

DESCARTES: O PROBLEMA DA VONTADE

Germano RIGACCI JUNIOR
Instituto de Filosofia - PUC-Campinas

RESUMO

O Artigo pretende explorar as relações entre a vontade e o entendimento. Recorre para isso a alguns obras de Descartes: *Discurso do Método*, *Meditações Metafísicas* e *As paixões da alma*.

RÉSUMÉ

L'article a pour bout étudier les relations entre la volonté et l'entendement, prennat pour point de départ quelques oeuvres de Descartes: *Discours de la méthode*, *Méditations métaphysiques* et *Traité des passions de l'âme*.

INTRODUÇÃO

No presente texto pretendemos expor algumas considerações a respeito da noção de vontade em Descartes. Apoiamos nosso estudo em algumas obras do autor. São elas: *Discurso do Método*, *Meditações metafísicas* e *As paixões da alma*. Isso nos pertirá, inicialmente, explicitar o processo de fundamentação do “cogito”,

recorrendo aos dois primeiros textos. A partir disso, nos voltaremos para a fundamentação metafísica do cogito, abordando as provas da existência de Deus, o conceito de substância e a relação entre substância pensante e substância extensa. Por último, procuraremos delinear o conceito de vontade, a partir das suas relações com o entendimento e com as paixões; nesse momento recorreremos aos três textos. Ressaltamos que o escopo orientador de nossa reflexão consiste em buscar alguns elementos para esboçarmos uma resposta à seguinte questão: como se estabelece a relação entre vontade e entendimento segundo Descartes?

I - COGITO

Procuraremos estudar, nesta parte, o percurso sugerido por Descartes para alcançar o cogito e, com isso, a fundamentação do conhecimento. Apoiaremos nosso estudo nos textos: “Discurso do método e “Meditações”.

No “Discurso do método” é estipulado desde o início que para alcançarmos o cogito, é preciso começar pela dúvida. Entretanto, o exercício da dúvida supõe a apropriação do método. O que exige o estabelecimento do seu conteúdo, segundo os requisitos da ordem e da medida, pertinentes a matemática. Por isso, supomos que a dúvida que, então, se efetiva tem um caráter metodológico, visa permitir ao homem evitar as fontes do erro: a precipitação e a preservação. Não se trata, portanto, de uma dúvida metafísica, cuja pretensão seja colocar em questão a existência do mundo exterior.

O método requerido para o exercício da dúvida compõe-se de quatro regras. Cabe lembrar que essas regras uma vez definidas, devem levar o pensador a tomar a firme e constante resolução de não deixá-las uma só vez. Passemos, então, a apresentá-las.

A primeira é: “não acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar

cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida”¹. E. Gilson afirma que: a evidência define-se por ser um conhecimento imediato, recebendo o nome de intuição. Suas características são: ser um ato de pensamento puro, ser infalível e se aplicar a tudo o que pode ser objeto de um ato simples do pensamento². A evidência é também um critério da verdade, mantendo com as demais regras uma relação de simultaneidade. O conhecimento evidente é verdadeiro porque é claro e distinto e seu conteúdo é uma intuição racional, clara e distinta.

A segunda regra consiste em: “dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las”³. A aplicação de tal regra está em estreita relação com a terceira, pois a partir da divisão das dificuldades, chega-se ao mais simples e, assim, poder partir dele⁴.

A terceira regra trata de: “conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem natural uns aos outros”⁵. A organização do pensamento deve partir do simples para o complexo. Essa ordem: “apreende o objeto nas suas relações de independência a dependência, da causa ao efeito, do universal ao particular, do simples ao composto, do uno ao múltiplo, do igual ao desigual, do reto ao oblíquo, do antecedente ao conseqüente, etc...”⁶. Destacamos que a ordem, neste caso, é uma ordem da razão, não da natureza das coisas.

A quarta regra é: “fazer em toda parte enumerações tão complexas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir”⁷. A última regra procura restabelecer a continuidade do pensamento fragmentado pelos sucessivos passos da divisão e da simplificação⁸.

Uma vez estabelecida as regras do método, o texto encaminha-se para a exposição do processo da dúvida, mas o duvidar

ocorre em acordo com o método, porque somente obtemos um conhecimento evidente através da dúvida, exigência do próprio exame metódico. Assim, tudo o que apresentar a menor dúvida deverá ser rejeitado como absolutamente falso. É o caso dos sentidos que algumas vezes nos enganam. De modo que começamos a duvidar do conhecimento sensível, cujos fundamentos são oferecidos pelas crenças resultantes da sensação e da percepção.

As certezas matemáticas não escaparam da dúvida. Segundo Descartes: “há homens que se equivocam ao raciocinar, mesmo no tocante às mais simples matérias de Geometria, e cometem aí paralogismos, rejeitei como falsos, julgando que estava sujeito a falhar como qualquer outro, todas as razões que eu tomara até então por demonstrações”⁹.

Os matemáticos não cometem os mesmos erros do tipo daqueles que se apoiam no conhecimento sensível. Os erros matemáticos são paralogismos, isso significa que as razões adotadas para as suas demonstrações podem ser tomadas como falsas.

Descartes considera aquilo que havia entrado no seu espírito, não é mais verdadeiro do que as ilusões dos seus sonhos, porque pensamentos que se têm quando despertos, podem ocorrer quando se está dormindo¹⁰.

