartes identifica uma regularidade da união entre mente e corpo. Assim, uma vez que o pensamento da cobra foi unido à paixão do medo, sentiremos vontade de correr e fugir cada vez que percebemos uma cobra. De igual forma, sempre que consideramos algo como um bem, sentiremos que nossa vontade e nosso corpo se dispõem a unir-se com ele. Isso acontece porque “cada tipo de pensamento está unido tanto por natureza quanto por engenho ou hábito a um movimento particular da glândula” (SHAPIRO, 2003, p. 41). Shapiro (2003, p. 42) dá a essa explicação o nome de Princípio de Natureza e Hábito. Este princípio afirma que existem uniões naturais, engenhosas e habituais entre volições com movimentos da glândula e explica a regularidade da interação entre o corpo e a mente¹⁸⁴. Mas também nos dá a possibilidade de unir, por “engenho ou por hábito”, uma volição determinada a um movimento diferente ao qual já estava unida (PA, a. 44).

A união entre pensamentos particulares e estados fisiológicos particulares fundamenta a regularidade da interação entre alma e corpo. Esse princípio fundamental que descreve a união, sobre o qual se apoia tudo o que Descartes escreveu sobre as paixões (PA, a. 136), nos mostra que “há tal ligação entre a nossa alma e o nosso corpo que, quando se uniu uma vez qualquer ação corporal com algum pensamento, nenhum dos dois torna a apresentar-se a nós sem que o outro

¹⁸³ “...cùm ille idem motus in cerebro non possit nisi eundem semper sensum menti inferre, multoque frequentius oriri soleat a causâ quae laedit pedem, quàm ab aliâ alibi existente, rationi consentaneum est ut pedis potius quàm alterius partis dolorem menti semper exhibeat. Et si quando faucium ariditas, non ut solet ex eo quòd ad corporis valetudinem potus conducatur, sed ex contrariâ aliquâ causâ oriatur, ut in hydropico contingit, longe melius est illam tunc fallere, quàm si contrâ semper falleret, cùm corpus est bene constitutum; & sic de reliquis” (AT VII 88-89).

¹⁸⁴ Shapiro (2003, p. 41) defende que a centralidade do Princípio de Natureza e Hábito nas *Paixões* e sugere que o principal objetivo de Descartes nessa obra é “defender e desenvolver esta explicação da regularidade da relação causal entre mente e corpo”. Para ela, este princípio tem a condição de básico e constitui o fundamento que permite a explicação “*en physicien*” das paixões que Descartes pretende (SHAPIRO, 2003, p. 42).

também esteja presente" (PA, a. 136)¹⁸⁵. Mas essas uniões podem ser modificadas. Os pensamentos particulares que estão unidos a determinados movimentos da glândula podem "ser separados destes e unidos a outros muito diferentes" (PA, a. 50). Algumas dessas mudanças poder ser "espontâneas" (RODIS-LEWIS, 1998b, p. 72) e imediatas. Por exemplo,

Quando encontramos inopinadamente uma coisa muito suja num alimento que comemos com apetite, a surpresa do achado pode mudar de tal forma a disposição do cérebro que, em seguida, não possamos mais ver esse alimento exceto com horror, ao passo que até então o comíamos com prazer. (PA, a. 50)¹⁸⁶

Dessa forma, a ideia do alimento que tanto prazer nos produzia fica unido a partir desse momento com o estado fisiológico particular que corresponde à emoção do horror. Aquilo que se apresentava como prazenteiro e agradável agora não pode ser considerado sem horror. Mas, levando em conta também que por "engenho ou hábito" podemos mudar as associações tradicionais entre pensamentos e movimentos da glândula, vemos como o descobrimento do princípio fundamental da descrição da união "nos permite utilizá-lo para nossos fins" (RODIS-LEWIS, 1998b, p. 72). O conhecimento desse "princípio de associação", o qual constitui um "aporte original" de Descartes, vai permitir "certas dissociações" (RODIS-LEWIS, 1987, p. 51) entre pensamentos e movimentos corporais. Por exemplo, Descartes confessa a Chanut, em uma carta do 6 de junho de 1647, que em sua infância ele sentia amor por uma menina que possuía estrabismo. E essa atração inicial que Descartes sentia, provocou que

A impressão que se fazia pela vista em meu cérebro, quando mirava seus olhos perdidos, unia-se de tal forma a aquela que aí fazia-se para provocar em mim a paixão do amor, que muito tempo depois, vendo pessoas estrábicas, me sentia mais inclinado a amá-las que a amar a outras, unicamente porque elas tinham esse defeito. (*A Chanut, 6 de junho de 1647; AT V 57*)¹⁸⁷

Dessa forma, a impressão dos olhos desviados da menina que Descartes amava ficou permanentemente ligada ao movimento da glândula pineal que faz surgir a emoção do amor. Uma vez estabelecida a união entre impressão e movimento corporal, ela se manteve durante a vida de

¹⁸⁵ "Je me contenterai de répéter le principe sur lequel tout ce que j'en ai écrit est appuyé, à savoir qu'il y a telle liaison entre notre âme et notre corps, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi" (AT XI 428).

¹⁸⁶ "Ainsi, lorsqu'on rencontre inopinément quelque chose de fort sale en une viande qu'on mange avec appétit, la surprise de cette rencontre peut tellement changer la disposition du cerveau qu'on ne pourra plus voir par après de telle viande qu'avec horreur, au lieu qu'on la mangeait auparavant avec plaisir" (AT XI 369).

¹⁸⁷ "L'impression qui se faisait par la vue en mon cerveau, quand je regardais ses yeux égarés, se joignait tellement à celle que s'y faisait aussi pour émuvoir en moi la passion de l'amour, que longtemps après, em voyant des personnes louches, je me sentais plus enclin à les aimer qu'à en aimer d'autres, pour cela seul qu'elles avaient ce défaut." (AT V 57).

Descartes. Por isso, para ele era mais fácil sentir amor por aquelas pessoas que possuíam essa característica, mesmo que ele não soubesse que era por isso (AT V 57). Mas, depois de refletir e de reconhecer que o estrabismo constitui um defeito, porque essa perda do paralelismo entre os olhos dificulta a percepção da profundidade, ele deixou de sentir a emoção do amor ao ver pessoas com olhos desviados (AT V 57). Estabelecer que o estrabismo realmente é um defeito que dificulta a visão correta dos objetos impede que sintamos amor porque apenas as coisas que consideramos boas podem suscitar a emoção do amor (*PA*, a 56). De forma similar, se podemos deixar de relacionar a cobra com um perigo excessivo, podemos deixar de sentir medo por ela. Todo o engenho consiste em modificar os movimentos iniciais suscitando outras representações associadas a outros movimentos diferentes (MARION, 2013, p. 244). Tomar consciência do princípio que descreve as associações e reconhecer que podemos estabelecer novas associações entre pensamentos e emoções, “contribui aqui à dissociação do complexo” da associação inicial (RODIS-LEWIS, 1998b, p. 73). Refletir sobre as razões que determinam o justo valor das coisas nos permite fazer um uso adequado de nossas paixões. Assim, amaremos o que é realmente bom, evitaremos o que é realmente mau, desejaremos só os bens verdadeiros (isto é, aqueles cuja aquisição depende de nós), sentiremos prazer quando possuírmos bens realmente valiosos, temeremos o realmente perigoso, etc. O agente que pratica a virtude, ao basear todas suas ações e decisões nos juízos racionais sobre o justo valor das coisas, mais facilmente pode usar suas paixões adequadamente.

Esse engenho que pode mudar a associação entre determinados pensamentos e movimentos particulares da glândula pode ser entendido como uma “técnica informada pelo juízo adequado” (SHAPIRO, 2003, p. 43), a qual realmente é uma manifestação da força da alma. Vale a pena notar que para Descartes não se trata de eliminar, mudar ou submeter as paixões. Usando mais uma vez o termo que Teixeira (1990) introduz, poder-se-ia dizer que Descartes realmente propõe harmonizar os mecanismos passionais naturalmente instituídos com os juízos certos sobre o verdadeiro valor das coisas. Em outras palavras, se quisermos viver da melhor forma, temos de sempre tentar harmonizar razão e paixão. Exercer continuamente a força da vontade, isto é, praticar continuamente a virtude, pode eventualmente estabelecer associações entre os movimentos corporais que determinam cada uma das paixões e determinados pensamentos baseados no conhecimento do valor das coisas.

Não temos controle direto sobre nossas paixões mas podemos repensar as impressões que nos dispõem a sentir determinadas paixões. Dessa forma, inclusive uma pessoa com mais “inclinação ao temor” (*A Elisabeth, 6 de outubro de 1645*; AT IV 312) pode usar a força da sua vontade para estabelecer o verdadeiro perigo de uma situação e agir seguindo seus melhores juízos e dessa forma pode evitar sentir excessivo temor pelas situações que envolvem perigos mínimos. Ela seguirá sendo afetada grandemente pelo temor mas ela pode usar a força da sua vontade para não “permanecer nesse pensamento” de fugir. Pelo contrário, ao fazer bom uso da vontade e tentar seguir observar as razões que determinam o verdadeiro valor das coisas e das situações podemos nos habituar a “mover-nos a outros pensamentos” e assim “de fato formar hábitos de associação entre nosso pensamento original e esse outro pensamento de forma que efetivamente tenhamos um pensamento bastante diferente a esse que naturalmente temos quando nos encontramos em um certo tipo de estado fisiológico” (SHAPIRO, 2003, p. 45). Continuando com o exemplo da experta herpetologista, ela pode ainda sofrer de medo no encontro das cobras, excitado pela disposição natural de seu corpo, mas o conhecimento e a força de sua vontade permitem que ela possa concentrar-se em outros pensamentos mais agradáveis sobre as serpentes e uni-los por hábito à impressão inicial da cobra e também aos movimentos corporais que suscitam a paixão do medo. De tantas vezes que ela considerou as razões que mostram que o perigo da cobra pode não ser tão grande e os exemplos nos quais o encontro com serpentes não gerou nenhum problema, ela conseguiu eliminar o excessivo medo e excitar nela a audácia (*PA*, a. 45). Ela não pode evitar sentir algum medo mas esses movimentos corporais associados à impressão da cobra e à vontade de fugir também estão agora habitualmente unidos a pensamentos e movimentos corporais associados à audácia. Assim, quando ela vê uma cobra, ele sente um pouco de medo mas também sente uma forte curiosidade e a audácia suficiente para vencer o medo e assim continuar sua pesquisa.

Esse exemplo mostra que Descartes considera que “podemos chegar a sentir diferentes paixões ao ser confrontados com coisas” se de alguma forma “mudamos a forma pela qual somos afetados por essas coisas” (SHAPIRO, 2003, p. 45). Se usamos as próprias armas da alma para repensar a forma pela qual a cobra nos afeta naturalmente e para evitar agirmos inclinados pelo medo, podemos eventualmente unir a essa emoção inicial novos pensamentos que nos disponham a sentir coragem nessa mesma situação. Esse é o engenho que nos permite mover-nos “do pensamento que chega a nós naturalmente a outro pensamento de nosso próprio desígnio” (SHAPIRO, 2003, p. 44). A partir de nosso conhecimento das “relações entre os pensamentos e os

estados corporais” (SHAPIRO, 2003, p 44) podemos formar uma técnica para mudar as associações naturais ou habituais entre certos pensamentos e certos movimentos da glândula e certas paixões.

Em nenhum momento Descartes pensa que essa técnica pode mudar a instituição natural das paixões¹⁸⁸. Por exemplo, o movimento da glândula associado ao amor sempre produzirá em nossas mentes a vontade de unir-se voluntariamente ao que pensamos que é bom. O movimento da glândula associado ao desejo sempre produzirá em nossas mentes a vontade de possuir aquilo que consideramos um bem. Tampouco ele considera necessário mudar os processos naturais associados às paixões, não há nenhuma coisa “chamada para tomar o lugar das paixões” nem se trata de dispensar de sua função, a qual “é natural” (GUENANCIA, 2000, p. 255). Mas podemos mudar a forma na qual as coisas nos afetam. Isso é possível se lembramos que podemos estabelecer o justo valor das coisas e das situações fazendo uso de nossa razão e que temos a força suficiente para seguir sempre o conselho da razão. Trata-se realmente de apelar a “condições puramente intelectuais” e resolver um “debate interior” entre pensamentos contrários (KAMBOUCHNER, 1995b, p. 89) escolhendo os melhores juízos e afastando-nos de opiniões incertas. Em outras palavras, podemos confrontar nossos juízos determinados sobre o bem e o mal (*PA*, a. 48) com as “razões falaciosas fortalecidas pelo impulso passional” (RODIS-LEWIS, 1998b, p. 75). Dessa forma podemos notar que frequentemente amamos coisas que não são dignas de amor, odiamos coisas que não são realmente ruins, que temos muitos desejos vãos, que sentimos muito prazer pela posse de coisas insignificantes, etc. Mas, como mencionei várias vezes, em muitos casos é necessário um processo de formação de hábito para mudar as associações já instituídas. É verdade que em alguns casos particulares a mudança é imediata, como o caso do alimento gostoso que passa a ser considerado como nojento por ter encontrado algo sujo nele, mas essa não é a tendência geral. Pelo contrário, geralmente é necessário considerar habitualmente as razões e as experiências para mudar as associações. Uma vez feito isso, a regularidade da interação entre corpo e mente mantém a estabilidade da nova união. Nem a alma mais forte pode “vencer imediatamente todas suas paixões” (KAMBOUCHNER, 1995b, p. 94)¹⁸⁹.

As paixões são quase todas boas mas comumente elas nos guiam de forma errada porque não estabelecemos adequadamente o justo valor das coisas. Não é tarefa das paixões estabelecer o

¹⁸⁸ Penso que Descartes tampouco considerava necessário mudar os processos naturais associados às paixões.

¹⁸⁹ Por exemplo, no *Discurso*, Descartes confessa que para evitar os desejos vãos “é necessário um longo exercício e uma meditação muitas vezes reiterada” (AT VI 26).

valor das coisas, elas estão para nos motivar fortemente a querer o que parece melhor. Por isso, Descartes afirma que "devemos servir-nos da experiência e da razão para distinguir o bem do mal e conhecer seu justo valor" em vez de seguir as paixões cegamente correndo o risco de "tomarmos um pelo outro" e de seguir um erro com excesso (*PA*, a. 138)¹⁹⁰. Mas, se quisermos que elas nos guiem adequadamente, é mister estabelecer de forma correta qual é o melhor caminho. E geralmente não fazemos isso. Pelo contrário, muitas pessoas formam seus juízos a partir do preconceito, do exemplo e das experiências que vivem na infância e não se decidem a usar sua própria razão para fundar bem o rumo de suas ações. O agente virtuoso, consciente do melhor uso das suas faculdades, funda todas suas ações nos melhores juízos que pode formar em cada uma das circunstâncias. Dessa forma, consegue que as paixões motivem fortemente querer o que realmente é valioso e assim logra harmonizá-las com a razão e com o melhor uso da vontade. Assim, amaremos o verdadeiramente bom, sentiremos um prazer proporcional à grandeza real do bem que possuímos, desejaremos o que depende de nós¹⁹¹, etc.

Considero que a possibilidade de associar os movimentos passionais e os juízos verdadeiros é uma ideia muito importante na teoria cartesiana da felicidade natural, isto é, o maior contentamento que o homem verdadeiro, união entre alma e corpo, pode alcançar nesta vida. As paixões têm uma função motivacional relacionada com seu componente corpóreo sujeito a constantes mudanças. Elas buscam motivar-nos para agir de forma rápida e "concentram maravilhosamente a mente, dirigem a associação de ideias, fortalecendo-a para pensar em aquilo que é útil" (RORTY, 1982, p. 164). Se elas forem guiadas pelos juízos certos sobre o bem e o mal, pelos juízos adequados sobre o que realmente é útil, elas ofereceriam uma ajuda muito importante. Por sua regularidade, elas podem motivar-nos a querer o correto de uma forma rápida para não perder nenhuma oportunidade de conseguir as coisas realmente mais proveitosas para a união entre corpo e alma, no contexto de um mundo físico que muda continuamente¹⁹². Se esta interpretação é

¹⁹⁰ "C'est pourquoi nous devons nous servir de l'expérience et de la raison pour distinguer le bien d'avec le mal et connaître leur juste valeur, afin de ne prendre pas l'un pour l'autre, et de ne nous porter à rien avec excès" (AT XI 431).

¹⁹¹ Por exemplo, Descartes considera que "é evidente" que, quando o desejo "procede de um conhecimento verdadeiro, não pode ser mau, desde que não seja excessivo e esse conhecimento o regule" (*PA*, a. 141)

¹⁹² As paixões nos lembram que a matéria do corpo corre "sem cessar, como a água de um rio" (*A Chanut, 1 de fevereiro de 1645*; AT IV 605). Por isso as necessidades do corpo mudam constantemente e as paixões procuram motivar a vontade para satisfazê-las urgentemente. As paixões, ao ser "ideias que a mente não teria a menos que estivesse unida ao corpo" contribuem a "ampliar o *ego*" dando-lhe representações que provêm do corpo, além das ideias claras e distintas (RORTY, 1982, p. 163).

correta, a ideia de harmonia entre virtude e paixão marca mais uma diferença entre o pensamento cartesiano e a filosofia estoica. Os antigos estoicos rejeitavam as paixões porque as consideravam “impulsos excessivos e desobedientes às ordens da razão” ou “movimentos irracionais da alma e contrários à natureza” (LS 65A1). Mas Descartes não adota a “impassibilidade estoica” (RODIS-LEWIS, 1987, p. 53). Para Descartes, “o poder da alma” não consiste em “um poder de repressão das paixões” (GUENANCIA, 2000, p. 253). Pelo contrário, ele afirma que podemos verificar que “são todas boas por natureza e que só devemos evitar o seu mau uso ou os seus excessos” (PA, a. 211). Descartes pensa que as paixões podem ser harmonizadas com os melhores juízos que a razão pode formar e que elas podem ajudar a conseguir as melhores coisas desta vida¹⁹³. Por isso, não é nada estranho que Descartes afirme que somente delas dependa “todo o bem e todo o mal desta vida” (PA, a. 212). Nesse bom uso das paixões, Descartes coloca “toda a doçura e a felicidade desta vida” (*Ao Marquês de Newcastle [?]*¹⁹⁴, março-abril de 1648; AT V 135).¹⁹⁵

Quando o homem virtuoso harmoniza seus esforços racionais e suas paixões, logra tornar-se “senhor delas” e logra “manejá-las com tal destreza que os males que causam são muito suportáveis, tirando-se mesmo certa alegria de todos” (PA, a. 212)¹⁹⁶. Os agentes virtuosos “fazem que as aflições mesmas lhes sirvam e contribuam à felicidade perfeita que podem gozar nesta vida” (AT IV 202)¹⁹⁷. Como já mencionei, Descartes afirma que não devemos “desprezar as paixões” nem podemos “prescindir de ter paixões” (*A Elisabeth, 13 de setembro de 1645*; AT IV 287). O que devemos fazer é integrá-las com os melhores juízos que nossa razão pode formar, devemos

¹⁹³ Pelo contrário, os estoicos, afirma Andrônico de Rodes, definem as paixões como atitudes irracionais (LS 65B).

¹⁹⁴ Guenancia (2000, p. 253) indica que essa carta estava dirigida a Jean de Silhon. Ablondi também sugere que essa carta poderia ter sido escrita para Silhon, amigo próximo de Descartes. Infelizmente, a correspondência entre eles não foi bem conservada (NOLAN, 2016, p. 682).

¹⁹⁵ “*C'est en lui [l'usage de las passions] seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie*” (AT V 135). “*Que c'est d'elles seules [les passions] que dépend tout le bien et le mal de cette vie*” (AT XI 488).

¹⁹⁶ “*Mais la sagesse est principalement utile en ce point, qu'elle enseigne à s'en rendre tellement maître et à les ménager avec tant d'adresse, que les maux qu'elles causent sont fort supportables, et même qu'on tire de la joie de tous*” (AT XI 488).

¹⁹⁷ Os virtuosos usam seus juízos para ver as coisas que acontecem de uma maneira favorável. Por exemplo, saber que eles têm a força para aguentar alguma dor gera uma sensação agradável em suas mentes. Também eles sentem compaixão quando seus amigos encontram-se em desgraça, compartilham sua dor e tentam fazer tudo o que eles podem para ajudá-los. Dessa forma podem reconhecer que eles têm cumprido seu dever e que têm agido de maneira virtuosa. Esse testemunho lhes produz tranquilidade e impede que essa compaixão lhes afete mais do que desejado (AT IV 203). Eles também sabem usar sua razão para determinar o justo valor de cada bem, e assim podem ver que o que eles têm é realmente mais valioso que tudo aquilo que não está no seu poder. Para Descartes, não há “nenhum mal do qual não podamos tirar algum benefício” quando usamos nosso “bom senso” (AT IV 237), quando praticamos a virtude.

“fazê-las propensas à razão” para que elas sejam tão úteis como elas podem ser (AT IV 287)¹⁹⁸. Dessa forma, “domamos” as paixões, isto é, as integramos com os juízos sobre o justo valor das coisas e nos afastamos dos excessos aos quais elas poderiam nos conduzir, e obtemos delas sua maior utilidade: motivar-nos fortemente a querer e procurar o realmente valioso. Para que as próprias armas da alma tenham tanta força para motivar a vontade quanto as paixões, é necessário usar “engenho e arte” para fazer as paixões propensas à razão, para uni-las aos juízos certos sobre o valor das coisas, e dessa forma converter as paixões que fortalecem opiniões erradas em paixões bem reguladas para que a alma mesma possa ser “emocionada” fortemente por esses juízos (GUENANCIA, 1998, p. 259). Esse é o verdadeiro poder que os agentes virtuosos podem exercer sobre suas paixões para lograr harmonizá-las com seus melhores juízos sobre o bem e o mal que guiam todas suas ações. O princípio que funda a teoria cartesiana das paixões não estabelece uma “separação radical entre paixão e virtude, mas permite afirmar que uma paixão pode tornar-se uma virtude” e, mais particularmente, permite examinar “a generosidade como uma paixão e como uma virtude” (RENAULT, 2000, p. 191).

