

O CORPO ENTRE O CADÁVER E A MECÂNICA: A PATÉTICA CARTESIANA

MAURÍCIO ROCHA *

O CORPO ENTRE O CADÁVER E A MECÂNICA

A Universidade de Leiden foi criada em 1575 com o objetivo de formar pastores da Igreja reformada. Contemporânea dos começos da República das Províncias Unidas, Leiden se transformaria, no século XVII, num paradigma de instituição acadêmica e científica, congregando sábios de várias especialidades e procedências. Originalmente confessional mas administrativamente laica, Leiden reproduzia a ambiência cosmopolita e liberal da primeira revolução capitalista holandesa. Lá foi construído um Anfiteatro de anatomia, célebre em toda a Europa, para onde afluíam estudiosos como Descartes.

O Anfiteatro de Leiden pode ser visto como um signo barroco, por reunir um dos modelos da ciência experimental nascente com uma atividade símbolo do período, a representação teatral. Ali o corpo era pacientemente desmontado como uma máquina, exibindo sua estrutura (o termo latino é *fabrica*) a olhares inquisitivos que misturavam o desejo de ver ao de saber, ambos fixados no espetáculo da dissecação. Como local de contemplação da morte, ainda assinalava uma preocupação moral com o objeto de investigação, o cadáver, o que certamente não fará parte dos hábitos Modernos. Gravuras de época justapõem alegorias e pesquisadores, esqueletos e citações de Hipócrates, Sócrates e Sêneca, dando ênfase ao conhecimento de si mesmo e à condição mortal do homem.

Mesmo ainda unindo metafísica e medicina, moral e fisiologia, o Anfiteatro pode ser visto como um limiar entre passado e futuro. Os cadáveres de Leyden eram objetos de análise

e classificação, estruturavam um discurso científico que se ordenava segundo o modelo mecânico, marcando uma ruptura nos estudos sobre o corpo. Pois a revolução Moderna não passa só pelo Infinito que abisma o pensamento. Passa também pelo teatro da morte em Leyden¹.

MECÂNICA E FISILOGIA

A ruptura moderna é proclamada pela racionalização do mundo natural, desencantamento como se diz, que coincidiria com a matematização do movimento. Nada mais sendo possível pelo jogo das forças mágicas, tudo se torna possível pelo jogo das forças físicas. Neutralizando-se o espaço e relativizando-se o movimento, estaria completada, em parte, a revolução moderna. Substancializando-se pensamento e extensão, separando-se a esfera das interações mecânicas da esfera da ação livre e consciente, eis que se cinde a problemática ético-epistêmica em definitivo, subordinando-se a primeira à segunda. Para analisar o movimento dos corpos, submetendo-os, como objetos de conhecimento a uma ordem e a uma medida, é necessário a sua redução aos elementos mais simples, ao invariante que fundamenta a concepção de essência, ou mais precisamente, o atributo principal daquilo que existe por si, a substância.

O vocábulo substância é empregado com sentidos equívocos no século XVII. Digamos que ele dá nome a pontos de condensação do real, ou mesmo que serve para definir três registros de realidade que existem, ou subsistem, por si e em si – sendo cada um desses registros nomeado como substância. E cada substância se define pelo seu atributo principal – que constitui sua essência: a extensa, que é a matéria dos corpos,

* Professor da FACULDADE DE EDUCAÇÃO DA BAIXADA FLUMINENSE FEBF-UERJ e coordenador do CÍRCULO DE LEITURA SPINOZA & A FILOSOFIA.

¹ Cf. Jean-Pierre Cavallé, *Descartes, la fable du monde*, pp. 17-30.

regida pelo movimento e repouso; a pensante, que é a essência das ideias e constitui as almas; a Infinitamente perfeita, que é *causa sui*, Deus. Tudo o que precisar de outra coisa para existir será uma modalidade disso que existe por si. Essa concepção do real implica em que conhecer é conhecer as essências correspondentes a cada uma dessas substâncias e suas operações fundamentais – a matéria geometrizada, a alma como entendimento, vontade e paixões, e o infinito como causa incriada. Aqui, a representação desempenha seu papel, como signo que não traz mais o traço da atividade criadora, mas é parte integrante do entendimento. Antes do século XVII, o problema da linguagem envolvia a possibilidade de reconhecimento dos significados dos signos que povoavam o Mundo. Com Descartes, a análise da representação permitirá estabelecer a natureza da ligação entre signo e coisa, para que se possa ordenar por meio de signos aquilo que se conhece.