Depois de ter colocado os sentidos, a matemática e a confusão entre sonho e a realidade, em dúvida, Descartes adverte: “enquanto eu queria pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava”¹¹. Assim, a dúvida levou a uma verdade firme. Trata-se, contudo, de uma dúvida que possui um caráter voluntário, talvez endereçada a colocar em questão o conhecimento sensível.

Na 1ª meditação, a dúvida recebe uma demonstração racional. É uma dúvida hiperbólica, porque radicaliza-se a ponto de colocar em questão o próprio pensamento, que havia se formado segundo o critério da clareza e distinção. O que é visado aqui, é o fundamento das ciências, a partir do qual procurou-se estabelecer algo de firme e constante. A dúvida radical considera como falso e duvidoso tudo aquilo que alguma vez tenha provocado engano. Ela lança-se também sobre o conhecimento sensível, sobrepondo a sua base: os sentidos. Descartes observa: “tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-os dos sentidos ou pelos sentidos, ora experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez”¹². Essa recusa de tudo que provém dos sentidos destitui o conhecimento sensível de qualquer certeza. Não podendo confiar-se em qualquer representação ligada aos sentidos.

Retoma-se, neste texto, o argumento da confusão entre o sonho e a vigília, que é assim exposto: “vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo”. Mas, em nossos sonhos além das representações sensíveis que são passíveis de dúvida existem outras coisas mais simples e mais universais, que são verdadeiras e existentes. “Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza e seu número; como também o lugar em que estão, o tempo que mede sua duração e outras coisas semelhantes”. A aritmética e a geometria comportam esses elementos. Elas possuem coisas simples e gerais, sem se preocuparem a respeito da existência natural das mesmas. Elas contêm, por isso, alguma coisa de certo e indubitável, como por exemplo dois mais dois é igual a quatro. Uma verdade como essa não pode ser tida como falsa ou incerta, pois ela prescinde do conhecimento sensível. Portanto essa verdade seria indubitável.

A partir desse ponto tem início a radicalização da dúvida. Ela atinge também aquelas representações tidas como claras e distintas. Todavia o aprofundamento da dúvida exige a produção de um artifício: o argumento do Gênio Maligno ou do Deus enganador. Expõe Descartes: “Há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo? E mesmo, como julgo que algumas vezes os outros se enganam até nas coisas que eles acreditam saber com maior certeza, pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso”

Ocorre que não é possível que Deus em sua bondade me faria enganar. Supõe-se então, que “há não um verdadeiro Deus, que é soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me”.

O artifício do gênio maligno possibilita duvidar das certezas matemáticas, o que não seria possível sem ele, pois a matemática é uma atividade estrita da razão, que não se apoia nas percepções sensíveis. Com base neste artifício a dúvida alcançou também as idéias claras e distintas, atingindo o seu ponto máximo. De onde decorre a ameaça da existência daquele que pensa, bem como do seu próprio pensamento.

Apesar da ameaça de nada encontrar como ponto firme, Descartes continua o seu empreendimento. Tal como Arquimedes, procura um ponto firme, isto é, uma coisa que seja certa e indubitável”. Pergunta-se: Pode haver no mundo algo de certo e indubitável? O argumento seguinte parece oferecer uma alternativa possível. “Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum

céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto de que eu não existia ? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi; ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que , após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” .

Portanto, se o Gênio Maligno pode me enganar, então, não pode haver dúvida qualquer de que sou algo enquanto ele me engana.

Eu não sou algo qualquer. O que é esse algo ? Descartes procura a determinação desse algo, examinando os atributos da alma, depois de ter examinado os atributos do corpo, sem estar certo de que os mesmos existiam nele. Escreve o autor: “Passemos pois, aos atributos da alma e vejamos se há alguns que existam em mim. Os primeiros são alimentar-me e caminhar; mas, se é verdade que não possuo corpo algum, é verdade também que não posso nem caminhar, nem alimentar-me. Um outro é sentir; mas não se pode também sentir sem o corpo; além do que, pensei sentir outrora muitas coisas, durante o sono, as quais reconheci, ao despertar, não ter sentido efetivamente. Um outro é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o

disse: uma coisa que pensa” . Portanto, esse algo que sou, é uma coisa que pensa.

O eu é uma coisa que pensa, isto é, que duvida, concebe, afirma, nega, quer, não quer, imagina e sente. Desse modo o próprio exercício da dúvida produz essa constatação que Eu sou uma coisa pensante. Penso, logo existo é certificado pela própria dúvida.

Estabelecido o cogito pode-se constatar que o corpo e a sua natureza podem ser conhecidos pelo entendimento. A análise do pedaço de cera, permite ao entendimento encontrar aquilo que pode ser conhecido dela. Demonstra-o Descartes assim: “Talvez fosse como penso atualmente a saber, que a cera não era nem essa doçura do mel, nem esse agradável odor das flores, nem essa brancura, nem essa figura, nem esse som, mas somente um corpo, mas somente um corpo que um pouco antes me aparecia sob certas formas e que agora se faz notar sob outras. Mas o que será, falando precisamente, que eu imagino quando a concebo dessa maneira ? Consideremo-lo atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável” .