2.6. Virtude e generosidade

Descartes pensa que “a paixão nubla o justo valor das coisas” e que “sua intensidade depende “muito mais da *grandeza* daquilo que afeta” a alma do “que da sua verdadeira perfeição” (GUENANCIA, 2000, p. 225). Por isso, as paixões geralmente se encontram associadas com muitas opiniões erradas sobre o valor real das coisas que se fundam nas experiências da vida, os preconceitos e a disposição do corpo e não no exame da razão. Contudo, Descartes afirma que existe uma paixão especialmente propensa à razão e que está particularmente relacionada com uma das coisas mais importantes que podemos conhecer: a justa causa da estima própria. Essa paixão não está relacionada com opiniões erradas senão que ela provém de um juízo certo sobre o justo valor que temos. Descartes denomina essa paixão generosidade. E com certeza é uma paixão bem singular: ela constitui “o ponto de convergência de uma verdade metafísica (a perfeição do livre-

¹⁹⁸ “*Je ne suis point d'opinion qu'on les doive entièrement méprise, ni même qu'on doive s'exempter d'avoir passions; il suffit qu'on les rende sujettes à la raison, et lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelqufois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès*” (AT IV 287).

arbítrio que nos faz semelhantes a Deus) e a virtude moral mais alta (a resolução de usá-lo bem)” (GUENANCIA, 2000, p. 233).

Sem dúvida, a generosidade aparece na teoria moral cartesiana como uma paixão excepcional. Ela está fortemente ligada com um conhecimento verdadeiro e particular sobre o justo valor do homem. Assim, ela aparece de forma diferente das outras paixões que podem ser suscitadas a partir de opiniões incertas. Por exemplo, podemos sentir amor por aquelas coisas que *parecem* ser boas, ódio pelas coisas que se *apresentam* como nocivas, medo por aquilo que *consideramos* como perigoso, etc. Algumas dessas reações passionais estão determinadas pelo desenvolvimento natural do ser humano, como a alegria que nasce desde o momento em que a alma se une a um corpo bem disposto, o amor que nasce do encontro com o alimento que o corpo precisa, a tristeza que provém da falta de alimento, etc. (*A Chanut, 1 de fevereiro de 1647; AT IV 605*). Outras associações entre determinados pensamentos e paixões particulares provém dos preconceitos, da educação e das experiências, muitas vezes fortuitas, que enfrentamos no ventre materno e na infância. Dessa forma, alguma pessoa pode sofrer de aversão ao odor das rosas ou medo de um gato apenas pelo "fato de terem sido no começo de suas vidas fortemente ofendidos por quaisquer objetos parecidos, ou então de terem compartilhado do sentimento de suas mães, que se viram por eles ofendidas quando grávidas" (*PA, a. 136*)¹⁹⁹. Nesses casos, o encontro fortuito com o odor das rosas pode ter causado dor de cabeça na criança ou o encontro de um gato "pode tê-la amedrontado fortemente" (*PA, a. 136*)²⁰⁰ estabelecendo assim a relação entre a percepção do odor da rosa e a aversão, e a conexão entre a imagem do gato e a paixão do medo. Isso ocorre especialmente nos primeiros anos de vida do ser humano porque a alma, “recentemente unida ao corpo de uma criança, apenas se ocupa de perceber ou a sentir confusamente as ideias de dor, de prazer, de calor, de frio, e outras parecidas, que nascem dessa união” (*A Hyperaspistes, agosto de*

¹⁹⁹ Nesse artigo, Descartes continua afirmando que existe uma "relação entre todos os movimentos da mãe e os da criança que está em seu ventre, de modo que o que é contrário a uma prejudica a outra" (*PA, a. 136*).

²⁰⁰ “*Et pour exemple, il est aisé de penser que les étranges aversions de quelques-uns, qui les empêchent de souffrir l'odeur des roses ou la présence d'un chat, ou choses semblables, ne viennent que de ce qu'au commencement de leur vie, ils ont été fort offensés par quelques pareils objets, ou bien qu'ils ont compati au sentiment de leur mère qui en a été offensée étant grosse. Car il est certain qu'il y a du rapport entre tous les mouvements de la mère et ceux de l'enfant qui est en son ventre, en sorte que ce qui est contraire à l'un nuit à l'autre. Et l'odeur des roses peut avoir causé un grand mal de tête à un enfant lorsqu'il était encore au berceau ou bien un chat le peut avoir fort épouventé, sans que personne y ait pris garde, ni qu'il en ait eu après aucune mémoire, bien que l'idée de l'aversion qu'il avait alors pour ces roses ou pour ce chat demeure imprimée en son cerveau jusques à la fin de sa vie*” (*AT XI 429*).

1641; AT III 424)²⁰¹. E, assim, naturalmente desde a idade “mais tenra (*l'âge est plus tendre*)” (AT III 424) nos acostumamos a guiar nossas ações seguindo opiniões sobre as coisas que, “contudo, podem não estar conformes ao verdadeiro valor dos objetos” (SHAPIRO, 1999, p. 253). Mas, esse fato salienta claramente a importância das paixões na vida humana, pelo menos nos primeiros anos de vida. Nessa época, a mente fica concentrada nas percepções e emoções que provêm da sua interação com o corpo e as paixões cumprem a função de dar-nos guias, mesmo imperfeitas e as vezes arbitrárias, para dirigir as ações cotidianas. A liberdade que possui uma alma unida a “um corpo adulto e sadio” para pensar em coisas “diferentes das que são apresentadas pelos sentidos” não está igualmente presente “nos doentes, nem nos que dormem, nem nas crianças” (AT III 424). No início de nossas vidas não podemos facilmente fazer bom uso da nossa liberdade e geralmente confiamos na guia que as paixões oferecem. Estamos naturalmente inclinados a confiar em nossos corpos (SHAPIRO, 1999, p. 257) Nessa época fazemos uso da “força emprestada” ou da “força passional” que Kambouchner (1995b, p. 95) menciona. Contudo, Descartes afirma que, uma vez superada a etapa infantil, se quisermos viver da melhor forma, e sermos felizes, devemos fazer uso da força de nossa vontade e de suas próprias armas para guiar nossas ações²⁰².

Assim, a maioria de nossas paixões geralmente são associadas, desde o início de nossas vidas, com pensamentos confusos que não estão fundados no conhecimento adequado do valor das coisas. Pelo contrário, a generosidade é uma paixão que está intimamente ligada com o conhecimento que expõe a justa causa para estimar-nos. Descartes define esta paixão particular da seguinte forma

Assim creio que a verdadeira generosidade, que leva um homem a estimar-se ao mais alto ponto em que pode legitimamente estimar-se, consiste apenas, em parte, no fato de conhecer que nada há que verdadeiramente lhe pertença, exceto essa livre disposição de suas vontades, nem por que deva ser louvado ou censurado senão pelo seu bom ou mau uso, e, em parte, no fato de ele sentir em si próprio uma firme e constante resolução de

²⁰¹ “*Rien n'est plus conforme à la raison que de penser qu'un esprit, récemment uni au corps d'un enfant, n'est occupé qu'à percevoir ou à sentir confusément les seules idées de douleur, de plaisir, de chaleur, de froid, et autres semblables, qui naissent de cette union, pour ainsi dire, de ce mélange*” (AT III 424). Tradução francesa da carta originalmente escrita em latim e presente na edição de Bridoux.

²⁰² Descartes afirma que “aqueles que querem conhecer a verdade, devem sobre tudo desconfiar” das opiniões recebidas e mantidas com prevenção desde a infância (*A ****, março de 1638; AT II 39). Antes de sermos homens, fomos crianças governadas por “nossos apetites e nossos preceptores” (AT VI 13). Mas, depois da época infantil, podemos fazer uso de nossa liberdade para procurar a verdade seguindo nossa própria razão (ou, em outras palavras, para fazer filosofia), primeira condição para viver felizmente. Por isso, quando a idade lhe permitiu “sair da sujeição” dos preceptores, Descartes abandonou o estudo tradicional, cheio de preconceitos e opiniões diversas (AT VI 9).

bem usá-la, isto é, de nunca carecer de vontade para empreender e executar todas as coisas que julgue serem as melhores; o que é seguir perfeitamente a virtude. (PA, a. 153)²⁰³

No caso das outras paixões, é suficiente conceber inclusive confusamente o valor de uma coisa para suscitar a emoção (AT IV 312). No caso da generosidade, é fundamental conhecer que nossas volições estão sempre em nosso poder e que a virtude é o maior bem que podemos adquirir como indivíduos. Sem esse conhecimento não há generosidade. Se considerarmos que a justa estima própria consiste em alguma outra coisa, não haveria generosidade. A generosidade consiste na “estima de nós mesmos com o conhecimento das verdadeiras razões” (TEIXEIRA, 1990, p. 212). Só desse conhecimento verdadeiro do valor dos seres humanos provêm a motivação, provocada e mantida por um movimento particular dos espíritos animais, de sempre fazer bom uso da vontade. Em outras palavras, a generosidade é uma paixão pela qual os movimentos corporais motivam a vontade a querer praticar a virtude.

A generosidade é uma paixão que se dirige à alma mesma, mais particularmente, ela se dirige a nossa maior perfeição: nosso livre-arbítrio. Depois de experimentar que nossa liberdade de arbítrio é “tão indeterminada e tão extensa” (AT IX-A 45), de experimentar que “não há limites a circunscrevê-la” (AT VII 56), reconhecemos que ela é a maior perfeição de nossa natureza a qual nos faz em certa maneira semelhantes a Deus. Sabemos também que ela está sempre em nosso poder e que só merecemos louvor quando fazemos bom uso dela. Observamos que apenas uma coisa pode dar “a justa razão de nos estimarmos, a saber, o uso de nosso livre arbítrio e o império que temos sobre as nossas vontades” (PA, a. 152). O “primeiro passo” para suscitar a generosidade é reconhecer que podemos dispor livremente de nossas vontades (SHAPIRO, 1999, pp. 257-258). Por isso, Descartes afirma que esse conhecimento faz parte da generosidade. O conhecimento de nossa perfeição, e do fato que o bom uso dessa perfeição constitui nosso verdadeiro valor²⁰⁴, suscita uma reação passional. A reflexão sobre o bom uso da nossa vontade “amplíssima e, em seu gênero, perfeita” (AT VII 58) chama nossa atenção e nos faz admirar a grandeza de nosso livre-arbítrio e o enorme valor do bom uso que dele fazemos. Em outras palavras, essa reflexão faz que sintamos

²⁰³ “Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu’un homme s’estime au plus haut point qu’il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu’il connaît qu’il n’y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu’il en use bien ou mal, et partie en ce qu’il sent en soi-même une ferme et constante résolution d’en bien user, c’est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu’il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu” (AT XI 445-446).

²⁰⁴ Conhecimento que é uma das “principais partes da sabedoria” (PA, a. 152).

apreço ou estima²⁰⁵ por nós mesmos. E uma estima adequada porque provêm de um conhecimento certo.

A generosidade é a estima que sentimos quando apreciamos “nosso próprio valor como algo raro e extraordinário” (SHAPIRO, 1999, p. 259). A generosidade tem como objeto uma das três maravilhas que Deus fez: nosso livre-arbítrio (AT X 218)²⁰⁶. Isso salienta o caráter auto-referente da generosidade (MARION, 1993, p. 65). E também explicita que, para Descartes, o papel da admiração, naturalmente instituída em nossa natureza, consiste “principalmente em ser a marca da infinitude” (RENAULT, 2000, p. 93). Esse caráter admirável de nosso livre-arbítrio, não faz outra coisa que salientar sua “dimensão divina ou infinita” (RENAULT, 2000, p. 94). E quando sentimos essa estima própria, nos sentimos motivados fortemente a continuar fazendo bom uso de nosso livre-arbítrio, sentimos uma motivação, causada por um movimento da glândula e dos espíritos animais, que nos faz querer continuar praticando a virtude. O conhecimento sobre nossa maior perfeição e o nosso justo valor faz que, na generosidade, a maravilha que é nosso livre-arbítrio, torne-se “objeto de uma paixão” (BEYSSADE, 1990, p. 180). A generosidade não apresenta na alma outro objeto mais que a “alma mesma, mas a alma entendida como o uso puro da vontade” (MARION, 1993, p. 67). Isso significa que a generosidade não apresenta a alma como objeto completamente senão que realmente apresenta só uma qualidade dela, a grandeza da vontade e de seu bom uso, ou só “uma modalidade da sua presença” que explicita o caráter diferente e maravilhoso da alma (MARION, 1993, p. 67). Como a generosidade salienta o lado maravilhoso da alma, seu livre-arbítrio, ela se experimenta a si mesma como algo digno de estima (MARION, 1993, p. 67). Essa experiência vem acompanhada de um sentimento que nos motiva a manter o bom uso da liberdade e não deixar de sermos dignos de estima. E embora aquilo que constitui nosso valor seja algo já conhecido (isto é, não é uma novidade), a admiração não desaparece porque o bom uso de nosso livre-arbítrio é tão maravilhoso que todas as vezes que refletimos sobre ele “proporcionam sempre nova admiração (*donnent toujours une nouvelle admiration*) (PA, a. 160). E em todas essas ocasiões, sentiremos a motivação de agir de forma tal que continuemos sendo dignos de estima.

²⁰⁵ Admiração pela grandeza de uma coisa (PA, a. 54).

²⁰⁶ As outras duas maravilhas são a criação das coisas a partir do nada e a encarnação (“*Tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium & Hominem Deum*”; AT X 218).

Sem dúvida, fica patente que a generosidade é uma paixão excepcional. Ela só é suscitada pelo conhecimento certo sobre o verdadeiro valor do ser humano a diferença da maioria das outras paixões que aparecem acompanhadas de opiniões mal fundadas sobre o valor dos objetos que se relacionam com nós. A generosidade é ativada quando decidimos seguir o conselho da razão, cuja verdadeira função é estabelecer o justo valor das coisas, isto é, fazer bom uso da nossa vontade. O trabalho da razão e a decisão de seguir seu conselho, ambas ações de nossa alma, afetam a alma mesma em forma de um sentimento, no qual intervêm movimentos corporais, de justa estima própria. A alma se sente a si mesma, se afeta a si mesma (MARION, 1993, p. 68). A generosidade é uma paixão totalmente propensa às atividades da alma pelas quais formamos os melhores juízos possíveis e os tomamos como base de nossas ações. Ela é uma paixão naturalmente própria da nossa alma, na qual se identificam sua causa e seu efeito porque “a alma sente à vontade que a afeta não somente como sua, mas como ela mesma” (MARION, 2013, p. 268). E, por isso, ela ocupa um lugar central na teoria cartesiana da virtude e das paixões. Na generosidade, a liberdade se apresenta como paixão (GUENANCIA, 2000, pp. 253-255) e assim constitui o melhor exemplo da força da alma sobre as paixões. Assim, ela “serve de remédio contra todos os desregramentos das paixões (*sert de remède contre tous les dérèglements des passions*)” (PA, a. 156) porque nos afasta dos erros que costumam fortalecer. Além de motivar a prática constante da virtude, a generosidade oferece um claríssimo exemplo da harmonia entre a razão e a paixão que o agente virtuoso se coloca como objetivo na conduta de sua vida. A generosidade promove “a reflexão sobre nossas próprias inclinações” e nos motiva a escolher aquelas que provêm do exercício racional e, por isso “figura mais frequentemente na regulação” das outras paixões (SHAPIRO, 1999, p. 270). Aqueles agentes que sentem a generosidade, que se estimam a si mesmos adequadamente, geralmente mostram ser

Inteiramente senhores de suas paixões, particularmente dos desejos, do ciúme e da inveja, porque não há coisa cuja aquisição dependa deles que julguem valer bastante para ser muito desejada; e do ódio para com os homens, porque os estimam a todos; e do medo, porque a confiança que depositam na sua própria virtude os tranquiliza; e enfim da cólera, porque, apreciando muito pouco todas as coisas dependentes de outrem, nunca concedem tanta vantagem a seus inimigos a ponto de reconhecer que são por eles ofendidos. (PA, a. 156)²⁰⁷

²⁰⁷ “Et avec cela ils sont entièrement maîtres de leurs passions, particulièrement des désirs, de la jalousie et de l’envie, à cause qu’il n’y a aucune chose dont l’acquisition ne dépende pas d’eux qu’ils pensent valoir assez pour mériter d’être beaucoup souhaitée ; et de la haine envers les hommes, à cause qu’ils les estiment tous ; et de la peur, à cause que la confiance qu’ils ont en leur vertu les assure ; et enfin de la colère, à cause que n’estimant que fort peu toutes les choses qui dépendent d’autrui, jamais ils ne donnent tant d’avantage à leurs ennemis que de reconnaître qu’ils en sont offensés” (AT XI 448).

A generosidade nos lembra que “efetivamente temos uma vontade livre” (SHAPIRO, 1999, p. 270), que podemos refletir sobre os motivos que guiam nossas ações para afastar-nos de aqueles erros que adquirimos no percurso da vida e que são fortalecidos pelas paixões, e que podemos usar nossa razão e formar juízos adequados sobre o bem e o mal das coisas. Em outras palavras, a generosidade nos lembra que a ação virtuosa depende de nós e nos motiva a agir dessa forma. A generosidade é uma paixão que promove fortemente, segundo a natureza dos mecanismos passionais, a prática da virtude. A generosidade é a paixão chave que mostra a maneira pela qual a passividade pode jogar a favor da vontade, que mostra de que forma podemos “colocar essa passividade a serviço e como reforço da atividade da vontade autónoma” (MARION, 2013, p. 245)²⁰⁸. Ela constitui “a chave de todas as outras virtudes (*la clef de toutes les autres vertus*)” (PA, a. 161) porque nos motiva fortemente a usar bem nosso livre-arbítrio, isto é, praticar a virtude, em cada uma das circunstâncias particulares da vida.

Marion (2013, p. 244) considera que Descartes parecia "razoavelmente cético sobre o poder" das próprias armas da alma sobre as paixões. Por isso, considero que também parece razoável promover uma harmonia entre a atividade e a passividade naturais ao homem. Mas, para "conceber esse modelo de uma paixão da atividade" Descartes viu-se na necessidade de "inventar a generosidade, fixando nela algumas características que a diferenciam tanto da *magnanimitas* como da *megalopsychia*" da tradição antiga e escolástica (MARION, 2013, p. 246). Ela seria a forma cartesiana de “designar a magnanimidade no uso na Escola” (RENAULT, 2000, p. 186). Mas Descartes prefere usar o termo francês “*générosité*”²⁰⁹ para referir-se as almas grandes e não falar da magnanimidade da Escola, “onde ela não é muito conhecida (*où elle n’est pas fort connue*)” (PA, a. 161). Mais uma vez, Descartes vai denunciar a falta de conhecimento da tradição em relação a algum conceito da teoria moral antiga. Já ele criticou particularmente os estoicos por seu desconhecimento que os levou a mostrar paixões como virtudes e agora também vai ampliar a definição de alma grande. Tradicionalmente, a grandeza da alma foi mostrada exclusivamente

²⁰⁸ Kambouchner (1999, p. 131) afirma que “unicamente nessa estrutura paradoxal de uma posse de si mesmo”, vontades e paixões, a qual também é “uma liberação de si mesmo”, a “expressão ‘paixão da liberdade’ poderia em rigor encontrar sua pertinência”. Tratar-se-ia de lograr que as emoções que a alma experimenta pela mediação do corpo ao qual está unida sejam causadas pela alma mesma para que assim as paixões se tornem “ações da alma” (RENAULT, 2000, p. 194). A generosidade cartesiana é o paradigma dessa integração.

²⁰⁹ Furetière (1690) assinala que as pessoas generosas são aquelas que “têm a alma grande”, que são “nobres e que preferem a honra antes que qualquer outro interesse”. Oudin (1616) mostra uma equivalência entre os usos dos termos generoso e magnânimo em francês, espanhol e italiano. A palavra magnânimo deriva do termo latino *magnanimus*, o qual era uma adaptação do grego μεγαλόψυχος.

como uma virtude (RENAULT, 2000, p. 191). Renault (2000, p. 189) indica que na Escola, a magnanimidade só tinha “uma importância de segunda categoria”. Por isso, ela considera compreensível a crítica cartesiana do conhecimento escolástico sobre a grandeza da alma. Essa crítica fica mais clara ao comparar essa concepção com a teoria cartesiana, na qual a generosidade aparece como uma paixão especial que promove a ação virtuosa, isto é, como “uma paixão que pode tornar-se uma virtude” (RENAULT, 2000, p. 191). Mas, embora Tomás considere que uma paixão possa ser virtuosa, para ele é “impensável” que ela se torne uma virtude (RENAULT, 2000, pp. 191-192). A harmonia entre virtude e paixão que constitui a generosidade cartesiana não segue a concepção escolástica de magnanimidade. Por isso, além de preferir o termo vernáculo, Descartes também propõe uma forma diferente de entender a grandeza da alma.

Contudo, parece que Descartes “não pode ignorar que ele está de certa maneira dentro de uma tradição bem estabelecida”, a saber, a linha de Aristóteles e Tomás de Aquino, os quais “reconhecem na magnanimidade o ornato de todas as virtudes” (KAMBOUCHNER, 1995b, p. 231). Aristóteles considera que uma pessoa é magnânima se ela é digna de grandes coisas e se considera merecedora delas (EN 1123b2), se seu mérito corresponde com o que ela espera. Por isso, a *megalopsychia* aristotélica é uma virtude auto-referente e consiste em uma “auto-avaliação adequada” (ARISTÓTELES, 2006, p. 217). E como a honra “claramente é o maior dos bens externos” para Aristóteles também é claro que os magnânimos adequadamente aspiram recebê-la pois creem ser dignos dela por sua excelência²¹⁰ (EN 1123b20-25). A pessoa com alma grande pratica a virtude e por isso crê justamente ser digna de honra, porque ela é “o prêmio da virtude” (EN 1123b36). A *megalopsychia* é ornato das virtudes porque as salienta e as mostra ser dignas da honra, relacionada com os deuses (EN 1123b18), e assim as torna maiores e não existe sem elas (EN 1124a1-4). É verdade que a generosidade cartesiana também está relacionada com uma avaliação adequada de nossos méritos e que nossa excelência merece um prêmio, mas Descartes não poderia considerar a honra como esse prêmio porque simplesmente ela não depende de nós (AT IV 264). Pelo contrário, Descartes considera que a verdadeira recompensa da virtude é um enorme contentamento que está inseparavelmente ligado com ela, que está também em nosso poder e que é realmente mais valioso do que a honra²¹¹. Mais uma vez, Descartes se afasta de Aristóteles

²¹⁰ Por isso, o magnânimo se diferencia claramente do vaidoso, aquele que espera muito mais do que realmente merece, e do pusilânime, que espera menos do que merece (EN 1123b5-12).