Como produto elaborado pelo pensamento, e instrumento requerido para o exercício da memória, da imaginação e da reflexão, a linguagem não apenas prova a maior complexidade do pensamento humano, como também possibilita a elaboração do código, conferindo-lhe a neutralidade e transparência requeridas pelo discurso científico. Pois a linguagem, como representação, está separada dos corpos que a emitem, de suas paixões, de sua animalidade. E qual o mais perfeito sistema de representação das coisas, senão a matemática (geometria, aritmética e álgebra), que permite a divisão do contínuo das coisas, sua análise em combinações variadas (diferenciar, identificar), além de reaproximar o finito do infinito por um conhecimento intensivo (como diz Galileu). Se a física vai desempenhar um papel decisivo, é porque é a única que pode se exprimir em linguagem matemática. Daí o século XVII pensar o universo mecanicamente e expressar as leis dessa mecânica pelo código matemático.

Sendo assim, só pode haver uma alternativa, para determinar um lugar aos seres vivos e para explicar seu funcionamento: ou os seres vivos são máquinas, de que só se devem considerar as formas, dimensões e movimentos, ou escapam às leis mecânicas. Ora, qual o motivo para reservar um lugar especial aos corpos vivos,

subtraindo-os à mecânica? Só o que depende das leis do movimento é acessível à análise quando se trata de um corpo. Por isso, os pensadores não empregam metáforas, comparações ou analogias, mas identificam, em todos os corpos, as mesmas leis. Um exemplo é o caso de Harvey². Costuma-se dizer que ele teria feito uma analogia entre o coração, bombas e sistemas hidráulicos. E que por isso, teria dado uma contribuição para a instalação do mecanicismo no mundo vivo. Mas essa explicação inverte os fatores. Para Harvey, é porque há uma identidade de funcionamento entre o coração e um sistema hidráulico que o primeiro serve de objeto ao estudo. Ao analisar a circulação do sangue sob os aspectos do volume, do fluxo e da rapidez, Harvey pode tratar o coração do mesmo modo que Galileu tratava de seus corpos graves. Já para Descartes, o que vale para os movimentos de uma máquina, cujas partes foram produzidas e articuladas unicamente com o objetivo de imprimir-lhe determinado movimento, também vale para os animais. Por isso, o mecanicismo deve ser aplicado a todos os aspectos da fisiologia.

Se há uma “insuficiência” do mecanicismo, ela reside na imagem que ele dá dos seres vivos. Eles aparecem como máquinas compostas de engrenagens capazes somente de transmitir o movimento recebido, fazendo com que seja buscada fora da máquina tanto sua razão de ser quanto seu fim, pois uma máquina só se explica de fora. Ficam excluídos dessa dimensão dois domínios do mundo vivo: Deus e o homem. O mecanicismo na fisiologia é um sintoma do jogo entre transcendência e imanência característico do séc. XVII. Por um lado, purifica-se a fisiologia do animismo aristotélico. Por outro, entrega-se a criação das máquinas à transcendência divina.