As coisas que estão fora do pensamento são conhecidas como coisas extensas. Enquanto tais elas não seriam concebíveis pela imaginação, mas somente pelo entendimento. Continua Descartes: “Mas enfim, eis que insensivelmente cheguei aonde queria; pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender um nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos e que não os conhecemos pelo fato de os ver e de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que seja mais fácil de conhecer do que meu espírito” .

Portanto, estabelecida a primeira certeza, torna-se possível a fundamentação da matemática e a possibilidade do conhecimento das coisas externas. Contudo, essa primeira certeza precisa estabelecer-se sobre um fundamento ontológico. É o que veremos.

II - A FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA

O homem, que a partir do cogito, sabe que é uma coisa que pensa, ainda não está certo da existência das coisas externas. Somente a certeza do cogito, não oferece garantias para o conhecimento das coisas exteriores. Torna-se, então, importante buscar um fundamento ainda mais seguro. Este encontraremos com a prova de que existe um Deus, que não seja mais enganador.

Iniciamos pela consideração do caráter ontológico da idéia. Neste sentido constatamos que a idéia que pensamos é apenas uma idéia. Ela é algo. Ela é um ser, não sendo tão somente a simples representação de algo, isto é, de um objeto. A propósito disso Descartes afirma que: "Agora, no que concerne às idéias, se as consideramos somente nelas mesmas e não as relacionamos a alguma outra coisa, elas não podem propriamente falando, ser falsas; Ora, o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as idéias que estão em mim são semelhantes ou conforme às idéias que estão fora de mim, pois, certamente, se eu considerasse as idéias apenas como certos modos ou formas de meu pensamento, sem querer relacioná-las a algo de exterior, mal poderiam elas dar-me ocasião de falhar". Todavia as idéias são diferentes entre si. Diferença estabelecida não só pelo fato de representarem coisas diversas, e, também, porque as idéias diferenciam-se segundo os seus graus de ser. Acrescenta Descartes: "Considerando as idéias como imagens dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contém em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. Além do mais, aquela pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substancias finitas me são representadas".

Isto posto, passamos a aplicação do princípio de causalidade entre a coisa e a idéia. Nesse caso parte-se do princípio de que o efeito possui tanta realidade quanto à causa. Decorre disso que o nada não pode ser tomada como causa de alguma coisa. Nem o mais perfeito pode ser causado pelo menos perfeito. A esse respeito, G Lebrun diz: “O princípio de causalidade vale tanto no caso de uma ‘realidade atual ou formal’, quanto no caso de uma realidade objetiva”. Portanto esse princípio vale para as idéias que serão realidades.

Interessa-nos, agora, compreender a idéia na sua realidade de que se distingue em: formal e objetiva. Conforme a sua realidade formal, as idéias são apenas conteúdos de pensamento, a saber: “sendo toda idéia uma obra do espírito sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar” . Segundo a sua realidade objetiva a idéia é aquilo que é primeiramente acessível ao sujeito cognoscente. Isso significa que: “a fim de que uma idéia contenha uma tal realidade objetiva de preferência a outra, ela o deve, sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta idéia contém de realidade objetiva” .

Uma vez considerada a idéia como uma realidade, perguntamos: Qual é a sua causa ? Supomos inicialmente que: “a realidade esteja formalmente nas causas de minhas idéias, embora a realidade que eu considero nessas idéias seja somente objetiva, nem pensar que basta que essa realidade se encontre objetivamente em suas causas” . Em seguida supomos que uma idéia seja a causa de outra idéia. Conquanto, isso não se estenda ao infinito, porque: “é preciso chegar ao fim a uma primeira idéia, cuja causa seja um padrão ou original, na qual toda a realidade e perfeição esteja contida formalmente e um efeito, a qual só se encontre objetivamente ou por representação nessas idéias” .

Terceiro supomos que caso não exista alguma idéia da qual eu não seja a causa, decorre disso “necessariamente que não

existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta idéia”¹³. Enfim, consideramos que o princípio de causalidade tem como certo de que o efeito jamais contenha mais realidade e perfeição do que aquelas contidas em sua causa.

Partindo dessas suposições, podemos inferir que algumas idéias tem a sua origem no próprio sujeito cognoscente. Enquanto outros jamais poderão ser produzidos por ele. É o caso da idéia de Deus. Sobre isso afirma Descartes: “Portanto, resta tão somente a idéia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo? Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa idéia possa tirar sua origem de mim tão-somente. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a idéia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita”¹⁴. Assim com a aplicação do princípio de causalidade às idéias, chega-se a primeira prova da existência de Deus. A idéia de um ser permanente perfeito só pode ser sido posta no sujeito que a possui, por um ser, cuja perfeição corresponde a essa idéia: Deus.

Outro caso é o da idéia de infinito. Não se deve conceber a idéia de infinito como uma negação do finito. Pelo contrário diz Descartes: “Vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo”¹⁵. Depreende-se disso que a realidade objetiva infinita presente no ser pensante finito leva a uma realidade formal infinita, causa dessa idéia. A idéia de Deus representa no ser pensante a idéia de infinito. De acordo com Descartes: “sendo

esta idéia mui clara e distinta e contendo em si mais realidade objetiva do que qualquer outra, não há nenhuma que seja por si mais verdadeira nem que possa ser menos suspeita de erro e de falsidade”¹⁶. A idéia de Deus ser perfeito e infinito é inteiramente verdadeira. Deus, por isso, imprimiu em mim essa idéia de infinito. O que mostra que Deus não é a causa somente de sua própria idéia, mas de todas as idéias que possuo.