²¹¹ O magnânimo aristotélico é “merecedor de coisas grandes por sua excelência”. Em outras palavras, o magnânimo espera que os bens externos, e particularmente a honra, acompanhem a excelência que ele exibe porque considera que

na questão dos bens que não dependem de nós. A generosidade cartesiana nos motiva a ser excelentes pela admiração que sentimos quando refletimos sobre nossa perfeição, não para adquirir algum objetivo externo como a honra²¹².

Os estoicos também consideravam a magnanimidade como uma virtude. Particularmente, Sêneca a considera como “a mais bela de todas” (SÊNECA, *De constantia* 9.1). Afirma que ela consiste na capacidade do sábio de “rejeitar uma reação passional exagerada”. Assim, quando recebe um insulto ou uma injúria, sabe que apenas provêm de homens arrogantes e insolentes, que não suportam ver sua felicidade. O sábio pode superar facilmente esses golpes porque reconhece que não são mais que “imagens vazias de sonhos ou visões noturnas que carecem de solidez e veracidade” (SÊNECA, *De constantia* 9.2) sem sentir vontade de reagir exageradamente. O magnânimo estoico, diz Sêneca, sente a paixão mas não segue seus conselhos. Pelo contrário, considera suas razões para perceber a pouca importância que essas coisas têm para ele. Cícero indica que “o ânimo bem formado pela natureza” apenas aceita conselhos justos e legítimos, verdadeiros, simples e sinceros, os quais convêm muito à natureza humana (CÍCERO, *De officiis* I.4.13). O magnânimo está persuadido de que “nada, a não ser o honesto e decoroso, convém ao homem admirar ou perseguir” e de que “não deve ceder a ninguém, a nenhuma tribulação, nem sequer a Fortuna” (CÍCERO, *De officiis* I.20.66). Assim, o sábio consegue “julgar insignificantes e desprezíveis as coisas que à maioria parecem notáveis e portentosas” (CÍCERO, *De officiis* I.20.67) e logra estar livre “por um lado, das perturbações de ânimo, da cobiça e do medo; por outro, das inquietações, da volúpia espiritual e da cólera” (CÍCERO, *De officiis* I.20.69). O generoso cartesiano também mostra uma atitude similar particularmente para controlar a cólera, porque, “aprecia muito pouco todas as coisas dependentes de outrem” e nunca concede “tanta vantagem a seus inimigos a ponto de reconhecer” que foi ofendido por eles (PA, a. 156)²¹³. Para Descartes, isso é importante porque essa paixão pode “excitar em nós desejos de vingança tão violentos que nos fará imaginar mais prazer em punir nosso inimigo que em conservar nossa honra

os merece (ARISTÓTELES, 2006, p. 218). Pelo contrário, o virtuoso cartesiano sabe que a aquisição desses bens geralmente excede os limites humanos e evita pensar que eles se devam “a nosso nascimento” (AT VI 26).

²¹² Cabe notar que existem várias semelhanças entre as atitudes do magnânimo aristotélico e o generoso cartesiano. Talvez por isso Kambouchner (1995b, p. 232) acredita que entre as abordagens desses dois filósofos “a diferença mais geral será de estilo”.

²¹³ “...à cause que n’estimant que fort peu toutes les choses qui dépendent d’autrui, jamais ils ne donnent tant d’avantage à leurs ennemis que de reconnaître qu’ils en sont offensés” (AT XI 448).

ou nossa vida” (*A Elisabeth, 1 de setembro de 1645*; AT IV 285)²¹⁴, o que é absurdo. Usar a razão para considerar o justo valor de cada uma dessas coisas nos leva a ver que a vingança deve ser menos estimada que a vida e assim podemos tornar-nos mestres da cólera e evitamos vingar-nos (AT IV 285)²¹⁵. Contudo, a magnanimidade estoica não captura nem a importância nem a força da generosidade cartesiana. É verdade que o magnânimo estoico mostra certa força e não segue o conselho exagerado das paixões, mas nunca poderia nem sequer conceber uma integração possível entre a atividade e a passividade da sua alma.

A generosidade cartesiana nos oferece o exemplo e as ferramentas para unir as três fontes de motivação da vontade, a saber, a clareza intelectual, a vontade mesma e as paixões (YOUPIA, 2013, p.184) e procurar fortemente e alcançar o objetivo da “realização da vontade” que constitui a vida moral (TEIXEIRA, 1990, p. 214) ou, em outras palavras, o alvo da constante “atualização da nossa vontade” (KAMBOUCHNER, 1995a, p. 165). Assim, agimos como homens virtuosos, e não como crianças, quando nos determinamos a fazer o melhor uso dela, decisão claramente meritória, que é a única que merece louvor e que constitui a única razão para estimar-nos justamente, e cuja recompensa é o maior contentamento da vida e uma firme tranquilidade. Por isso os generosos, as almas maiores e mais fortes, mostram uma disposição excepcional e natural para vencer as inclinações erradas das paixões e para usar os “juízos firmes e determinados sobre o conhecimento do bem e do mal” para guiar sua conduta (*PA*, a. 48) e dessa forma sabem obter uma satisfação interior “de todas as coisas que lhes ocorrem (*ont de la satisfaction, en eles-mêmes, de toutes les choses qui leur arrivent*)” (AT IV 203)²¹⁶. A generosidade nos mostra a forma em

²¹⁴ “*La colère peut quelquefois exciter en nous des désires de vengeance si violents qu’elle nous fera imaginer plus de plaisir à châtier notre ennemi, qu’à conserver notre honneur ou notre vie*” (AT IV 285).

²¹⁵ Parece que esse aspecto formou parte fundamental do uso do termo “*généreux*” no século XVII. Aparentemente, a “conotação principal” que mostram os termos derivados da *magnanimitas* latina consiste em “uma generosa disposição de perdoar injúrias” (ARISTÓTELES, 2006, p. 117). Em *Cinna* (1643), Corneille mostra a generosidade de Augusto quando ele perdoa os traidores que queriam assassiná-lo. Essa generosidade consiste “não só na clemência que ele oferece mas também no reconhecimento de seu poder” de controlar sua cólera e seu desejo de vingança (SHAPIRO, 1999, p. 251). Não é difícil encontrar contato entre o estoicismo e Corneille: Sêneca narra a história de Augusto e Cinna em *De Clementia* 1.9. Lanson (1894), Cassirer (1997) e Shapiro (1999) analisam comparativamente as ideias de Corneille e Descartes sobre as paixões.

²¹⁶ Lembre-se que o termo “*générosité*” também está ligado a um “ideal heroico de ‘nobreza’” (RODIS-LEWIS, 1987, p. 44), de “nobreza de nascimento” (SHAPIRO, 1999, p. 250). Esse nobre nascimento consiste em uma disposição natural para estimar-se adequadamente e para praticar a virtude (*PA*, a. 161). Contudo, Descartes não pensa em uma “noção social” de superioridade. Pelo contrário, mesmo que existam indivíduos melhor dispostos, todos os seres humanos têm a possibilidade de fazer bom uso de sua liberdade (RODIS-LEWIS, 1987, p. 44). Para Descartes, a melhor vida do indivíduo depende de sua própria decisão de usar bem sua vontade.

que cada um de nós pode usar todos os elementos disponíveis aos homens verdadeiros, união de alma e corpo, para viver da melhor forma possível e alcançar a felicidade.

3. RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E FELICIDADE

Por fim, a terceira pergunta que guia este trabalho é mais uma pergunta com raízes clássicas: qual é a relação entre a Filosofia e a felicidade? No capítulo anterior, avancei um pouco nessa resposta: para Descartes, a Filosofia nos dá a possibilidade de conhecer claramente quais são os meios verdadeiros para alcançar a felicidade. Já mostrei que a felicidade é o prêmio que alcançam aqueles agentes que aperfeiçoam sua natureza humana tanto quanto lhes é possível. E a Filosofia é necessária para entender em que consiste a perfeição da natureza humana. Por isso, Descartes afirma que só devemos esperar dela os meios para logarmos ser felizes (AT IV 252).

Mas, também Descartes pensa na Filosofia como a própria realização dessa perfeição de nossa natureza. A prática dessa Filosofia consiste em utilizar nossas faculdades da melhor forma, levar nossa natureza ao ponto mais alto que ela pode alcançar. A Filosofia precisa que usemos nossa liberdade para pensarmos por nós mesmos, para evitarmos o erro e encontrarmos a verdade. Se trata de usar nosso intelecto e nosso livre-arbítrio de forma louvável. Além disso, a Filosofia oferece conhecimentos muito importantes que facilitam a justa estima própria e a prática da virtude. Para Descartes, a Filosofia é virtuosa e promove a prática da virtude em nossas ações quotidianas. A Filosofia cartesiana constitui um constante uso excelente de nossas faculdades e promove a constante realização dessa perfeição própria de nossa natureza. A Filosofia cartesiana nos mostra os meios para alcançar a felicidade e sua prática produz o maior contentamento da vida humana. A Filosofia, entendida como busca da verdade utilizando nossas faculdades da melhor forma, é uma prática louvável que nos conduz constantemente a experimentar o maior contentamento e a maior satisfação que podemos disfrutar nesta vida. Para Descartes, a Filosofia é indispensável para alcançar a felicidade.

3.1. Filosofia e felicidade no *Discurso do Método*

Nas três primeiras partes do *Discurso do Método*, Descartes explica como ele decidiu dedicar sua vida a procurar a verdade e mostra os motivos particulares que o levaram a tomar essa decisão. Descartes relata nessa parte do texto como se resolveu a abandonar as crenças que aprendeu dos outros e procurar a verdade por si mesmo. Além de mostrar uma breve história de uma época da sua vida, Descartes oferece aqui um relato de uma decisão cuidadosamente pensada e de como ela

é colocada em prática de forma firme e determinada. Essa decisão voluntária de ignorar as crenças previamente adquiridas e empreender a busca da verdade por seus próprios meios contentava (AT VI 21) e satisfazia imensamente (AT VI 3) a Descartes.

Levando em conta a reflexão que o filósofo francês oferece sobre os conceitos de virtude e felicidade, podemos compreender melhor a história que ele apresenta na primeira metade do *DM*. Conhecendo as definições cartesianas de virtude e felicidade, é possível ver que no *DM*, tanto o estabelecimento do método quanto sua aplicação são exercícios virtuosos que produzem inevitavelmente felicidade. Nesta seção, apresentarei uma leitura das três primeiras partes do *DM*, usando os conceitos cartesianos de virtude e felicidade. Contudo, não me limitarei a usar exclusivamente essa obra, também me remeterei a outras passagens dos escritos cartesianos que ilustram sua forma de entender a prática da Filosofia. Decidi usar o *DM* como base porque é um texto que lida com “uma reforma toda interna” da mente (BEYSSADE, 2001b, p. 36) e porque pode ser considerada como a obra que “melhor manifesta o espírito do cartesianismo” (BEYSSADE, 2001b, p. 46)²¹⁷.

A parte inicial do *Discurso* é bem conhecida: o ponto de partida de Descartes consiste em afirmar que todos os seres humanos tem a mesma capacidade de distinguir o verdadeiro do falso, todos pensam estar “bem providos (*bien pourvu*)” do bom senso (AT VI 1-2). A principal diferença entre os indivíduos não está em suas faculdades, está na forma como cada um usa essas faculdades. Porque mesmo que seja muito fácil “crer que todas as almas postas por Deus em nossos corpos não são igualmente nobres e fortes” (*PA*, a. 161)²¹⁸ e que, por isso, existem muitas diferenças entre os indivíduos (AT VI 2), também podemos facilmente reconhecer que cada um deles pode sempre dispor da sua vontade. Por isso, Descartes salienta que “não basta com ter uma boa inteligência, mas o principal é aplicá-la bem” (AT VI 2)²¹⁹, isto é, o mais importante é fazer bom uso de nossas faculdades. Desde o início do *DM*, Descartes põe sua atenção no uso que cada um pode fazer das suas faculdades e não na qualidade particular das faculdades de cada um. Assim, alguém pode ter melhor memória, ou uma capacidade de imaginar maior (AT VI 2), mas o que realmente marca uma diferença importante entre os indivíduos é a forma como cada um decide dispor das suas faculdades naturais. A forma como usamos essa liberdade nos fará merecedores de louvor ou de

²¹⁷ Também porque fazer uma análise mais exaustiva desse tema excederia amplamente os limites deste trabalho.

²¹⁸ “...et qu’il soit aisé à croire que toutes les âmes que Dieu met en nos corps ne sont pas également nobles et fortes...” (AT XI 453).

²¹⁹ “Car ce n’est pas assez d’avoir l’esprit bon, mais le principal est de l’appliquer bien” (AT VI 2).

censura (*PP*, I, a. 37)

Descartes apenas quer expor a forma como dirigiu seu bom senso, mostrar quais foram os caminhos que seguiu (AT VI 3-4), aparentemente sem pretensão de apresentá-la como uma doutrina que deva ser seguida por outros. O propósito cartesiano “não é ensinar o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão”, mas somente oferecer o relato do modo no qual ele procurou conduzir a sua (AT VI 4)²²⁰. Descartes expõe uma história que “se torna uma fábula sem tornar-se infiel” aos fatos (BEYSSADE, 2001b, p. 30). Descartes conta a “história de sua mente” (*Balzac a Descartes, 30 de março de 1638*; AT I 570) em forma de uma fábula (AT VI 4) da qual “cada um pode tirar uma lição, mesmo se os detalhes não são generalizáveis” (RODIS-LEWIS, 1997, p. 115). Como os caminhos que Descartes percorreu foram muito particulares e até difíceis de reproduzir por outras pessoas, ele manifesta que não é seu interesse mostrar sua história como um exemplo que deva ser seguido pelos demais indivíduos. Além, como mencionei anteriormente, é claro ver que para Descartes a decisão de usar bem as próprias faculdades provém de um ato da liberdade própria de cada indivíduo e não de uma obrigação originada em um exemplo determinado. Por isso, ele reconhece que o *DM* apresenta “alguns exemplos que podem ser imitados” e que nele “talvez também se encontrem vários outros que se terá razão em não seguir” (AT VI 4). Mas, ele espera que o *DM* “seja útil a alguns sem ser nocivo a ninguém” (AT VI 4)²²¹. E Descartes acredita na grande utilidade da fábula da sua vida porque ela pode mostrar às outras pessoas que ele tem “alguma razão de estar contente” com seu saber e que elas podem “ficar satisfeitas” pelo que podem aprender dela (AT X 502)²²². Assim, quando Descartes expõe o caminho que seguiu para deduzir verdades a partir das “coisas ordinárias e conhecidas por cada um”, espera que os outros consigam acreditar na capacidade que cada um deles tem de “encontrar por eles mesmos todas as outras verdades”, quando eles decidam “dar-se ao trabalho de procurá-las” (AT X 503)²²³. Essa é a maior lição que a fábula cartesiana pode ensinar.

Nessa história, Descartes vai mostrar as razões que o levaram a conduzir sua razão dessa forma particular e a formar o método que parece ser o tema principal deste *Discurso*. Descartes

²²⁰ “Ainsi mon dessein n’est pas d’enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j’ai taché de conduire la mienne” (AT VI 4).

²²¹ “...parmi quelques exemples qu’on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu’on aura raison de ne pas suivre, j’espère qu’il sera utile à quelques uns sans être nuisible à personne” (AT VI 4).

²²² “Car j’ose me promettre, que non seulement vous avouerez que j’ai quelque raison de m’em contenter, mais outre cela, que vous-mêmes demeurerez pleinement satisfaits des choses que vous aurez apprises” (AT X 502).

²²³ “Je vous rend capables de trouver vous-mêmes toutes les autres [vérités], lorsqu’il vous plaira prendre la peine de les chercher” (AT X 503).

afirma que ele teve muita sorte por

Ter-me encontrado, desde a juventude, em certos caminhos que me conduziram a considerações e máximas com as quais formei um método que me parece fornecer um meio para aumentar gradualmente meu conhecimento e de elevá-lo pouco a pouco ao ponto mais alto que a mediocridade de minha mente e a curta duração de minha vida lhe permitirão alcançar. (AT VI 3)²²⁴

Essa boa sorte que Descartes menciona consiste em ter ingressado na prestigiosa escola de La Flèche e receber a formação particular que ela oferecia²²⁵. Como ele acreditava que os estudos propostos pela escola podiam permitir “adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida” (AT VI 4), sempre teve um grande desejo de aprender tudo o que seus professores ensinavam. Mas esses estudos não o levaram a alcançar o que ele esperava. Pelo contrário, a orientação que recebeu só levou Descartes a sentir-se “enredado em tantas dúvidas e erros” que o único proveito que conseguiu tirar dela foi descobrir sua própria ignorância (AT VI 4)²²⁶. Do resto, pode-se pensar que Descartes sentia uma enorme frustração ao não poder satisfazer o imenso desejo que tinha de aprender tudo o que é útil à vida. MacKenzie Jr. (1988, p. 89) afirma que sentir-se “*embarrassé* não é simplesmente estar incomodado” senão que se trata de estar “desorientado e confundido”. Essa frustração situou a Descartes numa condição de grande insatisfação. Por isso, ele assegura claramente não sentir-se nada contente pelas ciências que a escola ensinava (AT VI 5).

Sabendo agora que nenhuma das ciências estudadas na escola satisfazia o imenso desejo cartesiano de conhecer o útil e o verdadeiro, não parecia razoável continuar pelos caminhos que elas indicavam. Talvez com um toque de ironia, Descartes considera que “a grande contribuição dos seus estudos escolares foi a obtenção da certeza de sua ignorância” (SOARES, 2008, p. 252, n. 65). Mas Descartes também afirma não ter intenção de “censurar o método ordinário de ensino que prevalece nas escolas”, pois a esse método deve “o pouco que sabe” (AT X 516). Pelo contrário,

²²⁴ “*Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d’heur de m’être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins qui m’ont conduit à des considérations et des maximes dont j’ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j’ai moyen d’augmenter par degrés ma connoissance, et de l’élever peu à peu au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d’atteindre*” (AT VI 3).

²²⁵ Descartes denomina esse acontecimento como afortunado para salientar que foi um evento que ocorreu sem que ele tivesse algum controle sobre ele. A decisão de ingressar em La Flèche não foi uma decisão própria mas uma decisão da sua família. De fato, no momento de seu ingresso, seu irmão mais velho, Pierre, já fazia parte da escola e os “reitores de La Flèche conheciam a família” (GAUKROGER, 1995, p. 38).

²²⁶ “*J’ai été nourri aux lettres dès mon enfance; et, parcequ’on me persuadait que par leur moyen on pouvait acquérir une connoissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j’avais un extrême désir de les apprendre... Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d’erreurs, qu’il me semblait n’avoir fait autre profit, en tâchant de m’instruire, sinon que j’avais découvert de plus en plus mon ignorance*” (AT VI 4).

Descartes soube se servir dele para “reconhecer a incerteza” de todas as coisas que aprendeu e expressa agradecimento a seus preceptores jesuítas, porque o que eles ensinaram não conseguiu satisfazer o desejo cartesiano e motivou sua própria busca da verdade usando sua autonomia (AT X 516)²²⁷. Por isso, “assim que a idade” permitiu a Descartes “sair da sujeição” de seus preceptores, ele abandonou completamente “o estudo das Letras” (AT VI 9). Depois de examinar as ciências, para conhecer o “justo valor (*juste valeur*)” de cada uma delas (AT VI 8), Descartes conclui que nenhuma podia satisfazer seu desejo de verdade. Por isso, decide abandonar o roteiro que elas propõem e se resolve a “não mais procurar outra ciência” além da que poderia encontrar nele mesmo ou “no grande livro do mundo” (AT VI 9) e empreendeu uma viagem por várias partes de Europa²²⁸. Era claro que a melhor decisão que Descartes podia tomar para satisfazer seu desejo não era continuar nos estudos tradicionais. Por isso, decidiu, voluntariamente, afastar-se desse caminho e tomou um dia “a resolução de estudar” também por si mesmo e de “empregar todas as forças” da sua mente para “escolher os caminhos que deveria seguir” (AT VI 10)²²⁹.

Neste ponto da história, não se trata de seguir os caminhos indicados pelas ciências das escolas, se trata de voltar a ele mesmo, de refletir e de usar suas próprias faculdades para descobrir por si mesmo qual é o melhor caminho. Trata-se de abandonar o roteiro estabelecido pelos outros e procurar com seus próprios meios que é o melhor. Trata-se de uma “resolução emancipatória”, dessa “prévia decisão de percorrer por si mesmo o caminho do saber” (SOARES, 2008, p. 83) porque, diz Descartes, “ninguém poderia tão bem conceber uma coisa e a tornar sua, quando aprende de outrem, do que quando a descobre por si mesmo” (AT VI 69)²³⁰. Descartes afirma que “aqueles que querem conhecer a verdade, devem sobretudo desconfiar” das opiniões recebidas e

²²⁷ Em outubro de 1638, Descartes afirma que “é muito útil estudar o curso completo, na forma na qual se ensina nas Escolas dos jesuítas” e que sente que deve homenagear seus mestres (*A ****, 11 de outubro de 1638; AT II 378). Mesmo que as ciências ensinadas em La Flèche não satisfizeram o desejo de Descartes, ele conseguiu tirar algum proveito dessa frustração. Porque não há “nenhum mal do qual não possamos tirar alguma vantagem” usando o bom senso (*A Elisabeth, junho de 1645*; AT IV 237). Contudo, na extensa carta dirigida a Voetius, Descartes afirma que as opiniões duvidosas da Filosofia vulgar são “bastante inúteis” (AT VIII-B 26). “*Je ne me suis pas mis ni me mettrai jamais dans l’esprit de blâmer la méthode ordinaire d’enseignement qui prévaut dans les écoles; car je lui dois le peu que je sais et c’est donc de son secours que je me suis servi pour reconnaître l’incertitude de toutes les choses que j’ai apprises. Ainsi bien que mes précepteurs ne m’aient rien appris de certain, néanmoins, puisque j’ai appris d’eux à le reconnaître...*” (AT X 516). Tradução francesa presente na edição de Bridoux.