DE GALENO A DESCARTES, O PROBLEMA DO CONATUS

O modelo platônico-aristotélico não se afastava de uma concepção que faz a imanência do motor, que é a alma, estar ligada à transcendência da forma, na direção da qual o

² Cf. William Harvey, *Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue dos animais*. Tradução, apresentação e notas de Regina A. Rebollo. *Cadernos de Tradução*, número 5. Departamento de Filosofia da USP, 1999.

motor transporta aquilo que move. Assim como não há movimento sem motor, não há movimento sem finalidade. Com Galeno permanece a ideia de que todo movimento é originado a partir de um centro anatômico interno. Para ele, o movimento é verdadeiramente a expressão de uma espontaneidade interna, o movimento do vivo é efeito de uma força imanente ao organismo. A partir de Galeno, a noção de *impetus*, equivalente latino do *enormon* hipocrático e da *hormé* estóica, vai ser o pano de fundo de todas as teorias do movimento muscular até Descartes³. A destruição dessa ligação, de sentido vitalista, entre movimento animal e o impulso de uma força interna, será o primeiro objetivo visado por Descartes em matéria de fisiologia.

Galeno elabora uma teoria do movimento muscular e da união corpo/alma que Descartes reencontrará, mas que tem pelo menos duas dificuldades. A primeira reside em explicar como a alma inteligente pode mover o corpo, segundo o conhecimento que ela tem de seus órgãos e funções, o que significa supor na alma um conhecimento anatômico e fisiológico superior ao dos melhores anatomistas. A segunda está em saber se é preciso distinguir a alma formadora e organizadora do corpo – conforme uma finalidade que não admite lacunas, e a alma motriz do corpo formado. Galeno pensa que é preciso identificá-las – tanto a alma princípio organizador quanto a alma princípio do movimento voluntário.

Mas como a alma move o corpo? Diretamente ou por algum instrumento intermediário? A resposta galênica atribui à natureza e funções do pneuma tais operações, delegando aos espíritos animais a responsabilidade do mecanismo de contração e movimento. No século XVII, estabelecida a distinção ontológica entre corpo/alma, tais problemas se recolocam: se o movimento é relativo aos corpos, não podendo predicar-se à alma; se o corpo tem apetites e a alma deseja; se o movimento corporal é puramente mecânico, e o anímico, dotado de finalidade – dirigido por ou para um fim externo, como enfim podem interagir essas substâncias heterogêneas? Uma solução desse problema decorre

do paradigma mecanicista, colocando em cena o conceito de *conatus*. Concebido geometricamente, o movimento pode ser descrito tanto pela cinemática (tempo e velocidade) como pela dinâmica (força ou intensidade). O princípio de inércia ou da conservação indefinida do movimento é o fundamento do *conatus* como esforço infinitesimal realizado por um corpo para manter-se em seu estado. Aplicado ao corpo humano, esse esforço definirá o homem como um ser que opera para conservar-se na existência. Então, aquilo que os Modernos nomearão como vontade ou desejo, aparece como *conatus* tornado consciente, como evento físico-mecânico que repercute na alma, produzindo um consciência do esforço. Pensado do ponto de vista da mecânica, torna-se objeto da fisiologia, como análise dos movimentos vitais e animais do corpo. Capturado como análise da sensação, da imaginação e da vontade, possibilita uma psicologia fundada na consciência. Este último procedimento é o cartesiano, que concebendo a alma como una, indivisível e simples, vê no sentimento uma prova da composição entre ela e o corpo. Mas o sentimento, ou a paixão, ainda que permaneça obscuro em si mesmo, pode tornar-se representável por ideias claras e distintas, possibilitando uma ciência do pathos rigorosa e demonstrativa, com fins práticos e não só especulativos.

PATÉTICA CARTESIANA

Para Descartes, é um princípio externo, cinético, que define o movimento próprio de cada corpo. Um corpo se identifica como um conjunto de partes que se transportam conjuntamente. A coesão dessas partes se explica por seu repouso relativamente aos outros, enquanto um mesmo movimento os carrega juntos. Descartes limita o mecanismo aos corpos inanimados, sendo que o corpo humano, unido substancialmente à alma, faz do indivíduo humano um ser à parte, cuja identidade não se explica apenas pelo mecanismo, mas requer a intervenção do espírito. Este investe um corpo material de sua forma, ao introduzir nele uma unidade espiritual. Enquanto a alma informa esse corpo, ele guarda sua identidade, desde que as mudanças de sua massa não acarretam a ruptura de sua união com a alma.

³ Seguimos aqui a exposição de M. Chauí em “Laços do desejo”, 1987.

