

## AS PAIXÕES DA ALMA COMO ÚLTIMA PROPOSTA FENOMENOLÓGICA DE DESCARTES

*Passions of the soul* as Descartes' ultimate phenomenological accomplishment

*Las Pasiones del alma* como última propuesta fenomenológica Descartes

Wojciech Starzyński

### Resumo

O ponto de partida deste texto é uma retomada dos principais pontos da interpretação fenomenológica das *Paixões da alma* feita por Merleau-Ponty. É significativo o fato de que, ao denunciar uma certa indecisão no pensamento de Descartes entre o realismo causal, o intelectualismo e a fenomenologia da união da alma e do corpo, aquele limite a leitura do texto das *Paixões* à sua primeira parte. Nosso objetivo é preencher essa lacuna: tentaremos ver nas duas últimas partes do texto tardio de Descartes não somente um prolongamento da temática da *Meditatio VI*, aquela da união da alma e do corpo, mas, pela introdução da ética, sua última proposta fenomenológica, na qual o *Ego* não é mais uma subjetividade teórica, o operador dos objetos da *Mathesis*, mas torna-se um sujeito que, pela experiência autoafetiva da boa vontade, faz parte da comunidade dos generosos.

**Palavras-Chave** : Descartes; Meditações; Análise fenomenológica.

### Abstract

The starting point of this text is a reconstruction of the main points of the phenomenological interpretation of Descartes' *Passions of the soul* by Merleau-Ponty. It is significant that in denouncing a certain ambiguity in Descartes' thought between causal realism, intellectualism and the phenomenology of the union of the soul and the body, he limits the reading of the text of the *Passions* to its first part. Our aim is to fill this gap: we shall attempt to see in the last two parts of Descartes' later text not only an extension of the theme of the *Meditatio VI*, that of the union of the soul and the body, but, by the introduction of ethics, its ultimate phenomenological accomplishment in which the ego is no longer a theoretical subjectivity, the operator of the objects of *Mathesis* but becomes a subject who through the self-affective experience of goodwill is part of the community of the generous.

**Keywords**: Descartes; Meditations; Phenomenological analysis.

### Resumen

El punto de partida de este texto es un resumen de los puntos principales de la interpretación fenomenológica de las pasiones del alma hecha por Merleau-Ponty. Es significativo que el informe de una cierta indecisión en el pensamiento de Descartes entre el realismo causal, el intelectualismo y la unión de la fenomenología del alma y del cuerpo, que limitan la lectura del texto de las pasiones de su primera parte. Nuestro objetivo es llenar

esta carencia: tratar de ver las dos últimas partes de finales del texto de Descartes no es sólo una cuestión de la extensión de *Meditatio VI*, que la unión del alma y el cuerpo, pero la introducción de la ética, su última propuesta fenomenológica, el cual el ego ya no es una subjetividad teórico, el operador de los objetos mathesis, pero se convierte en un tema que por autoafetiva experiencia de la buena voluntad, es parte de la comunidad de generoso.

**Palabras-clave:** Descartes; Meditaciones; Análisis fenomenológico.

Em qual sentido podemos falar de uma proposta fenomenológica última no caso das *Paixões da alma* de Descartes? Não tratar-se-ia, simplesmente, de uma atribuição puramente retórica, a qual não diz respeito senão a um fato extraído da biografia do autor? É legítimo, ao menos, dizer que as *Paixões da Alma* têm um certo alcance fenomenológico? Nada é menos seguro, na medida em que os fenomenólogos mais cartesianos permanecem bastante discretos quando se trata de apreciar este texto ou, antes, põem-se a criticá-lo massivamente. Entre as críticas que se endereçam explicitamente ao tratado em questão, é preciso mencionar aquela do jovem Merleau-Ponty (1942) na *Estrutura do comportamento*. Segundo sua interpretação, as *Paixões da alma* não designam de modo algum um desenvolvimento, mas, de preferência, uma certa regressão, no sentido em que elas prestam testemunho do abandono da atitude fenomenológica adotada por Descartes anteriormente, principalmente nas *Meditações*.

Vamos nos deter, porém, na interpretação das *Paixões* feita por Merleau-Ponty (1942). É preciso constatar, de início, que é curioso que o filósofo, que tanto insistiu no caráter fenomenológico da tese cartesiana sobre a união da alma e do corpo, praticamente ignorou o tratado das paixões. Merleau-Ponty (1942), apenas em uma de suas primeiras tentativas de reconstruir fenomenologicamente o caminho do pensamento cartesiano, foi que o utilizou, a fim de ver nesse pensamento a primeira etapa do desenvolvimento filosófico de Descartes, a saber, a etapa científica. No capítulo IV da *Estrutura do comportamento*, o autor, que se debruça sobre as relações da alma e do corpo, evocando a evolução da atitude científica realista, toma como exemplo passagens da *Dióptrica*, do *Tratado do homem* e das *Paixões da alma*. A posição de Descartes nestes três tratados é caracterizada por Merleau-Ponty (1942) como um “pseudo-cartesianismo dos cientistas e dos psicólogos” (p. 207). No caso preciso do tratado das paixões, o fenomenólogo denuncia a naturalização dos vividos psíquicos, sua completa redução à dimensão fisiológica e, finalmente, sua psicologização. É preciso compreender esse gesto, segundo Merleau-Ponty, como a primeira colocação em causa do modelo realista ingênuo, que Descartes, no entanto, apenas substitui pela introdução de um realismo de um novo tipo, a saber, o realismo causal. Ele evoca, nesse contexto, o exemplo mais conhecido, aquele do cego que

“vê” por intermédio de uma bengala que permanece o modelo de acordo com o qual a alma tem “a ocasião de sentir todo o conjunto de qualidades diversas neste corpo, o qual encontra variedades nos movimentos que são causados por elas em seu cérebro” (Descartes, Adam, & Tannery, 1996, Vol. 6, p. 114).