²²⁸ “*C’est pourquoi, sitôt que l’âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l’étude des lettres; et me résolvant de ne chercher plus d’autre science que celle qui se pourroit trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde, j’employai le reste de ma jeunesse à voyager...*” (AT VI 9).

²²⁹ “*Je pris un jour résolution d’étudier aussi en moi-même, et d’employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devois suivre*” (AT VI 10).

²³⁰ “*Pour ce qu’on ne saurait si bien concevoir une chose et la rendre sienne, lorsqu’on l’apprend de quelque autre, que lorsqu’on l’invente soi-même*” (AT VI 69).

mantidas com prevenção desde a infância (*A ****, março de 1638; AT II 39). Ele quer deixar de viver como uma criança, seguindo apenas o que aceitamos irrefletidamente, e tornar-se homem, o que significa fazer uso da própria liberdade, ter a possibilidade de fazer bom uso dela para procurar a verdade por nós mesmos e viver da melhor forma possível.

Então, para conhecer qual é o melhor caminho para conduzir a razão e buscar a verdade, Descartes pode agora usar a “liberdade de duvidar (*liberté de douter*)” dos princípios que recebeu e se propõe a procurar por si mesmo outras opiniões melhores (AT VI 15). E para lograr esse objetivo, Descartes afirma que lograria “conduzir muito melhor sua vida (*conduire ma vie beaucoup mieux*)” abandonando a crença nas opiniões anteriores (AT VI 14), porque elas geralmente nos coduzem ao erro. Por exemplo, Descartes afirma que os “primeiros juízos que formamos desde nossa infância, e depois, também a Filosofia vulgar” nos acostumaram a “atribuir ao corpo muitas coisas que só pertencem à alma e a atribuir à alma muitas coisas que só pertencem ao corpo” (*Ao abade de Launey*, agosto de 1641; AT III 420)²³¹. Mas, antes de afastar todas essas opiniões, Descartes precisava formar um método para iniciar a procura da verdade e avançar de forma segura. Com esse fim, e inspirado no exemplo da Álgebra, da Análise Geométrica e da Lógica, estabelece quatro preceitos que vão marcar seu caminho e vão lhe permitir avançar nele “tão lentamente” e com “tanta circunspecção” (*d’aller si lentement et d’user de tant de circonspection*) que mesmo não avançasse muito, pelo menos, evitaria cair ou sair do caminho correto (AT VI 17). Ele acreditava firmemente que, dessa forma, conseguiria conduzir sua vida “muito melhor” do que “apenas construísse sobre velhos alicerces” e se apoiasse sobre os princípios recebidos na sua juventude “sem nunca ter examinado se eram verdadeiros” (AT VI 14)²³². Pois o realmente importante nesta fábula se encontra no fato de que Descartes se sentiu fortemente motivado, ou “como forçado” a conduzir-se a si mesmo (*contraint d’entreprendre moi-même de me conduire*) (AT VI 16), e se resolveu a fazer uso livremente da nossa faculdade de distinguir o verdadeiro do falso e se resolveu a dirigi-la da melhor forma possível. Os caminhos que o levaram a descobrir sua ignorância, também o conduziram a instruir-se a si mesmo por meio de máximas e considerações das quais ele “pouco a pouco formou um método” (BARBERO, 2005, p 186). E

²³¹ “*Les premiers jugements que nous avons faits dès notre enfance, et depuis aussi la Philosophie vulgaire, nous ont accoutumés à attribuer au corps plusieurs choses qui n'appartiennent qu'à l'âme et d'attribuer à l'âme plusieurs choses que n'appartiennent qu'au corps*” (AT III 420).

²³² “*Je réussirais à conduire ma vie beaucoup mieux que si je ne bâtissais que sur de vieux fondements, et que je ne m'appuyasse que sur les principes que je m'étois laissé persuader en ma jeunesse, sans avoir jamais examiné s'ils étaient vrais*” (AT VI 14).

mesmo que Descartes acabe descobrindo as mesmas opiniões que seus mestres ensinaram, uma vez que estejam “ajustados ao nível da razão (*ajustés au niveau de la raison*)” (AT VI 13-14), ele teria a satisfação de descobri-las conduzindo suas próprias faculdades por si mesmo, de uma forma pensada e determinada, fazendo o melhor uso de seu bom senso. A história da educação de Descartes “mostra o processo de crítica e de abandono decorrentes de uma atitude autônoma de quem quer pensar realmente o que aprende” (SOARES, 2008, p. 228)²³³.

Uma vez estabelecidos os quatro preceitos do método, que foram pensados cuidadosamente e escolhidos como os melhores que podiam pensar-se, Descartes diz que com ele poderá “destrinçar todas as questões” (*démêler toutes les questions*) com facilidade (AT VI 20) sempre que “tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma única vez de observá-los” (AT VI 18)²³⁴. De novo, se trata de uma situação na qual primeiramente se reflete e se decide o melhor curso da ação e logo essa decisão é executada de forma firme e constante. Se lembramos que, para Descartes, a virtude consiste em “ter uma vontade firme e constante de executar tudo o que julgamos que é o melhor” (AT IV 277), podemos ver claramente que a aplicação do método é uma ação virtuosa, uma ação firme e constante determinada pelo melhor juízo que podemos formar. Ter uma “firme e constante resolução para executar todo o que a razão aconselha” (AT IV 265) neste caso aconselha seguir os preceitos do método constitui uma ação virtuosa na busca da verdade.

Por isso, não é estranho que Descartes afirme sentir-se contente e satisfeito ao aplicar o método. Não só porque o método permitia finalmente satisfazer seu imenso desejo de conhecer, mas também porque lhe permitia usar sua faculdade de distinguir o verdadeiro do falso e conduzir-se a si mesmo, tendo a certeza de que estava seguindo o melhor caminho que podia seguir. Um emocionado Descartes diz que o que mais lhe “contentava nesse método era que por meio dele” podia ter a certeza de usar em tudo sua razão, “se não perfeitamente pelo menos da melhor forma” em seu poder e que, ademais, a prática do método lhe fazia sentir que seu intelecto “se acostumava pouco a pouco a conceber mais nítida e distintamente seus objetos” (AT VI 21)²³⁵. Esse contentamento e essa satisfação que Descartes sentia ao saber que, por meio da aplicação do

²³³ Descartes confessa que sempre considerou que "o maior prazer dos estudos" consistia "não em ouvir as razões dos outros" mas em exercitar-se a si mesmo na sua descoberta (Reg. X; AT X 403). Esse caráter revela uma “sagacidade inata” em Descartes, essa disposição natural para usar bem suas faculdades presente nos generosos.

²³⁴ “*Pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer*” (AT VI 18).

²³⁵ “*Mais ce qui me contentait le plus de cette méthode était que par elle j’étais assuré d’user en tout de ma raison, sinon parfaitement, au moins le mieux qui fût en mon pouvoir: outre que je sentais, en la pratiquant, que mon esprit s’accoutumait peu à peu à concevoir plus nettement et plus distinctement ses objets*” (AT VI 21).

método, ele podia usar sua razão da melhor forma é a emoção que ele denomina felicidade. A prática do método é uma atividade virtuosa. E, assim, como Descartes afirma que uma prática constante do método é necessária para “firmar-se nele cada vez mais (*afin de m’y affermir de plus en plus*)” (AT VI 22), também pensa que a prática constante da virtude é necessária para torná-la um hábito e assim sempre seguir os melhores juízos (AT IV 295-296). Saber que nunca faltou resolução para seguir os preceitos do método, é saber que nunca faltou “resolução nem virtude” para seguir os melhores juízos (AT IV 266-267). A virtude entendida como a “firme e constante vontade de executar tudo o que a razão aconselha ser o melhor, e de empregar toda a força de nosso intelecto para julgar bem” (AT IV 277), está claramente presente nas duas primeiras partes do *DM*: Descartes expõe seu imenso desejo de conhecer a verdade, e para isso resolve usar a força da sua faculdade de distinguir o verdadeiro do falso conduzindo-la, com resolução e firmeza, pelos melhores caminhos que sugerem o abandono das crenças antigas e os preceitos do método.

Descartes sabe que “seguramente” logrará conhecer a verdade se ele usa sua vontade retamente (AT VII 62). Por isso, esse desejo imenso de conhecer a verdade é um desejo lícito. Conhecer a verdade depende do bom uso de suas faculdades, especialmente da vontade a qual sempre está à sua disposição, e por isso não deseja a verdade de modo vão. Descartes acredita que existem “suficientes verdades que se podem conhecer em cada questão para satisfazer a curiosidade das almas reguladas” (AT X 500)²³⁶. Só basta regular nossa vontade e mantê-la na senda do que podemos entender claramente. O método cartesiano pode ajudar a alcançar esse objetivo. Pois sempre podemos nos abster de julgar quando não percebemos o “verdadeiro com suficiente clareza e distinção” e dessa forma logramos agir “retamente” e evitar o engano (AT VII 59). Por agir retamente, por fazer bom uso da sua liberdade inevitavelmente Descartes vai sentir-se contente e satisfeito, isto é, feliz, e superará as sensações de confusão e insatisfação que os estudos tradicionais lhe produziam. A “descoberta do método e sua fecundidade” contentam a Descartes (BARBERO, 2005, p. 188).

A estratégia cartesiana para procurar a verdade se baseia em resolver-se a determinar por si mesmo qual é o melhor caminho a seguir e em resolver-se firmemente a segui-lo. Dessa forma, logra formar um método para guiar sua vontade de sorte tal que não consiga desviar-se de aquilo que é entendido de modo claro. Descartes reconhece que “para alcançar a verdade”, só deve

²³⁶ “*Il y a de même assez de vérités qui se peuvent connaître en chaque matière, pour satisfaire pleinement à la curiosité des âmes réglées*” (AT X 500).

“prestar suficiente atenção a todas as coisas” que entende perfeitamente, “discriminando-as das restantes” opiniões que só apreende de “modo confuso e obscuro” (AT VII 62)²³⁷. Na terceira parte do *DM*, Descartes enfrenta com essa mesma estratégia o problema da urgência da ação humana. Por isso, ele diz que a *morale par provision* da terceira parte será “extraída (*tirée*)” do método (AT VI 1). De forma similar ao processo desenvolvido nas duas primeiras partes, o ideal seria que o sujeito determine por si mesmo qual é o melhor caminho a seguir em cada ação quotidiana que se apresente e que siga esse conselho com firme resolução. O método cartesiano “é solidário com uma *morale par provision*” (BEYSSADE, 2001b, p. 32). Mas, a urgência das ações humanas não permite em todos os casos uma adequada determinação do melhor caminho. Determinar por si mesmo qual é esse caminho é ainda mais difícil quando ele está iniciando o processo de aperfeiçoar a prática do método e de abandonar as crenças previamente adquiridas.

Descartes sabe que sempre vai ter que enfrentar essa dificuldade: o tempo para decidir no âmbito das ações próprias da vida quotidiana geralmente é muito limitado. Porque “a necessidade da vida não sempre concede uma moratória para que se faça uma investigação tão cuidadosa” devemos reconhecer que “a vida humana, no que se refere às coisas particulares, está frequentemente sujeita a erros” (AT VII 90)²³⁸. Estabelecer com total certeza qual é o caminho certo pode ser às vezes muito difícil, em certas ocasiões, quase impossível, o que faria que o sujeito não possa escolher nenhum caminho e fique irresoluto. Para Descartes, isso é terrível porque os maiores inimigos da felicidade são a irresolução e o arrependimento. Por isso, para evitar cair na irresolução, e evitar comprometer a felicidade conquistada pela prática do método para conhecer a verdade, Descartes pensa em uma série de “três ou quatro máximas (*trois ou quatre maximes*)” que sirvam para guiar a ação quotidiana de acordo com o melhor e para resolver-se a seguir com firmeza essas guias (AT VI 22).

Como “a necessidade dos assuntos” quotidianos “nos obriga frequentemente a determinar-nos antes de ter o tempo suficiente para examiná-los cuidadosamente” (AT IX-A 72)²³⁹, a *morale*

²³⁷ “*Nec hodie tantum didici quid mihi sit cavendum ut nunquam fallar, sed simul etiam quid agendum ut assequar veritatem; assequar enim illam profecto, si tantum ad omnia quae perfecte intelligo satis attendam, atque illa a reliquis, quae confusius & obscurius apprehendo, secernam. Cui rei diligenter imposterum operam dabo*” (AT VII 62).

²³⁸ “*Sed quia rerum agendarum necessitas non semper tam accurati examinis moram concedit, fatendum est humanam vitam circa res particulares saepe erroribus esse obnoxiam, & naturae nostrae infirmitas est agnoscenda*” (AT VII 90).

²³⁹ “*Mais parce que la nécessité des affaires nous oblige solvante à nous déterminer, avant que nous ayons eu le loisir de les examiner si soigneusement...*” (AT IX-A 2)

par provision que Descartes expõe tenta reproduzir ao máximo possível a estratégia baseada no uso resolutivo da vontade²⁴⁰ para oferecer o melhor conselho no contexto da urgência da ação quotidiana. Na minha opinião, Descartes consegue manter o enfoque da resolução na terceira parte, mas também deve lidar com algumas imperfeições inevitavelmente associadas à constante mudança do mundo e de suas condições (AT VI 24) e à falta de exercício do método (AT VI 22). Isto é, na terceira parte no *DM*, Descartes segue interessado em saber determinar o melhor, agora na prática quotidiana, para resolver-se a executá-lo com firmeza.

A primeira máxima²⁴¹ consiste em buscar o melhor caminho para determinar as ações quotidianas a partir das opiniões dos outros. Idealmente, essa determinação deveria estar baseada nos juízos certos que podemos formar usando bem nossa faculdade de distinguir o verdadeiro do falso. Mas Descartes sabe bem que, na circunstância particular na qual se encontra, isto é, em um processo de afastamento das opiniões anteriormente recebidas, contar com essas armas não é prudente. O agente não conta com o tempo suficiente para determinar adequadamente por si mesmo qual é o caminho melhor porque ainda está acostumando-se a exercitar o método. Por isso, deve remeter-se aos costumes e às leis do lugar onde mora. Mas isso não significa que vai aceitar qualquer opinião: ele recomenda só adotar as mais razoáveis, as mais moderadas, as mais afastadas dos extremos. Não se trata aqui de uma escolha arbitrária, se trata de uma decisão voluntária e pensada. Para Descartes, não é o momento de pensar nas opiniões mesmas, mas é momento de pensar num critério para escolher as opiniões que servirão de guia nas suas ações. Esse critério recomenda escolher as opiniões mais moderadas e afastadas do excesso porque “são sempre as mais cômodas para a prática, e verossimilmente, as melhores” (AT VI 23). Esse critério permite que Descartes possa escolher as melhores opiniões dos outros. Posteriormente, o filósofo poderá ele mesmo escolher entre suas próprias opiniões, formadas com ajuda do método. Mas ele ainda não chegou a esse ponto neste momento da fábula que narra o *DM*. No entanto, Descartes ainda mantém sua estratégia: a primeira coisa que deve fazer é escolher o melhor caminho. Mesmo imerso nas dificuldades próprias do exercício do método que obrigam a Descartes a escolher entre as opiniões dos outros, ele vai resolver-se a seguir as melhores, as mais próximas à verdade. Em nenhum momento Descartes sugere uma ação irrefletida. Pelo contrário, devemos pensar nós mesmos na melhor saída que nos permita superar a dificuldade mencionada, isto é, resolver-nos a

²⁴⁰ Estratégia exposta nas duas primeiras partes do *DM*, particularmente no estabelecimento e na prática do método.

²⁴¹ Considerada conservadora ou máxima do “conformismo” (Beyssade, 2001a, p. 239).

seguir as opções mais parecidas às verdades que nossa razão pode alcançar. “A razão cartesiana é autônoma sem ser todopoderosa” (BEYSSADE, 2001b, p. 48).

A segunda máxima consiste em ser o “mais firme e resoluto em minhas ações, e não seguir com menos constância as opiniões mais duvidosas, uma vez que por elas me tivesse determinado, do que as seguiria se fossem muito seguras” (AT VI 24)²⁴². Aqui é claramente visível a preocupação que Descartes mostra em manter a estratégia da resolução que marcou seu caminho ao estabelecimento do método. Esta máxima salienta a necessidade de reafirmar o compromisso com a resolução no momento em que se tomam como guia opiniões que, mesmo sendo moderadas, poderiam aparecer como duvidosas. Mas, “como as ações da vida frequentemente não suportam nenhum adiamento, é uma verdade muito certa que, quando não está em nosso poder discernir as opiniões mais verdadeiras, devemos seguir as mais prováveis” (AT VI 25)²⁴³. Essa máxima, como a segunda condição explicada a Elisabeth, indica a maneira pela qual devemos seguir as indicações da razão: devemos seguir com uma resolução firme as melhores opiniões que a razão nos apresenta²⁴⁴. Assim, Descartes se propõe tratar as melhores opiniões que pode escolher como se fossem muito verdadeiras para evitar qualquer dúvida e inconstância na sua prática. Uma vez estabelecido o melhor caminho que podemos escolher, inclusive quando não temos total certeza de que seja verdadeiramente o melhor, devemos segui-lo com firme resolução. Se ele fica concentrado na dúvida na opinião selecionada, ele poderia enfraquecer a resolução da ação e correria o risco de permanecer irresoluto. Por isso, esta máxima também permite evitar “todos os arrependimentos e remorsos (*tous les repentirs et les remords*)” (AT VI 25), inimigos da felicidade adquirida, que se produzem quando agimos sem superar a irresolução (PA, a. 60). Quando se trata de agir, “Descartes trata como certo o provável”, mas “seguir com resolução o partido que se escolheu” não significa que ele seja aceito como verdadeiro (BEYSSADE, 2001b, p. 47). Trata-se de agir com constante resolução.

A terceira máxima tem como propósito controlar o desejo e dirigi-lo só em direção de aquilo que podemos conceber como possível em relação a nós. Descartes quer mostrar que

É certo que, se considerarmos todos os bens que estão fora de nós como

²⁴² “*Ma seconde maxime était d’être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses lorsque je m’y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées*” (AT VI 24).

²⁴³ “*Et ainsi les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c’est une vérité très certaine que, lorsqu’il n’est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables*” (AT VI 24).

²⁴⁴ Não podemos esquecer nunca que “a firmeza dessa resolução” para agir segundo o que a razão sugere, “deve ser considerada como a virtude” (AT IV 265).

igualmente afastados de nosso poder, não lastimaremos mais a falta de aqueles que parecem ser devidos a nosso nascimento, quando deles formos privados sem nossa culpa, do que lastimamos não possuir os reinos da China ou do México (VI 26)²⁴⁵.

Descartes quer com esta máxima evitar que nossa resolução de seguir a guia extraída das opiniões da sociedade falhe. Ele quer tentar acostumar-se a pensar que todas as coisas que estão fora de seu poder não podem ser considerados como bens verdadeiros. Dessa forma, logrará evitar dar muita importância às coisas que não dependem dele e evita desejá-los. Mas comumente imaginamos que alguns dos denominados bens da fortuna “poderiam ser adquiridos por nossa conduta” (*A Elisabeth, 4 de agosto de 1645*; AT IV 266)²⁴⁶. Observando, porém, com cuidado podemos notar que esse tipo de coisas não dependem completamente de nossa conduta. Dessa forma, o filósofo pode dar a mesma importância ao anelo de riqueza e honra e ao anelo de ser rei da China. A última aspiração não está mais afastada que a primeira. Tanto uma como a outra estão fora do poder do indivíduo. Esta máxima trata de ensinar a não desejar nada fora de nosso poder porque todas essas coisas seriam igualmente irrelevantes em relação a nós. Assim, o filósofo evita desejar coisas que não pode alcançar, evita sentir arrependimento e não arriscar a felicidade. Como notava no capítulo anterior, esse é o segredo dos filósofos estoicos que “conseguiram subtrair-se do império da fortuna (*se soustraire de l’empire de la fortune*)” (AT VI 26), concentrar-se em agir com constância e não perder a felicidade. Além disso, o filósofo se acostuma a pensar que “não há nada que esteja inteiramente em nosso poder, a não ser os nossos pensamentos” (AT VI 25)²⁴⁷ e se motiva ainda mais para praticar o método que o levará à perfeição desses pensamentos.

Como conclusão desse breve código moral, Descartes se propõe passar em revista a todas as ocupações dos homens para tentar escolher a melhor delas. É clara a similitude com a revisão, feita na primeira parte, de todas as ciências para saber qual era a que podia servir como melhor guia. Agora se trata de revisar qual é a melhor ocupação na sua vida.

Sem dizer nada dos outros, pense que o melhor que tinha a fazer era continuar naquela em que me encontrava, isto é, empregar toda a vida em cultivar a minha razão, e progredir, o quanto pudesse, no conhecimento da verdade, seguindo o método em que me havia prescrito. Experimentara contentamentos tão extremos, desde que começara a servir-me deste método, que não acreditava que se pudessem receber nesta vida outros mais suaves

²⁴⁵ “Il est certain que si nous considérons tous les biens qui sont hors de nous comme également éloignés de notre pouvoir, nous n’aurons pas plus de regret de manquer de ceux qui semblent être dus à notre naissance, lorsque nous en serons privés sans notre faute, que nous avons de ne posséder pas les royaumes de la Chine ou de Mexique” (AT VI 26).

²⁴⁶ “Nous imaginons que ces choses ici pourraient être acquises par notre conduite” (AT IV 266).