Ademais, se o ser pensante fosse autor de seu próprio ser não teria dúvida de coisa alguma e não lhe faltaria qualquer perfeição. Tampouco se privaria de qualquer dos atributos contidos na idéia de Deus. Podemos ainda supor que o ser pensante não tenha sido produzido por nenhuma causa ou, ainda, o contrário por uma causa que contenha menor perfeição do que a dele. Superamos tal suposição, atentando-nos para o seguinte argumento: “a unidade, a simplicidade ou a inseparabilidade de todas as coisas que existem em Deus é uma das principais perfeições que concebo existentes nele; e por certo dessa unidade e reunião de todas as perfeições de Deus não foi colocada em mim por nenhuma causa da qual eu não haja recebido também as idéias de todas as outras perfeições. Pois ela não mais pode ter feito compreender juntas e inseparáveis, sem fazer ao mesmo tempo com que eu soubesse o que elas eram e que as conhecesse a todas de alguma maneira”¹⁷. A partir dessa prova da existência de Deus, a substância pensante encontra-se com a garantia de si e do seu conhecimento em Deus, que passa ser então o fundamento do Eu e do pensamento.

As provas da existência de Deus garante a existência do próprio homem. Entretanto o homem não é somente uma substância pensante, porque possui um corpo; ou seja, uma substância extensa. Perguntamos inicialmente sobre o sentido da noção de substância para Descartes. Propomos tratar a resposta à esta questão segundo o estudo de dois autores brasileiros. J. Marques informa-nos que “nos Princípios, Descartes diz que conhecemos a substância quando reconhecemos a noção geral segundo a qual o nada não tem nenhum atributo, propriedade ou qualidade. Para Descartes, só há duas

propriedades ou atributos que podem pertencer à determinação da essência: O pensamento e a extensão e, em razão disso, há duas espécies de coisas; o espírito puro e o corpo. Substâncias são, para Descartes, de cunho ontológico. Elas existem por si mesmas. Por outro lado, elas não podem ser compreendidas por suas propriedades, na medida em que estas são subordinadas”¹⁸. D. Rosenfield, por sua vez, a partir das Respostas de Descartes a Arnauld, destaca que o que está em jogo neste texto é o conceito de substância, aí significando uma unidade auto-subsistente. Demonstra que Descartes ao precisar o que entende por uma “coisa completa”, introduz o conceito de substância; “a) ‘coisa completa’ significa substância; b) o conceito de substância é o nome dado à unidade dos atributos que caracterizam a natureza de alguma coisa; c) isto significa que não há nenhum conhecimento direto e imediato das substâncias, aí incluindo a predicação de coisas tidas por reais, mas não tão-somente um conhecimento por via de atributos que constituem a idéia de algo.

Para que se tenha substância, é necessário que se tenham coisas subsistentes por si, e coisas subsistentes por si são as que são assim denominadas por seus atributos essenciais. Eis porque Descartes a caracteriza como uma “coisa que pode existir por si mesma, ou seja, sem o concurso de nenhuma outra substância (...)”¹⁹. Portanto, em ambos autores a substância tem o sentido de uma coisa completa, ou seja, a coisa que existe por si mesma.

Descartes, contudo, informa sobre a existência da substância incompleta, que não pode existir por si mesma. É o que acontece com as substâncias compostas, constituídas por substâncias completas. O homem é, portanto, uma substância incompleta, porque nele há a composição de duas substâncias completas: a pensante e a extensa. Dito em outros termos, o homem é um composto de corpo e de alma.

A questão que emerge disso, é a de saber como se dá a união entre substâncias completas e metafisicamente separadas. Para esclarecer o problema recorremos a sexta meditação. Neste texto, Descartes ressalta a separação do corpo e da alma, com o

seguinte argumento: “portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E embora, talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente congregado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de num mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na metade em que é apenas uma coisa externa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele”²⁰.

Descartes identifica as faculdades de imaginar e sentir, como distintas dele, sem as quais ainda é possível conceber-se clara e objetivamente. Essas faculdades, bem como as faculdades de mudar de lugar, de colocar-me de múltipla posturas só podem ser concebidas se ligadas a alguma substância corpórea ou extensa. Além disso, afirma Descartes: “encontra-se em mim certa faculdade passiva de sentir, isto é, de receber e conhecer as idéias das coisas sensíveis; mas ela me seria inútil, e dela não me poderia servir absolutamente, se não houvesse em mim, ou em outrem, uma faculdade ativa, capaz de formar e de produzir essas idéias. Ora, essa faculdade ativa não pode existir em mim enquanto sou apenas uma coisa que pensa, visto que ela não pressupõe meu pensamento, e, também que essas idéias me são frequentemente representadas sem que em nada contribua para tanto e mesmo, amiúde, mau agrado meu; é preciso, pois, necessariamente, que ela exista em alguma substância diferente de mim, na qual toda realidade que há objetivamente nas idéias por ela produzidas esteja contida formal ou eminente (como anotei antes). E esta substância é ou um corpo, isto é, uma natureza corpórea, na qual está contida formal e efetivamente tudo o que existe

objetivamente e por representação nas idéias; ou então é o próprio Deus, ou alguma outra criatura mais nobre do que o corpo, na qual isto mesmo esteja contido eminentemente”²¹. Portanto, como Deus não é embusteiro, essas idéias são enviadas por coisas corpóreas, e, assim sendo, afirma-se a existência das coisas corpóreas.