No *Tratado das Paixões*, Descartes usa a distinção como introdução para o tema da união substancial alma-corpo, já que as paixões são fenômenos que ocorrem nesse plano e por isso o conhecimento que se pode obter delas não ultrapassa as ideias confusas. Não havendo paixão sem ação, para Descartes ação e paixão “constituem uma mesma coisa que tem dois nomes, em razão dos sujeitos diversos a que temos de ligá-los”. No caso das paixões da alma esta é o paciente e o corpo, o agente. As noções fundamentais são as de atividade e passividade relativas; toda ação a respeito de algum sujeito sendo paixão a respeito de outro. Nelas mesmas, ação e paixão são uma só e mesma coisa, uma relação única na qual um dos termos padece enquanto o outro age, como na concepção cartesiana da física do choque. Uma tal relação pode se estabelecer entre a alma e o corpo, de modo que um é ativo quando o outro é passivo e vice-versa. Na imaginação, a alma causa imagens que se formam em nosso pensamento, ainda que essas imagens tenham uma base corporal, ao menos quando o objeto que elas representam é figurável e possui qualidades materiais, diferentemente dos objetos puramente inteligíveis e não figuráveis como as idealidades matemáticas. A imaginação é portanto uma operação do espírito onde a alma é ativa; o imaginado procede de nossa vontade criadora, estando inteiramente na dependência de nossa consciência. Quanto ao conjunto das imagens corporais que surgem no sonho ou na febre, na embriaguez ou loucura, ele não é fruto da imaginação⁴.

Descartes distingue formalmente o mundo criado por nosso corpo e que se acaba em nosso cérebro, do mundo criado pelo pensamento, negando portanto a ideia de um pensamento onírico ou delirante, que teria uma lógica própria, diferente da do intelecto. Portanto, para Descartes, não há imaginário, havendo apenas o mundo imaginado, inteiramente dominado pela consciência, cuja lógica é a do intelecto: obras de arte, ficção poética, hipóteses teóricas

relevam desse tipo de imaginação. Quanto às imagens corporais que suscitam a agitação dos espíritos animais ou a excitação dos sentidos interno ou externo, elas não constituem um conjunto ordenado, mas um caos, sendo explicadas apenas pelos mecanismos dos processos neuro-cerebrais.

Tudo o que existe em nosso corpo e que vemos existir também nos corpos inanimados deve ser considerado como pertencendo só ao nosso corpo, como por exemplo os movimentos e o calor, que os corpos inanimados também possuem. Por outro lado “o que existe em nós e que não concebemos de modo algum poder pertencer a um corpo deve ser atribuído à nossa alma”. Sendo assim, nossos pensamentos só podem pertencer a nossa alma, enquanto que ao corpo pertence o que é relativo à extensão e ao movimento. Esses passos servem para demonstrar que o corpo humano é composto e funciona como uma máquina⁵. Existem funções puramente corporais: respiração, circulação, digestão, motricidade, sensibilidade etc. Aí o corpo aparece como uma máquina que pode funcionar sem a alma, como puro autômato material, sem a presença de um princípio espiritual para realizar as funções orgânicas⁶.

As funções da alma são os pensamentos, os quais são considerados como ativos ou passivos: as ações são as vontades; as paixões são as percepções ou conhecimentos. Para Descartes, a inteligência é passiva. E é o julgamento ou a adesão ao enunciado, asserção ou certeza, que é seu elemento ativo. Mas existe uma terceira série de funções nas quais se manifesta a interação alma/corpo, em sentidos opostos: as paixões da alma que são ações do corpo e as ações da alma que se terminam no corpo, isto é, a motricidade voluntária. Onde a hipótese da junção, da articulação da alma e do corpo de tal modo que haja comunicação dos movimentos entre eles etc. O lugar material desta comunicação de informações nos dois sentidos é a glândula que se encontra no meio do cérebro.