²⁴⁷ “...m’accoutumer à croire qu’il n’y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées” (AT VI 25)

nem mais inocentes; e descobrindo todos os dias por seu intermédio algumas verdades, que me pareciam bastante importantes, e comumente ignoradas pelos outros homens, a satisfação que eu tinha preenchia tanto minha mente que tudo o mais não me interessava. (AT VI 27)²⁴⁸

Assim, a conclusão deste código moral consiste em continuar com constância no caminho estabelecido nas duas primeiras partes. A estratégia da resolução não só indica o melhor caminho na busca da verdade senão que também se apresenta como a melhor ocupação na vida. E se manter nessa ocupação produz em Descartes um contentamento extremo que serve para motivá-lo ainda mais em buscar a verdade, em usar bem suas faculdades tanto na investigação da verdade quando na conduta da sua vida. E assim, “sem viver, aparentemente, de um modo diferente” aos que têm “como única ocupação passar uma vida suave e inocente”, porque Descartes agia seguindo as duas primeiras máximas, nunca deixou de “perseverar” na prática do método e de “progredir no conhecimento da verdade” (AT VI 30)²⁴⁹ para depois examinar as opiniões aceitas no momento adequado (AT VI 27). E a satisfação que ele obtia por ter a certeza de fazer todo o que estava no seu poder, particularmente usar bem sua razão, era tão grande que impedia que se interessasse muito pelas coisas que não dependiam dele. Dessa forma lograva “subtrair-se do império da fortuna” (AT VI 26) a sua maneira e só se concentrava na aquisição de todos os verdadeiros bens que dependem de si mesmo (AT VI 28)²⁵⁰. Descartes resume toda essa explicação que apresenta no *DM*, 10 anos depois de sua publicação, em novembro de 1647, em uma carta a Rainha Cristina quando lhe indica que

A tranquilidade da mente e a satisfação interior que experimentam em si mesmos os que sabem que nunca perdem ocasião para fazer o seu melhor, tanto para conhecer o bem quanto para o adquirir, é um prazer incomparavelmente mais doce, mais durável e mais

²⁴⁸ “*Sans que je veuille rien dire de celles des autres, je pensai que je ne pouvais mieux que de continuer en celle-là même où je me trouvais, c’est-à-dire que d’employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m’avancer autant que je pourrais en la connoissance de la vérité, suivant la méthode que je m’étais prescrite. J’avais éprouvé de si extrêmes contentements depuis que j’avais commencé à me servir de cette méthode, que je ne croyais pas qu’on en pût recevoir de plus doux ni de plus innocents en cette vie; et découvrant tous les jours par son moyen quelques vérités qui me semblaient assez importantes et communément ignorées des autres hommes, la satisfaction que j’en avais remplissait tellement mon esprit que tout le reste ne me touchait point*” (AT VI 27).

²⁴⁹ “*Et ainsi, sans vivre d’autre façon en apparence que ceux qui, n’ayant aucun emploi qu’à passer une vie douce et innocente, s’étudient à séparer les plaisirs des vices, et qui, pour jouir de leur loisir sans s’ennuyer, usent de tous les divertissements qui sont honnêtes, je ne laissois pas de poursuivre en mon dessein, et de profiter en la connoissance de la vérité*” (AT VI 30)

²⁵⁰ Existe uma relação entre as máximas do *DM* e as três condições expostas a Elisabeth na carta do 4 de agosto de 1645, explicitada pelo mesmo Descartes. Tanto o conjunto de indicações do *DM* quanto as condições da carta oferecem guias que nos permitem viver de forma virtuosa, mesmo imersos em uma situação na qual não podemos fazer uso de todos nossos próprios juízos. Em ambos os casos, as recomendações de Descartes nos guiam a agir com resolução seguindo o que a razão nos mostra ser o melhor, nos guiam a não desviar nossa atenção e perder o tempo com as coisas que não dependem de nós para concentrar-nos sempre na ação virtuosa. Em todas as circunstâncias da vida devemos tentar agir virtuosamente mostrando assim a constância do sábio.

sólido que todos aqueles que provêm de alhures. (AT V 85)

E nosso contentamento consiste em o “testemunho interior que nós temos que ter alguma perfeição” (*A Elisabeth, 1 de setembro de 1645*; AT IV 284). Essa perfeição equivale a se resolver a usar livremente e da melhor forma nossas faculdades, tanto na investigação da verdade quanto na conduta da vida²⁵¹. A mente é só uma e, por isso, “o método é uma moral do pensamento que se assemelha estranhamente ao método da ação, que é a moral” (BEYSSADE, 2001b, p. 47). O projeto de estabelecimento e da prática continua do método consiste no melhor uso das faculdades presentes no homem. A melhor forma da vida humana está determinada pelo bom uso constante das faculdades humanas. A prática da Filosofia cartesiana é virtuosa. A melhor conduta da vida é virtuosa. E nos dois casos, o prêmio dessas ações virtuosas é o contentamento mais doce e elevado, a felicidade.

Tanto a prática da Filosofia cartesiana quanto a melhor forma de vida implicam necessariamente a perfeição da natureza humana, entendida como o melhor uso das faculdades, especialmente da vontade. O projeto de conhecer a verdade tanto quanto seja possível é também um projeto de vida de “um filósofo que é um homem” e por isso “também é uma escolha prática” (BEYSSADE, 2001a, p. 243)²⁵². Assim, podemos ver que o *DM* “é a obra de um filósofo contente de sua vida consagrada à Filosofia” e que é a obra de um homem contente “da sua Filosofia, e sobretudo, de seu método cuja confirmação continua é esta Filosofia” (GOUHIER, 1973, p. 56). Assim, fica patente “o nexos essencial entre a prática do método e o acesso à felicidade” (RENAULT, 2000, p. 210). Renault (2000, p. 210) nota muito bem que se existe “uma dimensão metódica da teoria cartesiana da felicidade, existe também uma dimensão moral do método cartesiano”, já exposta desde as páginas iniciais das *Regulae*. O *DM* narra uma fábula cujo protagonista decide fazer bom uso de suas próprias faculdades e consegue alcançar a verdade e a felicidade. Ninguém está obrigado a reproduzir o percurso específico que a fábula mostra. A lição que ela dá consiste em mostrar os benefícios de fazer bom uso da razão. Mas para que os leitores possam desfrutar deles, devem resolver-se a usar bem sua própria liberdade.

²⁵¹ Essa explicação nos permite compreender o título inicial que Descartes propôs para o *DM*: “Projeto de uma ciência universal que possa elevar nossa natureza a seu mais alto grau de perfeição” (*A Mersenne, mars 1636*; tengo en I 339, revisa)

²⁵² Um exemplo da forma de agir de Descartes pode ver-se na sua continua desaprovação da publicação de seu *Tratado do Mundo*. Ele explica a Mersenne que como “as causas que impediram” a publicação dessa obra “não mudaram” ele não devia mudar sua resolução de não a publicar (*19 de junho de 1639*, AT II 565).

3.2. As verdades mais úteis para a prática da virtude

Além de mostrar que a prática da Filosofia é uma atividade virtuosa porque envolve a perfeição de nossas faculdades naturais, Descartes fornece um conjunto de verdades muito úteis para formar juízos certos sobre o valor das coisas e usá-los para guiar nossas ações em cada circunstância da vida. Elas nos permitem estabelecer melhor o justo valor das coisas, incluído nosso próprio valor. Elisabeth reconhecia a importância de saber estimar os bens e de saber como eles podem contribuir a nosso contentamento. Ela acreditava que para estimar os bens dessa forma era necessário "conhecê-los perfeitamente" e que para conhecer quais são os que devemos escolher em uma "vida ativa" era necessária uma "ciência infinita" (*Elisabeth a Descartes, 13 de setembro de 1645*; AT IV 289). Mas, como já vimos várias vezes, Descartes sempre marca os limites de nossa natureza. Nosso intelecto finito "não entende muitas coisas" (AT VII 60) e só Deus "conhece perfeitamente todas as coisas" (*A Elisabeth, 15 de setembro de 1645*; AT IV 291). Mas, como há "suficientes verdades" para "satisfazer a curiosidade das almas reguladas" (AT X 500) em todas as questões, podemos contentarmos conhecendo as verdades que são de maior utilidade para podermos estimar as coisas adequadamente (AT IV 291).

Descartes identifica sete verdades que nos ajudam a estimar-nos adequadamente e a relacionarmos com as coisas que existem no mundo. Não se tratam de guias específicas para cada caso, pretensão que seria muito difícil cumprir, talvez impossível levando em conta nossas capacidades limitadas. Mas, Descartes confia em que essas sete verdades ofereçam guias amplas que nos ajudem a formar juízos determinados sobre o bem e o mal em cada circunstância da vida. Elas salientam os "fundamentos metafísicos da moral: adesão à vontade de Deus, esperança na imortalidade bemaventurada, união com esta família, com esta sociedade", entre outras (RODIS-LEWIS, 1998a, p. 26). As quatro primeiras verdades fundamentais são mais gerais e têm como assuntos Deus, a natureza de nossa alma, a grandeza da obra de Deus, nossa relação com as coisas e os outros indivíduos. As três verdades restantes se referem mais particularmente à natureza do indivíduo humano e tratam sobre a força da interação entre alma e corpo, a importância que devemos dar aos costumes e a necessidade do hábito para agir bem.

A primeira dessas verdades, como não podia ser de outra forma, é Deus. É necessário saber que Deus existe, que todas as coisas dependem dele, que suas perfeições são infinitas, que seu poder é imenso e que seus decretos são infalíveis (AT IV 291). Isso nos ensina a receber de bom modo todas as coisas que nos ocorrem porque todas são "expressamente enviadas por Deus" (AT

IV 291). E como não podemos mudar o que Deus decreta, aprendemos a não desejar que os eventos aconteçam de forma diferente. O conhecimento que podemos ter sobre Deus nos faz notar que

É mister, portanto, rejeitar inteiramente a opinião vulgar de que há fora de nós uma fortuna que faz com que as coisas sobrevenham ou não sobrevenham, a seu bel-prazer, e sabe que tudo é conduzido pela Providência Divina, cujo decreto é de tal modo infalível e imutável que, excetuando as coisas que este mesmo decreto quis pôr na dependência de nosso livre-arbítrio, devemos pensar que, com respeito a nós, nada acontece que não seja necessário e como que fatal, de sorte que não podemos sem erro desejar que aconteça de outra forma (PA, a. 146)²⁵³

Refletir sobre a Providência Divina nos ajuda a entender nossa relação com os acontecimentos: não temos poder para mudá-los e podemos aceitá-los de bom modo. Essa reflexão fortalece nosso compromisso com a terceira máxima que devemos seguir para sermos felizes: perdemos interesse em mudar o que não podemos controlar e nos concentramos em fazer bom uso do que depende de nós. E, além disso, quando “elevamos nossa mente” para considerarmos a Deus, tal e como ele é, quando fixamos nossa atenção na ideia pela qual entendemos “algum Deus, eterno, infinito, onisciente, onipotente e criador de todas as coisas que existem” (AT VII 40)²⁵⁴, pela qual sabemos que não podemos reconhecer “limites às suas perfeições” e “estamos muito seguros que não os pode ter” (PP, I, a. 27)²⁵⁵, inevitavelmente sabemos que Deus é absolutamente perfeito. E como o “verdadeiro objeto do amor é a perfeição²⁵⁶”, quando dirigimos nossa atenção para pensar na sua natureza, nos sentimos “naturalmente tão inclinados a amá-lo” que obtemos “alegria de nossas aflições, pensando que sua vontade se exectua quando as recebemos” (A Elisabeth, 15 de setembro de 1645; AT IV 291-292)²⁵⁷. Quando amamos algo, nos sentimos incitados a “unir-nos voluntariamente à coisa amada (*à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables*)” (PA, a. 79) e imaginamos que formamos com ela um todo do qual “apenas somos uma parte (*être seulement une partie*)” (PA, a. 80). E quando amamos algo que estimamos mais

²⁵³ “*Il faut donc entièrement rejeter l’opinion vulgaire qu’il y a hors de nous une fortune qui fait que les choses arrivent ou n’arrivent pas, selon son plaisir, et savoir que tout est conduit par la Providence divine, dont le décret éternel est tellement infaillible et immuable qu’excepté les choses que ce même décret a voulu dépendre de notre libre arbitre, nous devons penser qu’à notre égard il n’arrive rien qui ne soit nécessaire et comme fatal, en sorte que nous ne pouvons sans erreur désirer qu’il arrive d’autre façon*” (AT XI 439).

²⁵⁴ “*...aliquem Deum, aeternum, infinitum, oniscium, onnipotentem, rerumque omnium, quae praeter ipsum sunt, creatorem intelligo...*” (AT VII 40).

²⁵⁵ “*...tum ut nomen infiniti soli Deo reseruemus, quia in eo solo omni ex parte, non modo nullos limites agnoscimus, sed etiam positivè nullos esse intelligimus...*”

²⁵⁶ Nas *Paixões da Alma*, Descartes observa que o objeto do amor é aquilo que nos parece bom ou conveniente. A perfeição seria objeto de um tipo de amor particular denominado devoção.

²⁵⁷ “*...le vrai objet de l’amour est la perfection, lorsque nous élevons notre esprit à le considerer tel qu’il est, nous nous trouvons naturellement si enclins à l’aimer, que nous tiros même de l’ajoie de nos afflictions, en pensant que as volonté s’exécute en ce que nous les recevons*” (AT IV 291-292).

que nós mesmos, que é o caso de Deus, preferimos os interesses da outra parte do todo antes que os nossos próprios (*PA*, aa. 82-83). Por isso, sabemos que preferimos os interesses de Deus e nos alegamos quando pensamos que sua vontade se realiza quando acontece cada coisa e entendemos que elas têm sido determinadas por seu infinito poder. Assim, aceitamos tudo o que nos sucede com uma atitude positiva e evitamos o desejo vão e errado de mudar as coisas que não dependem de nós.

A segunda verdade diz respeito à natureza de nossa alma. Sabemos que ela pode subsistir sem o corpo, que ela é mais nobre que ele, que é capaz de gozar de uma infinidade de contentamentos que não podemos experimentar nesta vida e evitamos o temor pela morte (*AT IV 292*). A Filosofia prova que a alma tem uma "natureza completamente diferente à do corpo e que portanto não está naturalmente sujeita a morrer com ele" (*A Mersenne, 24 de dezembro de 1640; AT III 266*)²⁵⁸ e assim apoia a fé que nos ensina que há uma “suprema felicidade da outra vida” que “consiste somente na contemplação da majestade divina” (*AT VII 52*)²⁵⁹. A Filosofia nos dá um conhecimento da natureza da alma que nos permite esperar que ela não morra com o corpo e a religião verdadeira nos ensina que tanto a vida como a morada que teremos depois da ressurreição são realmente as melhores²⁶⁰ (*A Chanut, 6 de junho de 1647; AT V 53*). A observação da natureza da alma, e de sua diferença com a natureza do corpo, “é a via mais fácil para demonstrar sua imaterialidade e sua imortalidade” (*A Regius, janeiro de 1642; AT III 503*)²⁶¹. Como sabemos que existe outra vida melhor depois do fim da união da alma com o corpo podemos entender que a morte não é um evento negativo²⁶². Esse conhecimento também nos ajuda a desprender “nossa afecção pelas coisas do mundo” para observarmos “apenas com desprezo todo o que está em poder

²⁵⁸ “[L’âme] est d’une nature entièrement distincte de celle du corps et par conséquent qu’elle n’est point naturellement sujette à mourir avec lui, qui est tout ce qui est requis pour établir la Religion” (*AT III 266*).

²⁵⁹ “Ut enim in hac solâ divinae majestatis contemplatione summam alterius vitae foelicitatem consistere fide credimus” (*AT VII 52*).

²⁶⁰ O conhecimento que a Filosofia oferece sobre a natureza da alma apoia a ideia de uma melhor vida depois da morte. Descartes pensava que a Filosofia concordava com a religião. Por exemplo, as opiniões que considerava “mais verdadeiras na física, pela consideração das causas naturais, sempre foram aquelas que concordavam melhor com os mistérios da religião” (*A Noel, outubro 1637; AT I 456*). Descartes não pode pensar em nenhuma opinião que seja mais conforme à teologia que o conhecimento da natureza da alma (*A Regius, janeiro de 1642; AT III 503*).

²⁶¹ “...naturae differentia viam aperit facillimam ad eius Immaterialitatem Immortalitatemque demonstrandam”

²⁶² Conhecer a natureza da alma nos permite entender “tão claramente” que ela deve persistir “depois desta vida” e que pode experimentar “prazeres e felicidades muito maiores que aqueles que disfrutamos neste mundo”. É verdade que a “religião nos ensina muitas coisas sobre esse tema”, mas Descartes reconhecia em si mesmo “uma fraqueza”, comum entre a maioria de homens, que consistia em não ter “costume de ser tão tocados pelas coisas que unicamente a Fé ensina, e que nossa razão não pode alcançar, quanto pelas coisas que conhecemos por razões naturais muito evidentes” (*A Huygens, 13 de outubro de 1642; AT III 580*). A concordância entre Filosofia e religião poderia ajudar a superar essa fraqueza.

da fortuna²⁶³” (AT IV 292). Essa verdade continua reforçando a terceira condição que devemos seguir para alcançar a felicidade porque nos evita sentir um apego muito grande pelas coisas que não dependem de nós. Isso não significa que devemos ignorar absolutamente todas as coisas. Realmente se trata de salientar a responsabilidade que temos de julgar a importância dessas coisas de forma adequada para viver da melhor forma. Assim, reconhecemos facilmente que tudo o que não depende de nós não é tão importante como aquilo que realmente está em nosso poder e nos concentramos com mais força em cultivar nossa virtude. Conhecer a natureza de nossa alma contribui a estimar corretamente as coisas deste mundo²⁶⁴.

A terceira verdade nos ensina a julgar dignamente a obra de Deus. E pensar na “vasta ideia da extensão do universo (*vaste idée de l'étendue de l'univers*)” pode ajudar-nos a entender a grandeza da obra divina (AT IV 292). Saber que o universo é indefinidamente extenso nos permite entender melhor nossa posição dentro dele para assim abandonar a crença antropocêntrica da posição privilegiada da Terra. Este conhecimento propicia o abandono dessa crença errada que nos faz sentir muito apego pelas coisas deste mundo. Porque, “se você imagina que além dos céus, não há nada mais que espaços imaginários, e que todos os céus estão feitos só para o serviço da terra, e a terra para o homem, isso faz que você esteja inclinado a pensar que esta terra é nossa morada principal e esta vida é nossa melhor vida” (AT IV 292)²⁶⁵.

Essas crenças se derivam da ideia de um universo finito e geocêntrico: a Terra, junto com os homens, está no centro do universo e ela é a referência de todos os astros. Mas, como podemos notar claramente, uma consequência de conceber um universo indefinidamente extenso é a impossibilidade de identificar o centro do universo. Como não concebemos um centro único do universo, então não podemos acreditar na locação privilegiada da Terra no centro dele. Além disso, o cosmos cartesiano contém um número indefinido de estrelas e um número indefinido de sistemas

²⁶³ Como também sabemos que a fortuna não existe, aqui Descartes faz referência a todas as coisas que não dependem de nós. “...*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 292).

²⁶⁴ Vale a pena notar que Descartes não inclui a liberdade nesta explicação da natureza da alma. Ele considera que existem algumas coisas que cada um de nós deveria conhecer por experiência própria antes que esperar ser convencido por argumentos racionais. A liberdade é uma delas. Descartes confessa sentir-se muito contente com a liberdade que experimenta em seu interior (AT VII 377). Sempre “experimentamos em nós uma liberdade” que nos permite “abster-nos de receber em nossa crença as coisas que não conhecemos bem” (PP, I, a. 6).

²⁶⁵ Fica patente a coerência entre este conhecimento e a verdade anterior. “*Car, si on s' imagine qu'au-delà des cieux, il n'y a rien que des espace imaginaires, et que tout ces cieux ne son faits que pour le servisse 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*” (AT IV 292).

planetários heliocêntricos (GAUKROGER, 2004, p. 139). Nem a situação da Terra é privilegiada nem a configuração do seu sistema solar é única. Realmente, a Terra é um corpo a mais no meio do número indefinido de corpos que estão no universo que poderiam também estar habitados (*A Chanut, 6 de junho de 1647*; AT V 56). E essa Terra é tão pequena em relação ao universo indefinido como “um grão de areia em relação a uma montanha (*n'est qu'un grain de sable au regard d'une montagne*)” (AT V 56). E o homem só ocupa uma pequena parte dessa terra (*A ****, agosto de 1641; AT III 432). Refletir sobre a extensão do universo nos ajuda a conhecer nosso verdadeiro lugar no universo.

A ideia de um mundo especialmente localizado no universo faz que nos estimemos erradamente, gerando assim em nós orgulho, paixão muito censurável que tem efeitos contrários à generosidade (*PA*, a. 158). Como normalmente os bens costumam ser “mais apreciados quanto em menos pessoas se encontrem” (*PA*, a. 158), esse orgulho que provem da crença errada de ocuparmos uma posição de privilegio na criação, considerando-nos parte do “conselho de Deus (*conseil de Dieu*)” (AT IV 292)²⁶⁶, faz que os homens se esforcem por rebaixar todas as outras criaturas. Assim, eles atribuem às criaturas “imperfeições que elas não têm” para se “elevar sobre elas (*des imperfections qu'elles n'ont pas, pour s'élever au-dessus d'elles*)” (AT IV 292). Segundo Descartes, se rejeitarmos a ideia da localização privilegiada, poderíamos também evitar desprezar as outras criaturas de Deus e poderíamos realmente “conhecer as perfeições que realmente estão em nós (*les perfections que sont véritablement en nous*)” (AT IV 292), isto é, nosso livre-arbítrio. Assim, diz Descartes, evitaremos “uma infinidade de inquietudes e inquiéncias vãs (*infinité de vaines inquietudes et fâcheries*)” (AT IV 292). Evitaremos também ser escravos dos desejos vãos e viver “incessantemente agitados pelo ódio, inveja, ciúme ou cólera” (*PA*, a. 158) e lograremos “julgar dignamente as obras de Deus (*juge dignement les oeuvres de Dieu*)” (AT IV 292)²⁶⁷.

Desprezar as obras de Deus não é útil para aumentar nosso valor. Pelo contrário, quando por causa do amor que sentimos por Deus “nos unimos voluntariamente a todas as coisas que ele criou, quanto maiores, mais nobres e mais perfeitas as concebamos, tanto mais nos estimamos

²⁶⁶ Descartes diz a Burman que “é um hábito comum dos homens supor que são as criaturas mais queridas por Deus e que todas as coisas estão feitas para seu benefício” (AT V 168). Em geral, a importância da reflexão na imensidade do universo radica na eliminação do orgulho próprio de uma estima errada e no fortalecimento do amor por Deus.