Dado o que foi exposto, o homem é um conjunto de todas as coisas que Deus lhe deu. Nesse sentido, Descartes afirma que: “A natureza me ensina também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado que componho com ele um único todo”²². O pensamento forma com o corpo um todo, através de uma última relação. Essas substâncias fundem-se de tal modo que não é possível separar exclusivamente o que pertence a substância pensante e o que pertence a substância extensa. A certeza dessa fusão provém do conhecimento sensível. Conforme podemos constatar no seguinte argumento: “Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc, nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo”²³. Portanto a confusão resultante da sensação e da imaginação revelam-se provas irrecusáveis da fusão substancial entre corpo e alma.

Concluimos que a união entre as substâncias: (pensamento e extensão) não é mais passível de contestação. Conquanto ela não possa ser conhecida clara e distintamente, por meio da aplicação do método. Logo, a verdade, da união dessas substâncias que de direito estão separadas, mas de fato estão unidas, é garantida, porque tal fusão somente pode ter sido estabelecida por Deus.

III - A VONTADE E AS SUAS IMPLICAÇÕES:

O percurso que fizemos até aqui, levou-nos a partir do estabelecimento do cogito, a provar a existência de Deus e do homem. Chegado a este ponto, encontramos no homem a reunião de duas substâncias: a pensante e a extensa. Pressupondo essa natureza humana procuraremos analisar o conceito de vontade. O que nos exige abordar: a relação entre o entendimento, a vontade e a moral provisória; e a relação entre a vontade e as paixões.

A relação entre a vontade e o entendimento é pressuposta na teoria do erro. Não existindo mais a hipótese de um Deus enganador, o erro é produzido pelo próprio homem. Os juízos, ao ligarem duas idéias, são certos ou errados. Neles distinguiremos dois elementos: um proveniente do entendimento e outro da vontade. A fim de esclarecê-los, recorremos a quarta meditação: “E, em seguida, olhando-me de mais perto e considerando quais são meus erros (que apenas testemunham haver imperfeição em mim), descubro que dependem do concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade”²⁴. O entendimento é passivo, porque dele não afirmo e não nego uma idéia em relação a outra. Ele apenas concebe as idéias que compõem os juízos. Ele é perfeito em enquanto tal, porém material e formalmente limitado. Porque escapa-lhe uma infinidade de coisas desse mundo da qual não tem idéia alguma; e, tendo em vista a sua finitude não pode conceber o infinito.

A vontade é o outro elemento que constitui o juízo. A respeito dela Descartes diz: “eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a idéia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa; de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus. Pois ainda que seja incomparavelmente maior em Deus do que em mim, quer por causa do conhecimento e do poder que, aí se encontrando juntos, a tornam mais firme e mais eficaz, quer por causa do objeto, na medida em que

a vontade se dirige e se estende infinitamente a mais coisas; ela não me parece, todavia, maior se eu a considero formal e precisamente nela mesma²⁵. Destacamos que a vontade do homem comparada com a de Deus é limitada, porque este dispõe de um conhecimento e de um poder infinitos. Falta ao homem justamente isso: um conhecimento infinito e um poder infinito. Mas a vontade no homem pode ser considerada no sentido formal, conforme Livio Teixeira: “nesse sentido ela é não só ilimitada, mas ;e mesmo igual à vontade de Deus”. Isso significa que: “é a vontade tomada em si mesma, quer dizer, sem olharmos para a capacidade de realização, que em Deus vem do conhecimento e do poder, de que o homem não dispõe²⁶. Na vontade encontramos outros elementos necessários ao juízo que é a afirmação e a negação. Ocorre que se a vontade eleger as idéias que o entendimento concebe como clara e distinta, o juízo jamais poderá ser tido como errado. “Pois, se eu conhecesse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca estaria em dificuldade para deliberar que juízo ou que escolha deveria fazer; assim seria inteiramente livre sem nunca ser indiferente²⁷. Segue-se a isso, não o erro, mas a impossibilidade de errar. O problema persiste: porque erramos?

Postos os dois elementos constituídos do juízo, temos como certo que o entendimento não produz o erro. Porque se Deus me deu o poder de conceber; “não há dúvida de que tudo o que concebo, concebo como é necessário e não é possível que isso me engane²⁸. Consequentemente, o erro só pode nascer da vontade. Segundo Descartes, a vontade é: “muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo em ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque²⁹. Isso revela um predomínio da vontade no juízo, uma vez que posso afirmar ou negar, idéias claras e distintas, ou obscuras e confusas. De modo que o erro, em certa medida, é provocado por essa defasagem entre o entendimento e a vontade.

A compatibilização entre entendimento e a vontade à primeira vista seria a hipótese que supomos para evitar o erro. Nesse sentido a vontade deverá adequar-se aos limites do entendimento. O que significa que a afirmação ou a negação entre as idéias, seguiria o critério da clareza e distinção. É o que sugere a sabedoria: I - O conhecimento de tudo o que é bom; II - A vontade para estar sempre disposto a segui-lo. O conhecimento é mencionado em primeiro lugar, o que poderia ser tomado como indicação de que a vontade depende do entendimento (...). Só o esforço da vontade está ao alcance de todos os homens (...). E o que faz com que o homem possa ser "perfeitamente sábio" não é o conhecer, mas a vontade de conhecer³⁰. Assim, o homem deve ter a "firme resolução de fazer o bem e conhecer clara e distintamente as idéias.