⁴ Cf. *Entretiens avec Burman*; Sixième Méditation, XI, 62; *Carta à Elizabeth*, 6/10/1645; *Dioptrique*, Discours quatrième: “il faut [...] prendre garde à ne pas supposer que, pour sentir, l’âme ait besoin de contempler quelques images [...]”.

⁵ *Tratado das Paixões*, I, Artigos 1-17 [AT, XI, pp. 327-342]. Acompanhamos a leitura penetrante de Lívio Teixeira em sua obra *Ensaio sobre a moral de Descartes*, Brasiliense, 1990.

⁶ *Tratado das Paixões*, I, Art. 16.

A dupla hipótese de um dualismo substancial e de uma união da alma e do corpo conduz Descartes a distinguir quatro categorias de processos: primeiro, os que se produzem na alma apenas: as percepções, ou paixões no sentido amplo, que têm a alma por causa (percepções de nossas vontades e imaginações que dependem, consciência de nossos atos voluntários, ou de representações sem conteúdo corporal ou material, como as idealidades matemáticas); as vontades, que tem a alma por causa e se terminam nela. Em seguida, as ações do corpo que só concernem ao corpo (funções corporais conscientes, motricidade reflexa e maquinal). Depois, as ações da alma que se terminam no corpo, como quando a alma é ativa e o corpo passivo, com a alma comunicando ao corpo uma impulsão (motricidade voluntária). Finalmente, as paixões da alma que são ações do corpo, quando o corpo comunica à alma um movimento. Nesta categoria, Descartes estabelece um primeira distinção, entre as percepções que dependem dos nervos (que recebem uma informação dos órgãos sensoriais) e as que não dependem: são as imagens involuntárias que surgem nos sonhos etc., que têm origem corporal, mas que não são produzidas por uma excitação sensorial atual. A excitação sendo de origem interna e tendo o movimento dos espíritos animais como razão. Entre as percepções que passam por meio dos nervos, uma outra distinção é estabelecida, quando relacionamos as percepções à objetos exteriores, ao nosso corpo (fome, dor, calor e frio), ou à alma. São estas últimas, isto é, todos os afetos (alegria, sofrimento, cólera) que constituem para Descartes as paixões no sentido estrito.

Descartes faz uma distinção fundamental: há pensamentos que são ações da alma e outros que são paixões. Ações são todas as nossas vontades, originárias e dependentes só dela. Paixões são todos os conhecimentos e percepções que se acham em nós – pois são recebidos das coisas e as representam. As ações da alma são originadas na alma, podendo terminar na própria alma, ou podendo terminar no corpo, como os atos voluntários (andar etc.). As percepções são paixões da alma, e Descartes divide-as entre as percepções que têm a alma como causa, como

são as percepções de nossas vontades (pois é preciso distinguir entre o querer, que é ação e o perceber querer, que já é uma paixão). Nelas se incluem a imaginação voluntária ou criadora, além da percepção do esforço da alma quando se aplica a “considerar algo que é somente inteligível”. E há percepções que têm o corpo como causa, divididas em: imaginações produzidas pelo curso fortuito dos espíritos (sonhos); percepções que têm o corpo como causa e que dependem dos nervos, subdivididas em: sensações de objetos exteriores (cor, som etc.); sensações que temos como existindo em nosso próprio corpo (fome, sede, calor, dor etc.); percepções da alma das que não se conhece causa próxima, que relacionamos só com a alma (alegria, cólera etc.). Estas percepções de estados de nossa alma são as paixões propriamente ditas e constituem o objeto de estudo do *Tratado das Paixões*.

Após fazer a classificação dos pensamentos, que estabelece o lugar das paixões propriamente ditas, Descartes passa à definição delas: “depois de haver considerado no que as paixões da alma diferem de todos os seus outros pensamentos, parece-me que podemos em geral defini-las por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos”. Descartes situa as paixões no plano da união alma-corpo quanto a substância de que dependem – e no plano das ideias confusas, quanto à possibilidade de conhecimento. As paixões são nomeadas como percepções, termo aplicado aos pensamentos que não são ações da alma. Mas se a experiência das paixões basta para compreendermos que a natureza do homem é composta ou mista, não basta para conhecer clara e distintamente cada um desses estados confusos que afetam cada uma das partes dessa mistura. O que não quer dizer que o conhecimento perfeito das paixões seja reservado ao homem “sábio”, isento da agitação que elas provocam. O que existe é um conhecimento melhor ou pior das paixões, pois elas “pertencem ao rol das percepções que a estreita aliança entre a alma e o corpo torna obscuras e confusas”, já que não é possível conhecê-las claramente.