²⁶⁷ “*Car tous les autres biens, comme l'esprit, la beauté, les richesses, les honneurs, etc., ayant coutume d'être d'autant plus estimés qu'ils se trouvent en moins de personnes... cela fait que les orgueilleux tâchent d'abaisser tous les autres hommes, et qu'étant esclaves de leurs désirs, ils ont l'âme incessamment agitée de haine, d'envie, de jalousie ou de colère*” (AT XI 449).

porque somos uma das partes de um todo melhor realizado” (AT V 56)²⁶⁸. A ideia antropocêntrica de uma posição privilegiada do homem e a Terra na criação divina é um obstáculo para julgar apropriadamente as obras de Deus. O orgulho que provem dessa ideia nos faz desprezar as criações de Deus e nos faz propensos a experimentarmos sensações negativas e incômodas. Tudo isso nos dificulta o amor por Deus e a prática da virtude. Por isso, a ideia de um universo indefinido mostra sua importância na eliminação desses obstáculos para viver bem. Ela é fundamental para conhecer a bondade e a perfeição divina e também para despertar nosso amor por Deus. Como Descartes afirma: “quanto maiores estimamos as obras de Deus, melhor observamos a infinidade do seu poder” (*A Elisabeth, 6 de outubro de 1645*; AT IV 315)²⁶⁹. E conhecer a grandeza da criação divina, fortalece nosso amor por Deus.

Descartes afirma que a ideia de um universo finito apoia a crença de que Deus fez todas as coisas para nosso benefício. Esta, diz o filósofo francês, é uma crença errada. Ela nos faz limitar o poder de Deus²⁷⁰ porque nos apresenta a Deus como um ser orgulhoso que só criou o mundo para ser louvado pelos homens (AT III 431) e porque também é uma mostra de ousadia da nossa parte, porque nos atrevemos a crer que conhecemos os fins divinos (AT V 54). Descartes afirma que seria a maior presunção imaginar que “foi por nossa causa que Deus criou todas as coisas”, só para nosso benefício, e inclusive supor que podemos conhecer pela “força da nossa mente quais são os fins para que ele mesmo as criou” (*PP*, III, a. 2). Mas, “não é de modo algum verosímil que as coisas tenham sido feitas para nós, como se Deus não tivesse algum outro fim criando-as ” (*PP*, III, a. 3)²⁷¹.

Essa crença errada dificulta a adoção de uma atitude que nos permita olhar os eventos negativos que podem ocorrer quotidianamente desde um ponto de vista que nos ajude a manter nossa tranquilidade e felicidade. Descartes quer apresentar as vantagens de ter uma atitude que nos permita observar favoravelmente tudo o que nos acontece, seja proveitoso ou seja infeliz. Mas, geralmente as pessoas não têm essa atitude. Pelo contrário, sempre lamentam as coisas más

²⁶⁸ “...lorsque nous aimons Dieu, et que par lui nous nous joignons de volonté avec toutes les choses qu'il a créées, d'autant que nous les concevons plus grandes, plus nobles, plus parfaites, d'autant nous estimons aussi davantage, à cause que nous sommes des parties d'un tour plus accompli...” (AT V 56).

²⁶⁹ “D'autant que nous estimons les oeuvres de Dieu être plus grands, d'autant mieux remarquons-nous l'infinité de son pouvoir” (AT IV 315).

²⁷⁰ Deus pode criar “inúmeras espécies” e difundir seu poder em todas elas (AT V 168). A ideia de um privilégio excessivo do homem é bem discutível e impede que nos estimemos adequadamente.

²⁷¹ “Uel tantum, si fines quos sibi proposuit in creando universo, ingenii nostri ui comprehendendi posse putaremus”. “Nequaquam tamen est uerisimile, sic omnia propter nos facta esse, ut nullus alius sit eorum usus”

que acontecem e pensam que os eventos poderiam desenvolver-se de uma maneira favorável para eles. Isso é devido a que as pessoas não tem superado a etapa da infância e acham que podem desejar qualquer coisa e que o mundo está feito de tal forma que seus desejos sempre deverão ser satisfeitos (MARCOS, 1996)²⁷². Por isso, as pessoas podem pensar erradamente que o sol, que é bem maior que a Terra, foi criado para nos iluminar só porque sentimos que ele nos ilumina (AT III 431-432)²⁷³. Essa ideia impede que possamos aceitar tudo o que acontece com alegria. Realmente, devemos reconhecer que todo está determinado por Deus e nós como seres finitos não podemos compreender sua infinitude nem seus fins (AT III 431) e que não podemos mudar o que foi estabelecido por Deus. É preciso rejeitar a “ilusão infantil” de considerarmos que tudo está feito para nós, para podermos aceitar “com total serenidade” e alegria “a imutabilidade das leis estabelecidas por Deus na natureza” (RODIS-LEWIS, 1998b, p. 52). Conhecer a imensidade do mundo criado por Deus ajuda a meditar sobre sua perfeição e nos ajuda a amá-lo corretamente (AT IV 294).

Depois de analisar as três verdades anteriores, Descartes introduz mais uma verdade que considera “muito útil” (AT IV 293). Ela nos ensina que

Embora cada um de nós seja uma pessoa separada das outras, e conseqüentemente, cujos interesses são de alguma forma distintos dos interesses do resto do mundo, não obstante, devemos pensar que não poderíamos subsistir isolados, e que cada um é, efetivamente, uma das partes desta terra, uma das partes deste Estado, desta sociedade, desta família, à qual estamos unidos por sua residência, por seu juramento, por seu nascimento. (AT IV 293)²⁷⁴

Vale a pena notar que as três verdades anteriores são muito úteis para amar a Deus, para dar a importância adequada às coisas do mundo, para estimar-nos corretamente e para reconhecer que apenas somos uma pequena parte de um todo. A quarta verdade mostra sua utilidade na compreensão das relações com os outros indivíduos que estão próximos a nós. Somos indivíduos e temos analisado nossa relação individual com Deus, com as coisas do mundo e com o universo.

²⁷² Descartes afirma que “como desde nossa infância experimentamos muitas vezes que por meio do pranto o dando ordens podíamos fazer que nossas babás nos obedecessem e obtínhamos as coisas que desejávamos, nos convencimos pouco a pouco de que o mundo só está feito para nós e que todas as coisas se devem a nós” (AT II 37). Mais uma vez aparece a importância de deixar de agir como criança para poder estimar-nos corretamente, requisito fundamental para agir da melhor forma que nossa natureza permite.

²⁷³ Além de ser uma ideia infantil, também é uma explicação insatisfatória que impede o conhecimento.

²⁷⁴ “*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 rest du monde, on doit toutefois pensé qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, 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*” (AT IV 293).

Essas verdades anteriores nos ensinam a importância verdadeira que devemos dar como indivíduos a Deus, as coisas que existem e a nós mesmos. Agora é necessário observar nossa relação com os outros indivíduos que habitam este planeta, que fazem parte do mesmo Estado, da nossa família, etc. Descartes reconhece como um fato que formamos um todo com os outros seres humanos porque simplesmente não podemos subsistir totalmente isolados deles. Deus determinou unir os homens juntos em uma sociedade muito estreita (*A Elisabeth, 6 de outubro de 1645*; AT IV 316). Assim, fazemos parte de um Estado porque juramos seguir suas leis e procurar sua conservação, somos parte da sociedade que mora na proximidade do lugar no qual residimos e somos parte da família em que nascemos²⁷⁵. E como somos parte de um todo, devemos tomar cuidado de não impor nossos interesses individuais e estarmos atentos aos interesses do todo ao qual pertencemos.

Descartes diz que devemos “sempre preferir os interesses do todo do qual somos parte” antes que nossos interesses particulares (AT IV 293), mas sempre procedendo com “moderação e discrição” para não errar e “se expor a um grande mal para procurar apenas um pequeno bem para seus parentes ou seu país” (AT IV 293)²⁷⁶. A questão é a seguinte: devemos nos reconhecer como parte de um todo e proceder preferindo os interesses do todo antes que os interesses próprios, mas sempre devemos usar nossa razão para julgar o verdadeiro valor do que se deve escolher. Porque não é bom sacrificar um indivíduo para salvar uma cidade, se ele vale mais que a cidade inteira (AT IV 293). Não vale a pena perder um bem valioso para evitar um pequeno mal. Nesse caso, o indivíduo tem um grande valor porque é virtuoso e usa suas faculdades da melhor forma. Esse indivíduo dedica sua vida a encontrar todas as verdades que pode alcançar e sua virtude o motiva a procurar o “bem geral de todos os homens ” (AT VI 61)²⁷⁷. Assim, com seus conhecimentos e sua boa vontade, o indivíduo virtuoso pode contribuir grandemente na sua cidade. Seu sacrifício seria um desaproveitamento das capacidades desse agente virtuoso.

Mas, não podemos julgar as coisas unicamente em relação a nós porque, em virtude de nossa comodidade, poderíamos “não temer prejudicar muito os outros homens, quando acreditamos

²⁷⁵ Unimo-nos a outras pessoas formando todos sem levar em conta sua bondade, não se trata de uma união voluntária incitada pelo amor. A união social é um fato determinado por Deus. Depois, agindo virtuosamente, aprendemos a amar às outras pessoas.

²⁷⁶ “*Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de as personne em particulier; toutefois avec mesure et discrétion, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal, pour procurer seulement um petit bien à ses parentes ou à son pays*” (AT IV 293).

²⁷⁷ “*La loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes*” (AT VI 61). Para Descartes, “uma nação é tanto mais culta e refinada quanto melhor nela os homens filosofam” e “o maior bem que pode haver em um Estado é possuir verdadeiros filósofos (AT IX-B 3).

que retiramos deles alguma pequena comodidade”, o que causaria que “não existisse nenhuma verdadeira amizade, nem fidelidade alguma, e geralmente nenhuma virtude” (AT IV 293)²⁷⁸. Quando causamos algum dano nas outras partes do todo, agimos sem mostrar respeito aos outros indivíduos porque temos uma baixa estima por eles. Essa baixa estima que temos por outros impede a amizade e a virtude em geral. Porque aquele que é virtuoso realmente, conhece que o verdadeiro motivo para estimar-se, está no bom uso da sua liberdade, mas também sabe que os outros indivíduos podem dispor da sua própria liberdade e, por isso, é incapaz de desprezá-los de alguma forma (PA, a. 154). Quem prejudica aos outros porque sente desprezo por eles não é virtuoso e não pode ter amizade nenhuma (PA, a. 83). Pelo contrário, os virtuosos sentem prazer fazendo coisas boas a todos, e podem em ocasiões chegar ao ponto de não temerem “expor sua vida para serviço de outrem (*exposer sa vie pour le service d’autrui*)” (AT IV 293). Isso acontece porque reconhecem que os outros indivíduos podem também fazer bom uso da sua vontade e que podem ser estimados da igual forma que os virtuosos se estimam a si mesmos. Por isso, não podem desprezá-los. Pelo contrário, eles estão inclinados a estimá-los tal como a eles mesmos e formar laços de amizade com os outros (PA, a. 83). E quando os outros indivíduos que formam um todo com nós, logram ser tão excelentes, os podemos estimar tanto que podemos pensar que eles são a melhor parte desse todo e perdemos o temor de “ir a uma morte segura para seu serviço”, assim como “não tememos tirar um pouco de sangue do braço para fazer que o resto do corpo” melhore (A Chanut, 1 de fevereiro de 1647; AT IV 612). E como as faltas que as outras pessoas cometem só “fazem aparecer suas fraquezas”, os virtuosos sentem mais inclinação a “desculpá-los do que a censurá-los e a crer que é mais por falta de conhecimento do que por falta de boa vontade que as cometem” (PA, a. 154)²⁷⁹.

Da atitude que os virtuosos mostram às outras pessoas nascem “todas as ações mais heróicas que os homens fazem (*les plus héroïques actions que fassent les hommes*)” (AT IV 293-294). Essas ações surgem da correta estima das outras pessoas e não da vaidade de quem quer ser louvado pelo esforço de seu sacrifício nem da estupidez de quem arrisca a vida porque não sabe perceber

²⁷⁸ “Mais si on rapportait tout à soi-même, on ne craindrait pas de nuire beaucoup aux autres hommes, lorsqu’on croirait en retirer quelque petite commodité, et on n’aurait aucune vraie amitié, ni aucune fidélité, ni généralement aucune vertu” (AT IV 293).

²⁷⁹ “Et, bien qu’ils voient souvent que les autres commettent des fautes qui font paraître leur faiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu’à les blâmer, et à croire que c’est plutôt par manque de connaissance que par manque de bonne volonté qu’ils les commettent” (AT XI 446). Sêneca afirma que “é um sacrilégio ser nocivo à pátria; portanto, também a um cidadão, pois este é parte da pátria — as partes são sagradas se o todo é venerando —; consequentemente, também a um homem, pois este é teu concidadão em uma cidade maior.” (De ira, II, 31.7). Shapiro (2011) também compara essa verdade que determina a relação com os outros indivíduos com a teoria estoica da *oikeiosis*.

adequadamente o perigo (AT IV 294). Quando nos acostumamos a sentir amor pelas pessoas porque sabemos reconhecer que são tão valiosas como nós mesmos²⁸⁰, inclusive em alguns casos podemos considerá-las como mais valiosas que nós, nos acostumamos a sempre oferecer coisas boas a todos e a despojar-nos de nossos próprios interesses para preferirmos geralmente os interesses do todo do qual somos parte (AT IV 294). E Descartes mostra que a reflexão sobre Deus, a primeira verdade, ajuda muito a relacionar-nos com os outros indivíduos porque quando amamos a Deus, facilmente abandonamos nossos interesses próprios e nos sentimos inclinados a fazer o que agrada a Deus (AT IV 294). Os virtuosos se acostumam a sentir-se contentes sem necessidade de sentir apego por seus interesses próprios e mostram uma grande disposição a servir à comunidade da qual são parte. Os agentes “realmente virtuosos (*en effet vertueux*)” sempre “desejam em geral o bem dos homens (*désirent en général le bien des hommes*)” (AT VI 65). Eles sentem prazer quando procuram o “bem geral de todos os homens tanto quanto eles podem” (AT VI 61).

Além dessas quatro verdades que “observam em geral todas nossas ações” determinando nossas relações com Deus, com as coisas do mundo e com os indivíduos, é necessário também conhecer “muitas outras que se relacionam mais particularmente a cada uma delas” (AT IV 294)²⁸¹. Descartes menciona as três verdades principais nesse conjunto de verdades mais particulares. Uma delas, está relacionada com as paixões e seu funcionamento. Descartes considera que é muito importante e útil saber que todas nossas paixões nos representam os bens que elas nos incitam a buscar “muito maiores do que eles são” (AT IV 295). Também vale a pena refletir, como mencionei no capítulo 1, que “os prazeres do corpo nunca são tão duradouros quanto os prazeres da alma” nem “tão grandes quando os possuímos do que eles pareciam quando os esperávamos” (AT IV 295). Precisamente, na carta a Elisabeth do primeiro de setembro de 1645, Descartes mostrava que esses prazeres são problemáticos porque eles “se apresentam confusamente à imaginação” e “frequentemente parecem muito maiores do que eles são” (AT IV 284)²⁸². Por essa confusão procuramos erradamente as causas desses prazeres porque imaginamos que são muito valiosas. Mas quando logramos refletir sobre o verdadeiro valor delas, notamos que não é tão grande como imaginávamos. Por isso, a tendência desse tipo de prazeres de apresentar-se maiores do que eles

²⁸⁰ Como o maior bem de um Estado consiste em possuir filósofos, é muito útil viver perto de pessoas que se resolvem a usar bem seu livre-arbítrio (AT IX-B 3).

²⁸¹ “*Outre ces vérités, qui regardent en général toutes nos actions, il en faut aussi savoir plusieurs autres, qui se rapportent plus particulièrement à chacune d’elles*” (AT IV 294).

²⁸² “[Les plaisirs qui appartiennent à l’homme] se présentant confusément à l’imagination, paraissent souvent beaucoup plus grands qu’ils ne sont” (AT IV 284).

realmente são, constitui “a fonte de todos os males e todos os erros da vida” (AT IV 284)²⁸³. Por isso fica patente que não é adequado julgar o valor da causa que produz um prazer particular baseado na grandeza com que esse prazer se apresenta. Devemos usar nossa razão para estabelecer o justo valor das coisas. Seguir irrefletidamente o conselho passional que reforça opiniões erradas, faz que demos às coisas do mundo mais importância do que a devida, o que contradiz a segunda verdade exposta. O conhecimento sobre as paixões e sua forma de motivar-nos nos ajuda a entender a utilidade de “suspender nosso juízo” quando “nos sentimos emocionados por alguma paixão” e devemos esperar a que ela se acalme para usar nossa razão e estabelecer o justo valor das coisas (AT IV 295). Assim, podemos evitar enganar-nos pela “falsa aparência dos bens deste mundo” (AT IV 295) e evitamos também dar-lhes mais importância do que a devida²⁸⁴.

A sexta verdade indica que também é preciso “examinar em particular todos os costumes dos lugares onde moramos para saber até que ponto eles devem ser seguidas” (AT IV 295). Descartes afirma a necessidade de prestar atenção aos costumes dos lugares nos quais moramos. Eles são importantes para viver bem na sociedade e para relacionar-nos com os outros indivíduos de forma adequada. Mas de novo, igual que no *DM*, não se trata de aceitar sem mais os costumes, senão que devemos refletir sobre eles para saber quais são bons e quais não. No assunto dos costumes, Descartes nunca sugere adotá-los irrefletidamente. Pelo contrário, devemos pensar sobre eles para saber quais são os melhores que podemos seguir. E embora “não podamos ter demonstrações certas de tudo, devemos, no entanto, tomar partido e adotar as opiniões que nos pareçam as mais verossímeis” (AT IV 295). Fica claro pois que, para Descartes, nossa relação com os costumes deve estar pautada pela razão. Podemos usar os costumes mais próximos à verdade para determinar nossa ação quando por algum motivo não podemos formar um juízo certo. Nesses casos, usamos como base o juízo certo que nos indica que, na hora de agir, devemos sempre tomar partido e escolher a melhor opinião à nossa disposição para nunca permanecermos irresolutos (AT IV 295). Dessa forma, evitamos os “pesares e os arrependimentos” que só provêm da irresolução (AT IV 295)²⁸⁵.

²⁸³ “...ce qui est la source de tous les maux et toutes les erreurs de la vie” (AT IV 284).

²⁸⁴ “...lorsque nous nous sentos émus de quelque passion, nous suspendions notre jugement, jusques à ce qu'elle soit apaisée; et que nous ne nous laissions pas aisément tromper par la fausse apparence des biens de ce monde”.

²⁸⁵ “Il faut aussi examiner en particulier toutes les mœurs des lieux où nous vivons, pour savoir jusques où elles doivent être suivies. Et bien que nous ne puissions avoir des démonstrations certaines de tout, nous devons néanmoins prendre parti, et embraser les opinions que nous paraissent plus vraisemblables... afin que, lorsqu'il est question de agir nous ne soyons jamais irrésolus. Car il n'y a que la seule irrésolution qui cause les regrets et les repentirs”.

Por fim, a última verdade que a Filosofia cartesiana ensina para facilitar a prática da virtude consiste em reconhecer que, além do conhecimento da verdade, o “hábito também é requerido para estar sempre disposto a julgar bem” (AT IV 295)²⁸⁶. Pois temos dificuldades para “estarmos continuamente atentos a uma mesma coisa”, mesmo quando se trata de uma verdade apoiada em razões claras e evidentes, sempre podemos ser desviados de acreditar nela pelas “falsas aparências” que fortalecem as paixões (AT IV 295). Podemos experimentar em nós mesmos “uma debilidade” para fixar nossa atenção “sempre em um único e mesmo conhecimento” (AT VII 62)²⁸⁷. Mas podemos imprimir com força tal conhecimento em nossa memória (AT IX-A 49) por meio de uma “longa e frequente meditação (*longue et fréquente méditation*)” para que se torne em hábito (AT IV 296). Quando logramos formar esse hábito, podemos retomar facilmente esse conhecimento criando assim “um certo hábito de não errar (*habitus quemdam non errandi acquiram*)” (AT VII 62). Aqui, Descartes está observando mais uma vez as limitações de nossas faculdades mas sempre salientando as formas em que podemos fazer bom uso delas para superar as dificuldades próprias de sua finitude. Isso é precisamente saber-nos estimar corretamente: conhecer nossas debilidades ao mesmo tempo que identificamos nossas forças. Podemos dispor da ajuda de nossa memória para assim formar um hábito com força suficiente para superar a debilidade de nossa atenção e as dificuldades que ela causa. Eventualmente, conseguiremos habituar-nos a “melhor julgar todas as coisas que viermos a encontrar e, assim, nos tornaremos mais sábios” (AT IX-B 18)²⁸⁸.

Nesse sentido, Descartes concorda com a ideia da Escola que considera as virtudes como hábitos (AT IV 296). Porque, como mostrei no capítulo anterior, a alma logra mudar as associações tradicionais entre pensamentos e movimentos corporais usando engenho e tentando repetir as novas associações frequentemente para formar hábitos que mantenham as novas uniões. A ação da alma se torna um hábito que mantém a associação disposta por ela mesma. E como a virtude é propriamente uma ação da alma, Descartes pode considerar que a virtude é um hábito. Particularmente é um hábito que nos acostuma a usar bem nossa liberdade e, assim, também formamos hábitos que nos permitem julgar e agir cada vez melhor. Pois muitas vezes não é a falta de conhecimento do que devemos fazer a causa de nossos erros, mas é falta de termos costume de sempre seguir esse conhecimento. A virtude nos ensina a formar um “firme hábito (*ferme habitude*)” de sempre acreditar nos melhores juízos e assim logramos evitar as distrações das

²⁸⁶ “*L’habitude est aussi requise, pour être toujours disposé à bien juger*”.

²⁸⁷ “*...quamvis eam in me infirmitatem esse experiri, ut non possim semper uni & eidem cognitioni defixus inhaerere*”

²⁸⁸ “*...en étudiant ces Principes on s’accoutumera peu à peu à mieux juger de toutes les choses qu’on se recontrant*”

paixões (AT IV 296). O agente virtuoso está habituado a sempre agir convencido de que a base de sua ação é o melhor juízo que pôde formar e não por obstinação (AT V 83-84). Por isso, essa verdade é útil para facilitar a prática da virtude: não se trata unicamente de julgar bem, também temos que formar uma disposição para sempre fixar nossa atenção no melhor, na verdade²⁸⁹.