O discurso do método na sua terceira parte, contém uma moral provisória, enquanto não se alcançou o fundamento mesmo do conhecimento. No estado de dúvida, não é possível prescindir de uma moral, mesmo que provisória. A moral provisória tem, por conseguinte, o objetivo de permitir ao homem ser resoluto nas suas ações, orientando-as enquanto procura conhecer os fundamentos do saber. Descartes na segunda parte do Discurso, inicia a reforma do conhecimento com exposição das quatro regras do método. A evidência, a análise, a síntese e a enumeração são os preceitos suficientes desde que: "tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma só vez de observá-los"³¹. O método supõe firme e constante vontade de conhecer com clareza e distinção. Por isso a irresolução não pode ser admitida. Afirma Descartes: "assim, afim de não permanecer irresoluto em minhas ações, enquanto as razão me obrigasse a sê-lo, em meus juízos, e de não deixar de viver desde então o mais felizmente possível, formei para mim mesmo uma moral provisória, que consistia apenas em três ou quatro máximas que eu quero vos participar"³². Essas regras asseguram, do ponto de vista prático, as condições para o homem conhecer com evidência e agir de acordo com o bem.

A primeira regra consiste em: "obedecer as leis e aos costumes de meu país, retendo constantemente a religião em que Deus me concedeu a graça de ser instruído desde a infância e governando-me, em tudo o mais, segundo as opiniões mais moderadas e as mais distanciadas do excesso, que fosse comumente

acolhidos em prática pelos mais sensatos daqueles com os quais teria de viver³³. “Destacamos a ênfase que essa regra dá a sociedade, a religião e ao homem. Com relação a sociedade não há preocupação em transformar as suas leis e seus costumes. Mas a exigência, de se conformar a eles. A religião é mantida sem passar pela dúvida. Deve se manter fiel à ela sem querer transformá-la³⁴. Por último, o homem deve seguir as opiniões mais sensatas, porque representam o equilíbrio, que tem de inspirar-me na escolha de uma opinião. Embora, não se possa adotá-la segundo um critério de verdade. Adota-se, então, o critério da verossimilhança, isto é, as opiniões moderadas aproximam-se mais da verdade.

A segunda regra afirma que devemos “ser o mais firme e o mais resolutivo possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu tivesse decidido a tanto”³⁵. Essa máxima revela que as nossas ações não podem submeter-se a irresolução. Caso isso ocorra nossas ações estarão condenadas ao desastre. Devemos agir com resolução, isto é, admitirmos uma opinião sensata e a ela apegarmo-nos, a fim de que não permaneçamos numa hesitação permanente, que não leva a nada.

A terceira regra procura: “sempre antes vencer a mim próprio do que à fortuna, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo; e, em geral, a de acostumar-me a crer que nada há que esteja interiormente em nosso poder, exceto nossos pensamentos, de sorte que, depois de termos feito o melhor possível no tocante às coisas que nos são exteriores, tudo em que deixamos de nos sair bem é, em relação a nós, absolutamente impossível”³⁶. O homem deve procurar mudar a si próprio e não ao mundo. Merckaert observa que: “Se a primeira máxima dá a Descartes a liberdade para se dedicar a realização de seu projeto (procura da verdade e construção da ordem racional nas ciências), a segunda lhe dará critérios para preferir uma posição à outra, e a terceira, se estritamente observada, não nos deixa distrair-nos do referido projeto. A tarefa moral de Descartes diz respeito somente àquilo que seu projeto lhe mostra

como possível, ou seja, o domínio dos próprios pensamentos. Com isso, Descartes aumenta a distância entre a ordem factual modificável e a ordem de seus pensamentos que se encontram ao alcance de sua vontade³⁷. Portanto, o homem deve desejar aquilo que está ao seu alcance e pode ser feito.

Por último, diz Descartes: “deliberei passar em revista as diversas ocupações que os homens exercem nesta vida, para procurar escolher a melhor; e sem que pretenda dizer nada sobre as dos outros, pensei que o melhor a fazer seria continuar naquela mesma em que me achava, isto é, empregar toda a minha vida em cultivar minha razão, e adiantar-me, o mais que pudesse, no conhecimento da verdade, segundo o método que me prescrevera³⁸. As regras expostas até aqui não tem uma validade universal, pois faltam-lhe a evidência oferecida pelo conhecimento. Entretanto tais regras precisam ser seguidas até que se elabore uma moral definitiva; fundada na ciência.

Estabelecida a importância da firme e constante vontade em conhecer, para a fundamentação seja de conhecimento, seja de moral, devemos avançar nossa análise em direção a união substancial que constitui o homem. Quais são as implicações da união corpo e alma para o conceito de vontade? Surge então, o tema das paixões, uma vez que ela é definida por Descartes em relação a essa união. No texto *As Paixões da Alma*, Descartes afirma o seguinte no artigo 2: “Que para conhecer as paixões da alma cumpre distinguir entre as suas funções e as do corpo³⁹. A distinção pode ser considerada a partir da seguinte diferenciação: o que sentimos deve ser atribuído ao nosso corpo e tudo o que existe em nós, e não concebemos como pertencente a um corpo, deve ser atribuído a nossa alma⁴⁰.