Nomeadas como sentimentos, “porque são recebidas na alma do mesmo modo que os

objetos dos sentidos exteriores, e não são de outra maneira conhecidas por ela”, colocam um problema. Sabemos que há uma diferença entre as duas espécies de conhecimento que se pode obter do mundo exterior: um conhecimento confuso, originado dos sentidos e outro claro e distinto, originado do trabalho da inteligência sobre as ideias referentes à extensão e ao movimento etc. Mas tal diferença não se aplica ao objeto de estudo do Tratado – e as paixões, que por definição referem-se ao plano da união alma-corpo e dele não saem. Daí o objeto das sensações pode ser conhecido clara e distintamente, mas o fenômeno misto da paixão não. Por isso o conhecimento claro e distinto obtido será referido a uma vivência intrinsecamente obscura e confusa⁷.

Nomeada como emoção (“mas podemos chamá-las melhor ainda de emoções da alma, não só porque esse nome pode ser atribuído a todas as mudanças que nela sobrevêm, isto é, a todos os diversos pensamentos que lhe ocorrem, mas particularmente porque, de todas as espécies de pensamentos que ela pode ter, não há outros que a agitem e a abalem tão fortemente como essas paixões”), exprime o caráter de passividade da alma face a esses “pensamentos” que agitam e abalam etc⁸. As paixões constituem um dos aspectos do processo de intercomunicação entre corpo e alma. A alma está unida a todo o corpo, ela não está em uma parte apenas: o corpo é uma totalidade orgânica e a alma não tem relação com a extensão, nem com as propriedades da matéria, essa união é relativa ao conjunto orgânico. Pressupondo que há uma harmonia entre as partes do corpo, igualmente se pressupõe um órgão central que governa o movimento dos espíritos animais (já que a transmissão de movimento se dá por eles). Esse órgão unifica as sensações, pois se existem órgão dos sentidos que são duplos, e se as sensações chegam à consciência unidas, deve haver um órgão que une tais imagens etc. Esse órgão é a glândula pineal, única parte do cérebro que não é dupla, mas una. Segue-se daí que a alma tem a sua “sede

principal” nela: o que significa que a glândula pode transmitir à alma os movimentos nela causados pelas impressões que vêm dos sentidos, e que ela pode ser movida pela alma e esse movimento repercutir no corpo através dos espíritos lançados numa direção ou outra de acordo com o movimento da glândula. Descartes ficará devendo uma explicação dessa união e dos processos de interdependência entre corpo e alma. O argumento usado para provar que a glândula pineal é a “sede principal” da alma é a disposição anatômica das partes do cérebro e a fisiologia dos espíritos animais. Logo, não há uma explicação da união. Para Descartes ela é um fato evidente pela experiência, mas que é racionalmente inconcebível, inexplicável, a não ser pela vontade divina. Além disso, ele apenas acrescenta que existem movimentos “instituídos pela natureza” para fazer com que o indivíduo sinta esta ou aquela paixão. No que diz respeito à moral, uma vez que as paixões são fenômenos que se passam no plano da união, dada a impossibilidade de uma explicação “científica” da mesma, por meio de ideias claras e distintas, faz com que o tratamento do tema permaneça no âmbito das ideias obscuras e confusas. Mas isso não significa a eliminação do esforço da vontade que busca os melhores meios, ou juízos, possíveis e os melhores meios de agir segundo tais juízos.