Descartes expõe de forma relativamente clara e breve um conjunto de verdades que sua Filosofia descobre e que nos ajudam a facilitar a prática da virtude. Em geral, essas verdades ajudam a entender melhor quais são nossas verdadeiras relações com Deus, com as coisas do mundo e com as pessoas. O conhecimento da natureza divina, de nossa alma, do universo e das coisas que nele existem, de nosso lugar na sociedade nos ajudam a entender nossa relação com Deus, com as coisas e com os outros indivíduos. Dessa forma, logramos conhecer-nos muito melhor a nós mesmos, conhecer qual é nosso verdadeiro valor, conhecer qual é nosso lugar na criação, reconhecer nossas possibilidades e limites, entender como devemos agir na sociedade, saber a importância justa que devemos dar às coisas do mundo e como podemos perfeição nossa forma de agir. Sempre devemos lembrar essas verdades na hora de agir quotidianamente. Além disso, esse conjunto de verdades mostra uma utilidade enorme para aprender a estimar-nos corretamente, o qual constitui “uma das principais partes da sabedoria (*une des principales parties de la sagesse*)” (PA, a. 152). As verdades mais úteis nos introduzem, portanto, em uma das principais partes da sabedoria.

3.3 Sabedoria e felicidade

A Filosofia, entendida como o processo contínuo de busca da verdade, nos dá o maior contentamento de que podemos gozar nesta vida. Tanto a prática da Filosofia quanto as verdades que ela descobre nos conduzem a viver felizmente porque nos fazem usar bem nossas faculdades constantemente. O exercício do método cartesiano tem como objetivo “o cultivo da inteligência e da sabedoria nessa sua definição do bom uso de si, das próprias faculdades” (SOARES, 2008, p. 270). A Filosofia nos leva a ser sábios e felizes. Por isso, Descartes sempre indicou que apenas os sábios podem adquirir esse “contentamento perfeito” e essa “satisfação interior” (AT IV 264) que

²⁸⁹ Essa verdade salienta a utilidade das regras do método e da conduta da vida. Resolver-se a seguir firmemente umas poucas máximas (AT VI 18) que conduzem ao bom uso da liberdade forma em nós o hábito de usá-la bem facilitando a prática da virtude.

formam a felicidade natural. Os sábios logram a felicidade por seus próprios meios, isto é, por sua constante resolução de usar bem suas faculdades, e não esperam o favor da fortuna para alcançá-la.

Para Descartes, a relação entre Filosofia e sabedoria é clara e comum. Para ele, a Filosofia realmente significa “o estudo da sabedoria” (AT IX-B 2). E a sabedoria deve ser entendida como “um perfeito conhecimento de todas as coisas que homem pode saber para a conduta de sua vida, para a conservação de sua saúde e para a invenção de todas as artes” (AT IX-B 2). Não se trata de um saber absoluto, se trata realmente de conhecer tudo o que homem pode saber, conhecer tudo o que nossas faculdades podem apreender. A sabedoria cartesiana não consiste na orgulhosa pretensão estoica de alcançar “o conhecimento das coisas humanas e divinas” (SÊNECA, *Ep.* 31. 8). Pelo contrário, sempre será importante reconhecer nossos limites. Nunca podemos esquecer que “somente Deus é perfeitamente sábio”, que unicamente Deus “tem o inteiro conhecimento da verdade de todas as coisas” (AT IX-B 2-3). Nosso intelecto “não entende muitas coisas” (AT VII 60), mas as verdades que podemos conhecer podem satisfazer nossa curiosidade (AT X 500) e contentar-nos (AT IV 291). A sabedoria cartesiana consiste no “conhecimento das verdades que são importantes” (AT IX-B 3). E os homens “têm maior ou menor sabedoria na medida em que possuem mais ou menos conhecimento” dessas verdades importantes (AT IX-B 3).

A sabedoria cartesiana é conhecimento das coisas importantes. E para lograr esse conhecimento, devemos fazer bom uso de nossas faculdades. Por isso, é claro entender que a atividade virtuosa que constitui a Filosofia realmente é o único que nos pode conduzir à sabedoria²⁹⁰. A Filosofia tem como objetivo estabelecer “os princípios de todas as verdades que a mente humana pode saber” (AT IX-B 21) e dessa forma nos permite dirigir nossas faculdades naturais para encontrar as verdades mais importantes. Quando filosofamos, estamos comprometidos a dirigir nossa vontade e nosso intelecto com o cuidado necessário, usando “certas regras muito úteis” para encontrar todas as verdades (*Reg. X*; AT X 403) e, dessa maneira, formamos o hábito de evitar o erro. Assim, a Filosofia nos guia para alcançar os conhecimentos mais importantes. A Filosofia cartesiana consiste no “conhecimento dessas verdades que podem ser percebidas pela luz natural e que podem prover benefícios práticos à humanidade” (*A Voetius*, maio de 1643; AT VIII-B 26), ou, em outras palavras, consiste no conhecimento das verdades mais

²⁹⁰ Sêneca também indica que a Filosofia conduz à sabedoria: “a sabedoria é o bem consumado da mente humana, a Filosofia é amor e anelo da sabedoria: esta última tende ao objetivo ao qual a primeira já alcançou” (*Ep.* 89.4).

importantes que podemos perceber com nossas faculdades. Por isso, Descartes pode afirmar com grande convicção que se considera satisfeito e que não precisa de uma ciência mais perfeita (AT X 501). E assim, filosofando logramos encontrar o conhecimento que nos permite estimar-nos corretamente, o que constitui uma “das principais partes da sabedoria” (*PA*, a. 152). As verdades mais úteis para nós, expostas na seção anterior, as verdades que nos ensinam a estimar-nos corretamente, são um claro exemplo do que devemos conhecer para sermos sábios. E unicamente a Filosofia, a meditação cuidadosa que potencializa nossas capacidades, nos oferece esse conhecimento das verdades mais importantes. A Filosofia é o estudo da sabedoria e constitui o caminho que nos leva a ela. A atividade virtuosa que praticamos quando filosofamos nos conduz à sabedoria.

E como já foi exposto anteriormente, essas verdades nos permitem agir e viver da melhor forma. Por isso, Descartes diz que as virtudes “tão puras e tão perfeitas que só provem do conhecimento do bem são todas da mesma natureza e podem ser incluídas sob o nome de sabedoria” (AT IX-B 22). O sábio age seguindo os juízos certos que possui sobre o bem. O agente que “tem uma vontade firme e constante de usar sempre sua razão da melhor forma em seu poder e de fazer em todas suas ações aquilo que julga ser o melhor” consegue ser “verdadeiramente sábio tanto quanto sua natureza permite” (AT IX-B 22). E como a virtude consiste na “firme e constante resolução de executar tudo o que a razão aconselha” (AT IV 265), fica patente que o sábio cartesiano também é virtuoso e necessariamente feliz.

Descartes acredita que duas coisas são requeridas para adquirir a sabedoria descrita: que o “intelecto conheça tudo o que é bom e que a vontade esteja sempre disposta a segui-lo” (AT IX-B 22). Mas como existem muitas diferenças entre os intelectos dos indivíduos (AT VI 2), alguns deles exibirão mais facilidade para encontrar mais verdades importantes, se aproximarem mais à sabedoria e terão menos risco de errar em suas ações. Contudo, Descartes não duvida que todos “podem ser tão perfeitamente sábios como sua natureza permite, e tornar-se muito agradáveis a Deus por sua virtude” mostrando sempre uma firme resolução de fazer todas as coisas boas que conheçam e de “não omitir nada para aprender o que ignoram” (AT IX-B 22). Mais uma vez, aparece claramente a importância que Descartes dá à resolução de usar bem nosso intelecto e nossa vontade. A sabedoria cartesiana depende do bom uso de nossas faculdades naturais que nos permitem conhecer a verdade e agir bem. Podemos ver aqui claramente que a sabedoria cartesiana une “a ciência com a virtude”, reúne “as funções da vontade com as do intelecto” (AT X 191). E

para lográ-lo devemos entender “o desejo que temos de saber”, as verdades das ciências, “as disposições do espírito para aprender” e “a ordem que devemos respeitar” para adquirir as verdades mais importantes (AT X 191)²⁹¹. E a Filosofia nos fornece esses conhecimentos, ela é o caminho que devemos seguir para sermos sábios. E os indivíduos que mostram “uma vontade constante de fazer bem e um cuidado muito particular para se instruir” e, além disso, “têm também um excelente intelecto, sem dúvida chegam a um grau mais alto de sabedoria que os outros” (AT IX-B 22). Dessa forma podemos entender que algumas pessoas tenham mais sabedoria que outras, dessa forma podemos entender as diferenças entre os indivíduos. Um intelecto excelente, o cuidado que temos de instruir-nos e o estudo que fazemos das melhores coisas nas ciências, nos permitem alcançar o maior grau de sabedoria²⁹² (AT IX-B 22). Mas todos possuímos um intelecto que pode conhecer verdades e todos podemos resolver-nos a instruir-nos cuidadosamente para ampliar mais nosso conhecimento. Por isso, todos podemos ser sábios tanto quanto nossa natureza permita. A sabedoria cartesiana, como a virtude, depende completamente de nós (AT IV 264). A virtude, o bom uso de nosso livre-arbítrio, nos leva a alcançar a sabedoria e a felicidade. Descartes não pensa a sabedoria como uma “doutrina” mas como “o exercício de uma faculdade” que exige a firme resolução do sábio para realizá-la (SOARES, 2008, p. 270).

Neste ponto, considero que é fácil entender por que Descartes afirma que a sabedoria não é unicamente “prudência nos negócios (*prudence dans les affaires*)” (AT IX-B 2). Sua ideia de sabedoria inclui a perfeição de nossa natureza que nos permite conhecer muitas verdades nas ciências e usá-las para viver melhor. Tanto mais verdades importantes conhecemos, quanto mais alta a sabedoria que desfrutamos. Por conseguinte, o último grau da sabedoria humana deve incluir todas as verdades importantes que nossa natureza pode adquirir. A Filosofia cartesiana não tem como objetivo “elevar-nos a uma via divina”, que considera “incompatível com a verdade da filosofia”, mas tem como objetivo real uma “concepção da felicidade fundada na vontade e centrada no homem, em sua natureza e seu poder próprios” (RENAULT, 2000, p. 209). E a Filosofia, que é o caminho que nos conduz à sabedoria, deve ser traçada levando em conta esses fundamentos, os quais se encontram em nossa natureza, em nossas capacidades e nossos limites, e

²⁹¹ “[Baillet sobre o *Studium Bonae Mentis*] *Ce sont des considerations sur le désir que nous avons de savoir, sur les sciences, sur les dispositions de l'esprit pour apprendre, l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu, en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement*” (AT X 191).

²⁹² Descartes considera que Elisabeth possui um grande intelecto e que sabe dirigi-lo de forma adequada para conhecer tudo o que pode (AT IX-B 22). Por isso, não duvida em considerar que ela possui uma alma “mais nobre e mais elevada” (AT IV 203). Em outras palavras, Descartes considera que Elisabeth é generosa.

considerando o objetivo de articular as verdades com a vida mais elevada que nossa natureza pode alcançar. Por isso, Descartes afirma que

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. (AT IX-B 14)²⁹³

O grau mais alto de sabedoria humana inclui todas as verdades importantes que podemos conhecer. Para conhecer todas essas verdades, precisamos exercitar bem nossa razão e levar nossa luz natural à todas as coisas que ela pode iluminar. Todos esse conhecimentos nos ajudarão a inventar muitas coisas (mecânica), a conservar nossa saúde (medicina) e a conduzir bem nossa vida (moral). A moral perfeita nos permitirá conduzir nossa vida da melhor forma possível. E viver da melhor forma é a mais alta sabedoria que podemos alcançar. Simplesmente, não existe nada nesta vida que seja mais importante que saber como viver da melhor forma que nossa natureza permite. E unicamente a Filosofia nos ensina o caminho que nos leva a sermos sábios praticando constantemente a virtude. Para sermos tão sábios quanto podemos, devemos resolver-nos a dirigir bem nosso intelecto e usar todas essas verdades que dessa forma poderemos conhecer para sempre agir da melhor forma possível. A virtude é tão necessária para “alcançar a verdade quanto para conhecer corretamente e para alcançar o bem supremo” (RENAULT, 2000, p. 210-211).

As verdades mais úteis que Descartes expõe a Elisabeth são um claro exemplo da forma como a Filosofia cartesiana está disposta em direção da sabedoria. Elas formam um conjunto de verdades gerais e muito úteis para nós o que salienta claramente sua importância. E são apresentadas seguindo a correta “ordem da instrução” (SOARES, 2008, p. 431). As duas primeiras verdades provêm da metafísica, primeira parte da “verdadeira Filosofia”, isto é, da “explicação dos principais atributos de Deus, da imaterialidade de nossas almas” (AT IX-B 14). A terceira verdade pertence à Física, segunda parte da Filosofia, a qual examina “como todo universo é composto... a natureza desta Terra e de todos os corpos que estão mais comumente ao seu redor” (AT IX-B 14)²⁹⁴.

²⁹³ “Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et la Morale ; j’entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse”

²⁹⁴ “L’explication des principaux attributs de Dieu, de l’immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous. La seconde est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses

E só depois de estabelecer essa três verdades, Descartes examinará questões humanas e mostrará como devemos relacionar-nos com os outros seres humanos, tal e como indica a verdadeira Filosofia (AT IX-B 14). Essas verdades mais úteis são expostas seguindo a ordem adequada da Filosofia por meio da qual Descartes as descobriu. E elas têm como objetivo mostrar nossas relações com Deus, as coisas do mundo e os outros homens para sabermos estimar-nos adequadamente, uma das partes principais da sabedoria, e assim facilitar a prática da virtude. Com esse conjunto de verdades importantes, Descartes expõe um claro exemplo de como a Filosofia nos conduz à sabedoria. Uma maior sabedoria deve conter um número maior das diversas verdades que “se relacionam mais particularmente” com cada uma de nossas ações (AT IV 294). A Moral perfeita, o mais alto grau da sabedoria, constitui um conhecimento de todas as verdades importantes para nós, tanto gerais quanto particulares. Mas, para chegar a esse elevado ponto, o filósofo requer muitas experiências necessárias para “apoiar e justificar (*appuyer et justifier*)” essas verdades (AT IX-B 17) pelo qual elas unicamente poderão ser deduzidas a partir dos princípios, depois de “muitos séculos (*plusieurs siècles*)” (AT IX-B 20). Contudo, a Filosofia cartesiana está em capacidade de oferecer várias verdades deduzidas “dos verdadeiros princípios²⁹⁵” que são de grande utilidade para chegar a um “elevado e seguro (*plus haut et plus assuré*)” grau de sabedoria (AT IX-B 5) e para viver bem²⁹⁶.

Por isso, Descartes não duvida nunca da enorme importância da Filosofia na vida dos homens verdadeiros. Praticando a Filosofia nos dirigimos em direção da perfeição de nossa natureza e em direção da melhor vida possível. Por isso, ela é mais necessária “para regular nossos costumes e nossa conduta nesta vida do que o uso de nossos olhos para guiar nossos passos” (AT IX-B 3). Constitui o caminho que nos indica as melhores coisas da vida. Ela nos leva ao “verdadeiro alimento” da nossa alma, e por isso todos deveríamos empregar nossos “maiores cuidados na

matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé ; puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle

²⁹⁵ “*Les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir*”

²⁹⁶ A Filosofia que Descartes pratica conduz a uma sabedoria que se diferencia muito da sabedoria “extraída dos ensinamentos de outro e apoiada sobre fundamentos que só dependem da prudência e da autoridade dos homens” (*A Chanut, 15 junho de 1646*; AT IV 442). A Filosofia cartesiana ensina por exemplo a viver sem “temer a morte” (AT IV 442) e a fazer coisas boas aos outros. Mas “aqueles que buscam formar-se a partir dos textos tradicionais” para “encher suas memórias com muitas coisas em pouco tempo” não podem emergir “mais sábios ou melhores pessoas” porque não fazem bom uso de suas faculdades para conhecer a verdade (*A Voetius, maio 1643*; VIII-B 43).

procura da sabedoria” (AT IX-B 4) se queremos desfrutar o melhor que podemos alcançar²⁹⁷. Não é uma obrigação seguir esse caminho. Pelo contrário, a prática da Filosofia é um bom uso da liberdade, é usar nossa liberdade para duvidar e para encontrar a verdade com nossas próprias faculdades. Para Descartes não há nada mais útil que decidir procurar a sabedoria, não há nada melhor que praticar a Filosofia. Não existe melhor ocupação que resolver-se a "empregar toda a vida" cultivando a razão e "progredir" quanto seja possível "no conhecimento da verdade, seguindo o método" de dirigir bem o intelecto (AT VI 27). Por isso, “o prazer que a visão de todas as coisas descobre não se compara à satisfação que proporciona o conhecimento das que se encontram pela Filosofia” (AT IX-B 3)²⁹⁸. A Filosofia cartesiana é uma prática virtuosa que nos conduz em direção da sabedoria e nos faz experimentar o maior contentamento desta vida. Resolver-nos a dedicar nossa vida ao estudo da verdade nos faz sábios e felizes.

²⁹⁷ “*Cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n’est l’usage de nos yeux... mais les hommes, dont la principale partie est l’esprit, devraient employer leurs principaux soins à la recherche de la sagesse, qui en est la vraie nourriture*”

²⁹⁸ “*Le plaisir de voir toutes les choses que notre vue découvre n’est point comparable à la satisfaction que donne la connaissance de celles qu’on trouve par la Philosophie*”

CONCLUSÃO

Para Descartes, a felicidade é objeto de um desejo natural dos seres humanos. Todos querem ser felizes. Mas, para lograr alcançar essa felicidade, é mister saber o que ela realmente é. Descartes apresenta a felicidade como o maior contentamento e uma grande satisfação interior que resultam da consciência do bom uso das faculdades naturais. Dessa forma, a teoria cartesiana se afasta de maneira importante da tradição grega. Nenhuma das escolas antigas considerou a felicidade como uma emoção particular ou uma paixão. Além disso, na teoria cartesiana, ela não ocupa o lugar de bem supremo. O bem supremo para Descartes é a virtude, a qual consiste em conduzir nossa liberdade com firmeza e resolução nos melhores caminhos que a razão assinala. A felicidade aparece quando possuímos o bem supremo, isto é, quando usamos bem nosso livre-arbítrio. Tanto a virtude quanto a felicidade estão sempre em nosso poder, sempre podemos dispor de nossa liberdade para conduzi-la bem e resolver-nos dessa forma sempre nos permitirá sentir-nos contentes e satisfeitos. Por isso, o desejo natural de ser felizes é um desejo lícito, bem dirigido, que nos conduz a procurar nosso maior bem. Assim, o grande desejo pela felicidade se torna em um "desejo ardente" pela virtude, porque sempre fazer "as coisas boas que dependem de nós" nos dará essa "satisfação que daí esperávamos" (*PA*, a. 144)²⁹⁹.

A separação entre felicidade e bem supremo presente na filosofia cartesiana oferece uma reformulação do esquema tradicionalmente usado para discutir sobre essa ideia. Nas teorias clássicas normalmente se aceitava que a felicidade ocupava o lugar do bem supremo e do fim último de nossas ações. As diferentes teorias ofereciam diferentes definições do bem supremo. Com o novo modelo que Descartes introduz é possível interpretar favoravelmente as teorias de Aristóteles, de Epicuro e dos estoicos sobre a felicidade e o bem supremo. Para Descartes, Aristóteles realmente identifica o bem supremo do gênero humano que inclui todos os bens da fortuna, os estoicos conseguem identificar que é o bem supremo do indivíduo consiste na virtude, mas não sabem defini-la adequadamente, e Epicuro salienta corretamente a importância do prazer para motivar nossas ações. Mas não deve pensar-se que Descartes trata de conciliar as ideias da tradição antiga. Realmente Descartes apresenta um novo modelo para entender o que é a felicidade

²⁹⁹ "...un désir trop ardent pour la vertu. Outre que ce que nous désirons en cette façon ne pouvant manquer de nous réussir, puisque c'est de nous seuls qu'il dépend, nous en recevons toujours toute la satisfaction que nous en avons attendue" (*AT XI* 437).

e assim saber determinar como alcançá-la. O pensamento cartesiano ainda mantém as questões tradicionais sobre a felicidade mas se afasta das explicações das teorias gregas para oferecer sua própria forma de conceber a felicidade verdadeira.

Assim, Descartes se afasta da ideia aristotélica que assegura que a felicidade precisa do auxílio da fortuna. Para o filósofo francês, a felicidade deve depender unicamente de nossas próprias faculdades naturais e se distingue claramente das emoções positivas produzidas pela posse dos bens da fortuna. A felicidade cartesiana não está fundada na posse de bens cuja aquisição não depende inteiramente de nós, ela está associada a algo muito mais importante. Não se trata de esperar ser ditoso, se trata de estar contente e satisfeito pela própria forma de agir. Descartes concorda com os estoicos na identificação da virtude como o bem supremo dos indivíduos mas não pode aceitar a definição que eles propõem. Pelo contrário, sempre considera que a concepção estoica da virtude é muito confusa. Oferece uma definição própria e clara da virtude, fundada no conhecimento da verdadeira natureza humana, afastando-se dessa forma do censurável orgulho estoico. Descartes resgata a capacidade de Epicuro de entender que o prazer pode ser considerado como o fim de nossas ações e que está relacionado com a felicidade. Nossa natureza “nos leva ordinariamente a seguir o prazer” (AT IV 273) e nos imprime um desejo pela felicidade, o máximo prazer que podemos gozar nesta vida. Mas Descartes rejeita a ideia de colocar o prazer no lugar do supremo bem, e, dessa forma, se afasta do pensamento de Epicuro. A posse do bem supremo gera esse prazer denominado felicidade. Portanto, não se trata de uma conciliação. Realmente, a reforma do modelo eudemonista clássico, que Descartes empreende, lhe permite afastar-se das teorias tradicionais e definir claramente sua nova ideia de felicidade. Existe uma continuidade entre o pensamento cartesiano e a tradição grega que não implica uma repetição das opiniões antigas. Pelo contrário, as diferenças que Descartes estabelece com as teorias gregas ajudam a definir com grande clareza suas próprias definições de virtude e de felicidade.