Descartes passa a demonstrar o que é o corpo e o que é a alma. O corpo é considerado uma máquina que é composta de: “um coração, um cérebro, um estômago, músculos, nervos, artérias, veias e coisas semelhantes⁴¹. O seu funcionamento é semelhante ao de uma máquina. Por exemplo: “os alimentos ingeridos descem ao

estômago e às tripas, de onde o seu suco, correndo para o fígado e para todas as veias, se mistura com o sangue que elas contém, aumentando, por esse meio a sua quantidade⁴². A alma contém somente o pensamento. Afirma Descartes: “Depois de ter assim considerado todas as funções que pertencem somente ao corpo, é fácil reconhecer que nada resta em nós que devemos atribuir à nossa alma, exceto nossos pensamentos⁴³. Ele distingue o pensamento em: pensamentos que são ações da alma e outros que são as suas paixões. E diz: “Aquelas que chamo suas ações são todas as nossas vontades, porque sentimos que vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela; do mesmo modo, ao contrário, pode-se em geral chamar suas paixões toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas⁴⁴. Sendo a vontade definida como ação da alma, ela distingue-se em duas espécies: “pois umas são ações da alma que terminam na própria alma” (...) e as outras são ações que terminam em nosso corpo (...)”⁴⁵.

As percepções também são consideradas paixões da alma. Mas distinguem-se em duas espécies. Uma tem a alma como causa, elas são: “as percepções de nossas vontades e de todas as imaginações ou outros pensamentos que dela dependem⁴⁶. É preciso distinguir ainda, o querer e o perceber que se quer, este é uma paixão. Outras percepções tem o corpo como causa. Algumas dependem dos nervos e outras, que não dependem; chamadas imaginações⁴⁷.

Isso posto, no artigo 27, Descartes define as paixões como: “percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos⁴⁸. As paixões revelam então: “que a alma está unida a todas as partes do corpo conjunto neste⁴⁹. Talvez seja, por isso, que não podemos ter um conhecimento claro e distinto das paixões. A respeito disso, observa Lino Teixeira o seguinte: no comentário que faz ao artigo 28: “Finalmente poderíamos pensar que depois de dizer isso Descartes reservaria o perfeito conhecimento

das paixões ao sábio, ao homem que não se deixaria agitar demasiadamente por elas. Ele não o faz, entretanto: emprega para o conhecimento das paixões a forma gramatical do comparativo destinada a exprimir a relatividade desse conhecimento; conhecimento melhor (“ceux qui les connaissent le mieux”). Existe, pois, o conhecimento melhor ou pior das paixões, não o conhecimento perfeito delas (...)”⁵⁰. Posto que não é possível ter um conhecimento perfeito das paixões, será então possível dominá-la. Embora não possamos ter um conhecimento perfeito da união corpo e alma, podemos, outrossim, procurar algumas orientações que permitam a alma conduzir as paixões.

Desde o artigo 41 até o artigo 50, dessa primeira parte do Tratado das paixões da alma, Descartes procura estabelecer essas orientações. O princípio dessas orientações, encontra-se no artigo 41: “Qual é o poder da alma com relação ao corpo?”. Primeiro destaca que as ações da alma que “estão absolutamente em seu poder e só indiretamente o corpo pode modificá-los”. Em seguida mostra que as paixões da alma “dependem absolutamente das ações que a produzem, e a alma só pode modificá-los indiretamente, exceto quando ela própria é a causa”⁵¹.

O artigo 45 sugere que as partes podem dominar o corpo. Nele Descartes diz: “Nossas paixões também não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade, mas podem sê-lo, indiretamente, pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar. Assim para excitarmos em nós a audácia e suprimirmos o medo, não basta ter a vontade de fazê-lo, mas é preciso aplicar-nos a considerar as razões, os objetos, ou os exemplos que persuadem de que o perigo não é grande; de que há sempre mais segurança na defesa do que na fuga; de que teremos a glória e a alegria de havermos vencido, ao passo que não podemos esperar da fuga senão o pesar e a vergonha de termos fugido, e coisas semelhantes”⁵².

No caso das paixões fortes não está em nosso poder combatê-las, enquanto perdurarem em nós. Em tal situação diz

Descartes: "O máximo que pode fazer a vontade, enquanto essa emoção está em vigor, é não consentir em seus efeitos e reter muitos dos movimentos aos quais ela dispõe o corpo"⁵³. Esse é o momento de intervenção da vontade, que antes de ser compelida por uma paixão, intervém e procura evitar que ela conduza-nos a uma, cujos efeitos são nefastos.

Portanto, as paixões existem e dependem dessa união substancial corpo e alma. Isso não permite o conhecimento perfeito delas. O que se tem é um conhecimento possível. Do ponto de vista moral esse conhecimento faz parte da sabedoria, cuja marca é a consciência dos limites da própria razão. A nossa consulta deve manter-se nos limites do conhecimento possível que temos das paixões. Afim de que a nossa vontade não seja compelida por elas.