A compreensão de que a natureza humana apresenta esse caráter misto, irreduzível a um conhecimento claro e distinto, não só é importante como valioso para o uso moral, mais do que qualquer fisiologia das paixões, por mais científica que fosse. Um exemplo disso é o fato de uma situação de perigo produzir efeitos distintos em diferentes indivíduos, demonstrando por um lado o aspecto aleatório e não científico das paixões e por outro, permitindo compreender por que o mesmo fato produz efeitos distintos: isso se deve à disposição do cérebro de cada um deles. No que diz respeito às paixões, a união alma-corpo subordina a alma ao corpo, fazendo com que ela sinta e queira aquilo que o corpo está preparado para realizar; daí, mesmo que não se saiba como corpo e alma se comunicam, pode-se explicar por que o mesmo fato produz efeitos diferentes. Além disso, o conhecimento da existência dessa união inexplicável permite estabelecer – com o conhecimento dos fatos –

⁷ Cf. Descartes: *Méditations*: [AT, VII, p. 80; AT, IX, p. 63; AT, VII, pp. 43, 44; AT, IX, p. 34]; *Principes*: I, art. 45, 47, 68 e 70; e a *Correspondance*: [AT, V, p. 137].

⁸ *Tratado das Paixões*, I, Artigos 18-30, [AT, XI, pp. 342-351].

uma técnica pela qual é possível o domínio ou a orientação, mesmo que indireta, das paixões da alma.

A parte final do Livro I do *Tratado das Paixões* é destinada a mostrar como isso pode ser feito. O artigo 41 põe o problema: “qual o poder da alma em relação ao corpo” – e enuncia o princípio fundamental dessa técnica: as ações da alma estão absolutamente em seu poder e só indiretamente podem ser modificadas pelo corpo; as paixões da alma dependem inteiramente do corpo e só indiretamente podem ser modificadas pela alma (a não ser as que têm a alma como origem). É nessa possibilidade de ação indireta da alma sobre as paixões que se fundamenta o tratamento moral delas. A chave dessa ação indireta está na possibilidade da alma mover a glândula pineal à vontade e por meio desse movimento orientar os espíritos animais, estabelecendo no corpo uma situação contrária à paixão que queremos dominar ou combater.

Mas como a alma pode comunicar-se com o corpo através da glândula? Um exemplo está no esforço da alma em lembrar-se de algo, que faz com que a glândula “inclinando-se sucessivamente em várias direções, impila os espíritos para os diversos lugares do cérebro, até que eles encontrem aquela em que há traços do objeto de que se quer recordar”. De modo semelhante se explica como a alma move o corpo, torna-se atenta e imagina, havendo também determinados movimentos da glândula e dos espíritos que estão naturalmente ligados a determinadas vontades, como a dilatação da pupila quando da vontade de olhar ao longe (inversamente, dilatar a pupila sem essa vontade não ocorre). Essa ligação natural se dá com todos os movimentos necessários para a conservação do corpo. Descartes dá conta também de novas ligações que podemos estabelecer “por indústria e por hábito” como por exemplo a linguagem. Essa possibilidade de ligar artificialmente certos movimentos da glândula a certas ideias ou atos de vontade constitui a base do comportamento racional – melhor comportamento possível face às paixões da alma. Mas qual o poder da alma com respeito às suas paixões? “Nossas paixões também não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade, mas

podem sê-lo indiretamente, pela representação de coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar”. As paixões são causadas, conservadas e fortificadas em nossa consciência pelo movimento dos espíritos. No caso das paixões fortes não estará em nós combatê-las, já que não podemos afastá-las de nossa consciência enquanto dura a agitação dos espíritos animais que produzem tais paixões, da mesma maneira que não podemos deixar de perceber os objetos sensíveis enquanto agem sobre nossos órgãos. Por isso, se não podemos deixar de ter nossa consciência invadida pelas representações de uma paixão que agita fortemente os espíritos animais, é possível reter os movimentos aos quais ela nos arrasta, desde que nos esforcemos.