A felicidade cartesiana está relacionada com a natureza do homem cartesiano, união entre alma e corpo. A felicidade é o contentamento e a satisfação que obtemos como recompensa quando usamos nossas faculdades naturais da melhor forma. Em outras palavras, a felicidade é o prazer que experimentamos quando aperfeiçoamos nossa natureza. E logramos aperfeiçoar nossa natureza quando resolvemos usar nossa razão para distinguir o verdadeiro do falso, para distinguir o bem do mal e para estabelecer o justo valor das coisas e quando dirigimos nossas ações com firmeza

seguindo o que a razão indica como o melhor. Segundo Descartes, aperfeiçoar nossa natureza não é outra coisa que resolver-nos a praticar a virtude. A virtude consiste em usar bem nosso livre-arbítrio seguindo sempre o que a razão assinala. E essa virtude é necessária tanto para descobrir todas as verdades que nossa mente pode conhecer quanto para sempre agir da melhor forma. O bom uso de nosso livre-arbítrio, a maior perfeição presente em nossa natureza e que sempre está a nossa inteira disposição, determina o mais alto grau que os seres humanos podem alcançar. Nisso consiste o maior bem que existe nesta vida, o mais importante, o único que merece louvor, e o exercício desse supremo bem é recompensado com a experiência da felicidade natural. Lembrando que o prazer que produz a posse de um bem é proporcional ao justo valor desse bem, fica claro que o maior contentamento da vida só pode corresponder ao maior bem da vida. Descartes afirma assim que existe uma união natural entre a virtude e a felicidade.

A virtude cartesiana, naturalmente produtora da felicidade, consiste em uma exaltação da natureza humana sem chegar a uma deificação orgulhosa e censurável do ser humano. Pelo contrário, unicamente abandonando o orgulho podemos estimar-nos corretamente e identificar todas nossas potências e todos nossos limites. Por isso, saber estimar-se adequadamente é uma dos conhecimentos mais importantes que podemos ter e por isso consiste em uma das principais partes da sabedoria. Quando nos estimamos corretamente, sabemos que agir virtuosamente, tanto na descoberta da verdade quanto na vida quotidiana, é a melhor forma de agir possível para nossa natureza; ela determina a forma mais humana de agir. Essa forma virtuosa de agir se diferencia grandemente da forma animal exterior de agir, fundada apenas nos movimentos corporais mecânicos, que provoca que as bestas se precipitem em males grandes para evitar outros menores (*PA*, a. 138)³⁰⁰. O ser humano possui liberdade e intelecto que lhe permitem conduzir sua vida observando o justo valor das coisas. Não se decidir a usar as próprias faculdades que a natureza colocou à disposição do homem é a principal característica das almas fracas, as que não usam sua própria força e que não conseguem agir da forma mais humana possível. Descartes qualifica essa felicidade de natural: nossa natureza, com o desejo que temos pela natureza que se torna em desejo

³⁰⁰ Descartes diz que se pode notar que nos animais, "embora não possuam a menor razão, nem talvez nenhum pensamento, todos os movimentos dos espíritos e da glândula que provocam em nós as paixões não deixam de existir neles também e servem-lhes para manter e fortalecer, não como em nós as paixões, mas os movimentos dos nervos e dos músculos que costumam acompanhá-las" (*PA*, a. 50). Esses reflexos motivam a ação dos animais "sem razão" (*AT* VI 46). Na quinta parte do *DM*, Descartes explica mais a diferença entre homens e animais (*AT* VI 57-59).

pela virtude, nos motiva a agir da forma mais elevada possível, da forma mais propriamente humana.

A felicidade é o prêmio que obtemos quando agimos da melhor forma possível, da forma mais humana. E ela não pode deixar de revestir tudo o que nos faz seres humanos. Agir virtuosamente é uma maravilha que agita o corpo, desperta nossa admiração e provoca a paixão da generosidade. Essa paixão apenas é suscitada pelo conhecimento verdadeiro de nosso justo valor. A generosidade é uma paixão que observa o bom uso de nosso livre-arbítrio como uma maravilha e que nos motiva fortemente a continuar agindo virtuosamente. Além disso, ela constitui a chave da integração da atividade de nossa alma com sua passividade. Ela ensina a harmonizar nossos conhecimentos, produzidos pelo bom uso de nossa liberdade, com nossos mecanismos corporais naturais. Assim, nosso corpo também contribui a motivar-nos a agir da melhor forma que nossa natureza permite, nos motiva a constantemente agir de forma louvável para experimentarmos dessa forma o contentamento mais doce que podemos gozar nesta vida.

Descartes indica que existe outro desejo natural: o desejo pelo conhecimento³⁰¹. Esse “extremo desejo de aprender (*extrême désir d’apprendre*)” (*A Chanut, 1 de novembro de 1646; AT IV 534*) pode ser satisfeito fazendo bom uso das faculdades humanas. Esse desejo pelo conhecimento gera uma curiosidade que pode ser satisfeita pelas verdades que uma alma disciplinada pode encontrar (*AT X 500*). Nossa natureza nos dá instrumentos que podem ser usadas para descobrir muitas verdades para nos ajudar a viver melhor. Só devemos resolver-nos a fazer bom uso desses instrumentos para conhecer tudo o que nossa mente pode conhecer. Para alcançarmos todas as verdades que nossa alma pode conhecer, devemos fazer uso de nossa liberdade de duvidar e, portanto, de pensarmos por nós mesmos. Em outras palavras, para satisfazermos nosso desejo de conhecer, devemos filosofar. Tanto a “paixão por aprender (*passion pour apprendre*)” (*AT X 501*) quanto o desejo pela felicidade podem ser satisfeitos fazendo bom uso de nossas faculdades naturais. Nossa natureza imprime em nós desejos lícitos cuja satisfação está sempre em nosso poder. Esses desejos naturais nos induzem a agir da forma mais humana possível e sua satisfação nos produz felicidade.

³⁰¹ Cícero também pensava que a busca da verdade era algo próprio do ser humano e que exibimos um "desejo por conhecer os segredos ou as maravilhas da criação", porque consideramos que esses conhecimentos são "indispensáveis para a vida feliz" (*De officiis*, I. 4)

O cultivo permanente da Filosofia nos permite conhecer as verdades mais importantes que nossa natureza pode alcançar. A Filosofia nos conduz à sabedoria. Essas verdades mais importantes nos permitem principalmente entender nossa relação com as coisas exteriores. A sabedoria contém o conhecimento necessário para compreender bem nossa relação com Deus e com sua criação. Dessa forma, poderemos saber estimar adequadamente todas as coisas que Deus criou, nosso lugar no universo, os outros indivíduos, os eventos que acontecem e estabelecer corretamente nosso próprio valor. Assim, também podemos perceber mais claramente o infinito poder de Deus e sua infinita bondade para amá-lo justamente. Para saber como podemos viver da melhor forma possível, é mister conhecer nossa natureza, "o Mundo no qual vivemos e quem é o Criador desse Mundo, ou o Dono da casa que habitamos" (*A Chanut, 15 de junho de 1646*; AT IV 441)³⁰². Unicamente assim poderemos amar a vida e "não temer a morte" (AT IV 442). O conhecimento do mundo que a Filosofia fornece, permite observar a infinidade do poder divino, pelo qual Deus criou "tantas coisas, das quais somos apenas a menor parte, a extensão de sua providência, que faz que ele queira com um único pensamento tudo o que foi, tudo o que é e tudo o que será e o que poderá ser", a "infalibilidade de seus decretos" que não podem "de nenhuma forma ser mudados" e também "de um lado, nossa pequenez" e de outro, "a grandeza de todas as coisas criadas" (*A Chanut, 1 de fevereiro de 1646*; AT IV 608-609)³⁰³. Deus coloca em nós as faculdades que permitem conhecer todas essas coisas, e essa meditação "enche o homem de uma alegria tão extrema" que não sente nenhum desejo orgulhoso de ocupar o lugar de Deus senão que, estimando-se corretamente, agradece a Deus a oportunidade de alcançar essas verdades, pelas faculdades naturais, reconhecendo claramente sua bondade para "unir-se a ele voluntariamente" e amá-lo tão perfeitamente que evita desejar nenhuma coisa do mundo diferente a querer que a vontade divina seja realizada (AT IV 609). Assim o sábio cartesiano, o indivíduo virtuoso que conhece as verdades mais importante, consegue "não temer a morte, nem as dores, nem as desgraças" porque sabe que tudo o que acontece foi decretado por Deus (AT IV 609)³⁰⁴. Essa meditação sobre a Deus e sobre

³⁰² "...le moyen le plus assuré pour savoir comment nous devons vivre, est de connaître auparavant, quels nous sommes, quel est le monde dans lequel nous vivons, et qui est le Créateur de ce monde, ou le Maître de la maison que nous habitons"

³⁰³ "Mais si, avec cela, nous prenons garde de à l'infinité de sa puissance, par laquelle il a créé tant de choses, dont nous ne sommes que la moindre partie; à l'étendue de sa providence, qui fait qu'il voit d'une seule pensée toute ce qui a été, qui est, qui sera, et que saurait être; à l'infailibilité de ses décrets... et enfin, d'un côté, à notre petitesse, et de l'autre, à la grandeur de toutes les choses créées..."

³⁰⁴ "Remplit un homme qui les entend bien d'une joie si extrême... et se joignant entièrement à lui de volonté, il l'aime si parfaitement, qu'il ne désire plus rien au monde, sino que la volonté de Dieu soit faite. C'est qui cause qu'il ne

sua criação equivale a uma certa "contemplação da majestade divina" que, embora menos perfeita que a contemplação que podemos experimentar na outra vida, produz, entretanto, o "maior prazer de que somos capazes nesta vida" (AT VII 52). Contemplar e conhecer a bondade divina nos faz amá-lo e esse amor nos faz "perfeitamente felizes (*parfaitement heureux*)" (AT IV 609)³⁰⁵.

A felicidade cartesiana está fundada fortemente no conhecimento de nossa verdadeira natureza. É mister conhecer nossa natureza para estimarmos adequadamente, reconhecendo nossos limites para evitarmos perder nossos esforços em coisas que estão além de nosso poder e identificando nossas potências para aperfeiçoá-las tanto quanto é possível. Quando nos estimamos corretamente, sabemos que o melhor que podemos fazer é usar bem nosso livre-arbítrio, a maior perfeição que temos. E o bom uso da liberdade não é outra coisa que a virtude. A prática permanente da virtude, tanto na conduta da vida quando na busca da verdade, produz natural e constantemente o maior contentamento que os seres humanos podem experimentar na vida. A prática da virtude nos permite agir da melhor forma possível na vida, praticar a Filosofia, encontrar as verdades que nosso intelecto pode compreender, entender nossa relação com Deus e sua criação e também nos conduz a viver da melhor forma possível e a experimentar constantemente a felicidade natural. E para lograr isso, só é necessário resolver-se a usar bem as próprias faculdade para elevarmos ao mais alto lugar que nossa natureza permite. E a recompensa dessa decisão livre é a felicidade.

craint plus ni la mort, ni les douleurs, ni les disgrâces, parce qu'il sait que rien ne lui peut arriver, que ce que Dieu aura décreté."

³⁰⁵ Renault (2000, p. 213) percebe que essa "concepção voluntarista da felicidade, que recusa concebê-la como consituída principalmente por um ato de conhecimento, mas que a faz residir em um ato de amor, está ligada à crítica do naturalismo".

BIBLIOGRAFÍA

a. Obras de Descartes

ADAM, C. & TANNERY, P. (eds.). *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996.

BRIDOUX, A. (ed.). *Oeuvres et lettres*. Paris: Gallimard, 1953.

CASTILHO, F. (trad.). *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

COTTINGHAM, J., MURDOCH, D. & STOOHOFF, R. (trad.). *The Philosophical Writings of Descartes*. Vols. I-II. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

COTTINGHAM, J., MURDOCH, D., STOOHOFF, R. & KENNY, A. (trad.). *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

DÍAZ, J. A. (trad.). *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.

FLORIÁN, V. (trad.). *Discurso del método. La búsqueda de la verdad mediante la luz natural*. Bogotá: Panamericana, 2013.

GAMA, J. (trad.). *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

GUINSBURG, J & PRADO JR., B. (trads.). *Discurso do método. Meditações, objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas*. São Paulo: Abril, 1979.

NAVARRO, J. M. (trad.). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza, 1996.

SHAPIRO, L. (ed. & trad.). *The Correspondence Between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2007.

b. Bibliografia secundària

ANNAS, J. *Ancient Philosophy. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

_____. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Trad. J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.

_____. *Nicomachean Ethics. Books II-IV*. Trad. C. C. W. Taylor. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BARBERO, O. *Le thème de l'enfance dans la philosophie de Descartes*. Paris: L'Harmattan, 2005.

BEJCZY, I. *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*. Leiden/Boston: Brill, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004210141.i-361>

BEYSSADE, J.-M. (1990). De l'émotion intérieure chez Descartes à l'affect actif spinoziste. In: E. CURLEY & P.-F. MOREAU (eds.), *Spinoza. Issues and Directions*. Leiden: Brill, 1990. p. 176-190.

_____. *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001a.

_____. *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*. Paris: Éd. du Seuil, 2001b.

BRASSFIELD, S. Never Let the Passions Be Your Guide. Descartes and the Role of Passions. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 20, n. 3, p. 459-477, 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/09608788.2012.670839>

BRENNAN, T. *The Stoic Life. Emotions, Duties, and Fate*. Oxford: Oxford University Press, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1093/0199256268.001.0001>

CASSIRER, E. *Descartes, Corneille, Christine de Suède*. Paris: Vrin, 1997.

CHARRON, P. *De la sagesse*. Leide: Jean Elsevier.

CÍCERO. *De officiis*. Trad. Walter Miller. London/New York: William Heinemann/G. P. Putnam's Sons, 1928.

COTTINGHAM, J. *Philosophy and the Good Life. Reason and the Passions in Greek, Cartesian, and Psychoanalytic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511612237>

DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers*. Trad. R. D. Hicks. Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1959.

DU VAIR, G. *Les oeuvres de Messire Guillaume Du Vair*. Paris: Sebastian Cramoisy, 1625.

EPITETO. *Manual. Fragmentos*. Trad. P. Ortiz García. Madrid: Gredos, 1995.

EUSTACHIUS A SANCTO PAULO. *Summa philosophiae quadripartita*. Genevae: Iacobi Stoer, 1647.

FAYE, E. *Philosophie ou la perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*. Paris: Vrin, 1998.

FURETIÈRE, A. *Dictionnaire universel*. La Haye/Rotterdam: Arnout & Reinier Leers, 1690.

GAUKROGER, S. *Descartes. An Intellectual Biography*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

_____. *Descartes' System of Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

GOUHIER, H. *Descartes. Essais sur le "discours de la methode", la metaphysique et la morale*. Paris: Vrin, 1973.

GRIFFIN, M. *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*. Oxford: Oxford University Press, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1093/actrade/9780199245482.book.1>

GUENANCIA, P. *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*. Paris: Gallimard, 1998.

_____. *Lire Descartes*. Saint-Amand: Gallimard, 2000.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Volume IV. Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

HIÉROCLES. Elementos de ética, extractos de Estobeo y glosas de la Suda de Hierocles el estoico. Trad. J. Aoiz, D. Deniz & B. Bruni Celli. *Helmántica*, v. 65, n. 193, 2014.

KAMBOUCHNER, D. *L'homme des passions. Vol. I Analytique*. Paris: Albin Michel, 1995a.

_____. *L'homme des passions. Vol. II Canonique*. Paris: Albin Michel, 1995b.

_____. La subjectivité morale dans *Les Passions de l'âme*. In K. S. ONG-VAN-CUNG (ed.), *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. p. 111-131.

_____. Descartes (1596-1659): bonheur et utilité. In: A. CAILLÉ, C. LAZZERI &

M. SENELLART (eds.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*. Paris: La Découverte, 2001. p. 305-310.

_____. *Descartes et la philosophie morale*. Paris: Hermann, 2008.

KRAUT, R. Aristotle's Ethics. In: E. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, verão de 2007. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/> Acesso em 10 jan. 2017.

LANSON, G. Le héros cornélien et le "généreux" selon Descartes: étude sur les rapports de la psychologie de Corneille et de la psychologie de Descartes. *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 1ère année, n. 4, p. 397-411, 1894.

LEIBNIZ, G. W. *Die philosophischen Schriften*. Vol. 4. Ed. C. I. Gerhardt. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1880.

LONG, A. A. *Stoic Studies*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1996.

_____. *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

MACKENZIE JR., L. The Semantics of Happiness in Descartes's Discourse. *Philosophy and Literature*, v. 12, n. 1, p. 88-94, 1988. DOI: <https://doi.org/10.1353/phl.1988.0028>

MARCOS, J.-P. Gouvernement de soi et contentement. *Les Études Philosophiques*, n. 1/2, 101-129, 1996.

MARSHALL, J. *Descartes's Moral Theory*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1998.

MARION, J.-L. *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013. DOI: <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2013.01>

NAAMAN-ZAUDERER, N. *Descartes' Deontological Turn. Reason, Will, and Virtue in the Later Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511778995>

NOLAN, L. (ed.). *The Cambridge Descartes Lexicon*. New York: Cambridge University Press, 2016.

LOUDIN, C. *Thresor des trois langues françoise, italienne et espagnole*. Cologni: Pierre de la Rovière, 1616.

PAPY, J. Justus Lipsius. In: E. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, outono de 2011. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/justus-lipsius/> Acesso em 19 dez. 2017.

PLATÃO. *Diálogos I*. Trad. J Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo & C. García Cual. Madrid: Gredos, 1985.

_____. *Diálogos III*. Trad. J Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo & C. García Cual. Madrid: Gredos, 1988a.

_____. *Diálogos IV*. Trad. C. Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988b.

PIEPER, J. *The Four Cardinal Virtues. Prudence, Justice, Fortitude, Temperance*. New York: Harcourt, Brace & World, 1965.

RENAULT, L. *Descartes ou la félicité volontaire. L'ideal aristotélicien de la sagesse et la réforme de l'admiration*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

RODIS-LEWIS, G. Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité. *Les Études philosophiques*, n. 1, p. 43-54, 1987.

_____. *Le développement de la pensée de Descartes*. Paris: Vrin, 1997.

_____. Descartes à la recherche de la vérité. In: A. Bitbol-Hespéries et al., *Descartes et son oeuvre aujourd'hui*. Sprimont: Mardaga, 1998a. p. 17-28.

_____. *La morale de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998b.

RORTY, A. O. From Passions to Emotions and Sentiments. *Philosophy*, v. 57, n. 220, p. 159-172, 1982. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819100050749>

RUTHERFORD, D. On the Happy Life: Descartes vis-à-vis Seneca. In: S. STRANGE & J. ZUPKO (eds.), *Stoicism : Traditions and Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 177-197. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498374.011>

_____. Reading Descartes as a Stoic: Appropriate Action, Virtue, and the Passions. *Philosophie Antique*, v. 14, p. 129-155, 2014.

SANTILLI, P. What Did Descartes Do to Virtue? *The Journal of Value Inquiry*, v. 26, p. 353-365, 1992. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00140937>

SCHNEEWIND, J. *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SÊNECA. *Epístolas morales a Lucilio*. Vol. 1 Trad. Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1986.

_____. *Epístolas morales a Lucilo*. Vol. 2. Trad. Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1989.

_____. *On Benefits*. Trad. M. Griffin & B. Inwood. Chicago: The Chicago University Press, 2011.

_____. *Tratados morales*. Trad. P. Fernández Navarrete. Barcelona: Espasa, 2012.

_____. *Hardship and Happiness*. Trad. E. Fantham, H. M. Hine, J. Ker & G. D. Williams. Chicago: The University of Chicago Press, 2014a.

_____. *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma*. Trad. J. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014b.

SHAPIRO, L. Cartesian Generosity. *Acta Philosophica Fennica*, v. 64, p. 249-275, 1999.

_____. The Structure of *The Passions of the Soul* and the Soul-Body Union. In: B. WILLISTON & A. GOMBAY (eds.), *Passion and Virtue in Descartes*. Amherst: Humanity Books, 2003. p. 31-79.

_____. Descartes on Human Nature and the Human Good. In: C. FRAENKEL, D. PERINETTI & J. E. H. SMITH (eds.), *The Rationalists. Between Tradition and Innovation*. Dordrecht: Springer, 2011. p. 13-26. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-90-481-9385-1>

SOARES, A. G. *O filósofo e o autor. Ensaio sobre a Carta-Prefácio aos Princípios da Filosofia de Descartes*. Campinas: Ed. Unicamp, 2008.

SORELL, T. Morals and Modernity in Descartes. En _____ (ed.), *The Rise of Modern Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1993. p. 273-288.

STRIKER, G. Ataraxia: Happiness as Tranquillity. *The Monist*, v. 73, n. 1, p. 97-110, 1990. DOI: <https://doi.org/10.5840/monist199073121>

SVENSSON, F. Happiness, Well-being, and Their Relation to Virtue in Descartes' Ethics. *Theoria*, v. 77, p. 238-260, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1755-2567.2011.01101.x>

_____. Non-eudaimonism, the Sufficiency of Virtue for Happiness, and Two Senses of the Highest Good in Descartes's Ethics. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 23, n. 2, p. 277-296, 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/09608788.2014.982508>

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

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología. Parte I-II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989.

VAN DE PITTE, F. Some of Descartes' Debts to Eustachius a Sancto Paulo. *Monist*, v. 71, n. 4, p. 487-497, 1988. DOI: <https://doi.org/10.5840/monist198871444>

VOELKE, A.-J. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

VUILLEMIN, J. Le bonheur selon Descartes. *Tijdschrift voor Filosofie*, v. 49, n. 2, p. 230-240, 1987.

YOUPIA, A. Descartes's Virtue Theory. *Essays in Philosophy*, v. 14, n. 2, p. 179-193, 2013. DOI: <http://dx.doi.org/10.7710/1526-0569.1471>