IV - CONCLUSÃO

A vontade se adequada ao entendimento, não produz o erro. Todavia, sem uma vontade forte não é possível termos um conhecimento evidente. A vontade mostra-se nessa firme resolução de perseguir o bem e a clareza e distinção. Enquanto infinita ela não pode ser compelida por algo que lhe seja estranho; como, por exemplo, as paixões, que têm origem na união corpo e alma. Apesar de possuímos o conhecimento melhor das paixões; não a conhecemos perfeitamente. O que exige que a vontade intervenha nas ações provocadas pelas paixões, segundo esse conhecimento possível que temos dela. Portanto jamais a vontade poderá exercer-se sem a companhia da liberdade, o que já é uma outra questão.

IV - BIBLIOGRAFIA

ALQUIÉ, Ferdinand. *La Decouverte - Métaphysique de l'Homme Chez Descartes*, Paris: P.U.F., 1950.

- BRUNSCHVIG, L. *Descartes*, Paris: Rieder, 1966.
- DESCARTES, R. *Discours de la méthode*, Paris: J.Urin, 1967.
- DESCARTES, R. *Meditações*, São Paulo: Ed. Abril, 1979.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*, São Paulo: Ed. Abril, 1979.
- DESCARTES, R. *As paixões da alma*, São Paulo: Ed. Abril, 1979.
- GILSON, E. *René Descartes, Discours de la Méthode*, Paris: J.Urin, 1947.
- GUEROULT, M. *Descartes Selon l'Ordre des Raisons*, Paris: Aubier, 1953.
- KUJAWSKI, G.M. *Descartes Existencial*, São Paulo: Herder/EPU, 1969.
- MARQUES, Jordino. *Descartes e sua concepção de homem*, São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- ROSENFELD, D. *Descartes e as peripécias da razão*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1996.
- TEIXEIRA, Lino *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.

NOTAS

- (1) Descartes, R., *Discurso do Método*, p. 37.
- (2) Gilson, E., *Descartes, René Discours de la Méthode*, p. 157.
- (3) Descartes, R., *Discurso do Método*, p. 38.
- (4) Gilson, E., *op. cit.*, p. 205.
- (5) Descartes, *op. cit.*, p. 38.
- (6) Kujawski, G. M., *Descartes Existencial*, p. 73.
- (7) Descartes, *op. cit.*, p. 38.
- (8) Kujawski, G. M., *Descartes Existencial*, p. 74.
- (9) Descartes, R., *Discurso do Método*, p. 46.
- (10) Descartes, R., *Discurso do Método*, p. 38.
- (11) Descartes, R., *op. cit.*, p. 46.
- (12) Descartes, R., *Meditações*, p. 86.
- (13) Descartes, R., *op. cit.*, p. 105.
- (14) Descartes, R., *op. cit.*, p. 106.
- (15) Descartes, R., *op. cit.*, p. 108.
- (16) Descartes, R., *op. cit.*, p. 108.

- (17) Descartes, R., *op. cit.*, p. 111.
- (18) Marques, J., *Descartes e sua concepção de homem*, pp. 89-90.
- (19) Rosenfield, D., *Descartes e as peripécias da razão*, pp. 137-138.
- (20) Descartes, R., *op. cit.*, p. 134.
- (21) Descartes, R., *op. cit.*, p. 135.
- (22) Descartes, R., *op. cit.*, p. 136.
- (23) Descartes, R., *op. cit.*, p. 136.
- (24) Descartes, R., *op. cit.*, p. 117.
- (25) Descartes, R., *op. cit.*, pp. 118-119.
- (26) Teixeira, Livio, *Ensaio sobre a moral de Descartes*, p. 57.
- (27) Descartes, R., *op. cit.*, p. 119.
- (28) Descartes, R., *op. cit.*, p. 119.
- (29) Descartes, R., *op. cit.*, p. 119.
- (30) Teixeira, Livio, *op. cit.*, p. 103.
- (31) Descartes, R., *Discurso do Método*, p. 37.
- (32) Descartes, R., *op. cit.*, p. 47.
- (33) Descartes, R., *op. cit.*, p. 41.
- (34) Jordino, M., *Descartes e sua concepção do homem*, p. 112.
- (35) Descartes, R., *op. cit.*, p. 42.
- (36) Descartes, R., *op. cit.*, p. 43.
- (37) Merckaert, in Jordino Marques, *op. cit.*, p. 115.
- (38) Descartes, R., *op. cit.*, p. 43.
- (39) Descartes, R., *As paixões da alma*, p. 217.
- (40) Descartes, R., *op. cit.*, p. 218.
- (41) Descartes, R., *As paixões da alma*, p. 219.
- (42) Descartes, R., *op. cit.*, p. 219.
- (43) Descartes, R., *op. cit.*, p. 224.
- (44) Descartes, R., *op. cit.*, p. 224.
- (45) Descartes, R., *op. cit.*, p. 224.
- (46) Descartes, R., *op. cit.*, p. 224.
- (47) Descartes, R., *op. cit.*, p. 225.
- (48) Descartes, R., *op. cit.*, p. 227.
- (49) Descartes, R., *op. cit.*, p. 228.
- (50) Teixeira, L., *op. cit.*, p. 170.
- (51) Descartes, R., *As paixões da alma*, pp. 232-233.
- (52) Descartes, R., *op. cit.*, p. 234.
- (53) Descartes, R., *op. cit.*, p. 235.