Do artigo 47 ao 50 Descartes trata dos “combates que se costuma imaginar entre as partes inferior e superior da alma”, da “fraqueza e da força das almas”, de que “a força da alma não basta sem o conhecimento da verdade”, e de que “não existe alma tão fraca que não possa, se bem conduzida, adquirir poder absoluto sobre as suas paixões”, evidenciando que a moral da generosidade não exclui o adestramento e a disciplina quando se trata do império racional sobre as paixões e os desejos. Esses temas aparecem na medida em que constitui uma experiência comum dos homens o fato de serem divididos entre seus deveres morais e suas paixões e desejos. Tema que a filosofia antiga explicava através da ideia de uma luta entre alma sensitiva e racional. Descartes considera essa ideia um equívoco derivado da distinção inconveniente entre as funções da alma e do corpo.

Na verdade, a experiência dessa luta interna ocorre quando a glândula pineal sofre impulsos contrários da alma e do corpo, com o impulso mais forte impedindo o efeito do mais fraco. Por exemplo: os espíritos animais impelem a glândula a causar na alma um desejo, por sua vez a alma faz um esforço, pela vontade, para repelir esse desejo. A alma não podendo agir diretamente sobre a glândula para contrariar os movimentos dos espíritos, é obrigada a uma ação indireta, mediada por representações que provocam na glândula movimentos contrários aos que se desejam combater. Mas como na

sucessão dessas representações, pode ocorrer que algumas tenham força suficiente e outras não “a alma se sente impelida quase ao mesmo tempo a desejar e a não desejar uma mesma coisa”. A concepção cartesiana indica o processo pelo qual tal combate pode ter um resultado favorável, e fundamenta a distinção entre “almas fortes e fracas” que é feita no artigo 48, sendo que existem três graus de força nas almas: aquele em que a alma não se determina de modo algum a lutar contra as paixões que nela se instalam; aquele em que se consegue dominar as paixões, mesmo que baseado em juízos falsos ou preconceitos – indicando uma alma mais forte do que a que se submete ao jogo passional; e o das almas verdadeiramente fortes, que são aquelas que combatem as paixões com as armas que pertencem à parte mais alta do espírito, à vontade e à inteligência.

Para Descartes, a ligação entre imaginação e paixão é contingente, seja pelo acaso, seja pela vontade, seja pela associação de uma representação a um afeto por hábito ou pelo esforço de nossa atenção, sendo que essa ligação não comporta nenhuma necessidade. Daí resulta que a moral cartesiana determina a domínio das paixões como resultado do esforço da vontade, como constrangimento exercido sobre o corpo, como dominação das paixões pela consciência etc. Descartes dirá ainda que a alma é ativa em seus movimentos voluntários, mas a vontade nada pode diante dos afetos, diretamente, só podendo agir sobre as representações. A dominação da alma sobre as paixões será adquirida por meio de representações que a alma suscitará voluntariamente, que associadas aos afetos, suscitarão ou despertarão os afetos. Mas não podemos perder de vista que Descartes fala sempre de uma ação indireta sobre as paixões. Sendo assim, as ideias em si mesmas, por mais verdadeiras que sejam, nada podem contra as paixões. No *Tratado das Paixões*, Descartes nos fornece uma patética⁹, não uma ética.



⁹ A expressão é de Jean-Maurice Monnoyer, em sua introdução ao *Tratado das Paixões*, Gallimard, 1988.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. **Descartes, la fable du monde**. Paris: Vrin, 1991.

CHAUÍ, Marilena. “Laços do desejo” in: NOVAES, Adauto (org.). **O desejo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

DESCARTES, René. **Oeuvres** [ed. Charles Adam & Paul Tannery]. Paris: Vrin, 1996.

HARVEY, William. **Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue dos animais**. Tradução, apresentação e notas de Regina A. Rebollo. **Cadernos de Tradução**, número 5. Departamento de Filosofia da USP, 1999.

MONNOYER, Jean-Maurice. **La pathétique cartésienne**. Paris: Gallimard, 1988 [Descartes, *Les passions de l'âme*].

TEIXEIRA, Livio. **Ensaio sobre a moral de Descartes**. São Paulo: Brasiliense, 1990 [1ª edição: 1955].