Esse modelo, porém, se acha completo no nível psicofisiológico pela teoria da glândula pineal. Merleau-Ponty acredita que a introdução de leis causais no domínio da fisiologia permite gerar toda a sensibilidade e toda a percepção sensível, de tal modo que, a partir das sensações em sua diversidade, são formadas certas unidades, unidades da percepção. Descartes, assim, teria falado de uma síntese primitiva que aconteceria já no nível do corpo, estando localizada precisamente na glândula definida, pois, na medida em que nós não temos senão um só e simples pensamento de uma mesma coisa e ao mesmo tempo, é preciso necessariamente que haja algum lugar onde as duas imagens que chegam pelos dois olhos, ou as duas outras impressões, que chegam de um só objeto pelos órgãos duplos dos outros sentidos, possam reunir-se em uma só imagem antes de chegarem à alma, a fim de que elas não lhe representem dois objetos em vez de um. E pode-se facilmente conceber que essas imagens, ou outras impressões, se reúnem na glândula por intermédio dos espíritos que preenchem as cavidades do cérebro; mas não há nenhum outro lugar no corpo em que elas possam assim ser unidas, senão na medida em que elas o são nessa glândula (Descartes, Adam & Tannery, 1996, Vol. 6, p. 353).

Constituiria-se, então, uma certa representação ainda corporal e primitiva de um objeto, o que prova, aos olhos de Merleau-Ponty, que Descartes permanece de alguma maneira realista, um realismo que encontra seu prolongamento até em certas teorias científicas contemporâneas, uma vez que ele apresenta a dupla tentação de preservar a ligação com o mundo pela causalidade e por seu momento intelectualista que emerge justamente depois. Como já foi mencionado, Merleau-Ponty nomeia essa posição pseudo-cartesianismo, o que quer dizer que Descartes a ultrapassou em seguida, em face da necessidade de um aprofundamento ontológico de seu método, o que ocorreu no projeto da filosofia primeira. Nesse contexto, o autor da *Estrutura do comportamento* se propõe como objetivo reconstruir este processo que ele nomeia “a demarcha principal do cartesianismo” (Merleau-Ponty, 1942, p. 210).

Evidentemente, nossa tarefa aqui não é analisar de perto a interpretação das *Meditações* de Merleau-Ponty. Será preciso mesmo mencionar que Merleau-Ponty admite como aquisição principal da “filosofia primeira” o modo de análise em primeira pessoa, cujo modelo, aplicado à percepção sensível, é, sobretudo, o exemplo do pedaço de cera. Nessa análise, “além das explicações causais que fazem aparecer a percepção como um efeito da natureza, Descartes busca nela a estrutura interior, explicita-lhe o sentido, mostra os motivos que garantem de a consciência ingênua atingir as ‘coisas’ [...] A originalidade radical

do cartesianismo é a de se colocar no interior da percepção, de não analisar a visão e o tato como funções de nosso corpo” (Merleau-Ponty, 1942, p. 210). Segundo Merleau-Ponty (1942), o sentido do cogito não se reduz então a uma enunciação de minha própria existência, mas consiste em “me abrir o acesso a todo um campo de conhecimentos ao fornecer-me um método geral: buscar pela reflexão, em cada domínio, o puro pensamento que o define” (Merleau-Ponty, 1942, p. 210). Merleau-Ponty indica, no entanto, que é a *Meditação VI* que constitui o momento crucial da “filosofia primeira”, que coloca em causa o essencialismo e a objetivação própria do método cartesiano. Importa-nos observar que Merleau-Ponty coloca as teses da *Meditação VI* em relação com aquelas da primeira parte das *Paixões*.

Como bem sabemos, Descartes abre a *Meditação VI* pela distinção entre o triângulo pensado em sua ideia como *purae Matheseos obiectum* (Descartes et al., 1996, Vol. 7) e o triângulo imaginado. De acordo com a pura intelecção, o triângulo é “uma figura composta e formada por três linhas” que não tem em si senão uma possibilidade de existência. A essa definição de essência se ajunta o momento existencial que Descartes associa à imaginação, na qual “eu considero essas três linhas como apresentadas pela força e pela aplicação interior de meu espírito; e é propriamente isto que eu chamo imaginar” (Descartes et al. 1996, Vol. 7, p. 72). A expressão *tanquam praesentes* leva em consideração a diferença entre os dois triângulos. O triângulo pensado segundo sua ideia é somente possível enquanto o ato da imaginação conter em si um certo “*índice existencial*”, que leve em consideração a dependência do triângulo em relação a uma coisa existente que aparece na percepção. A coisa existente, segundo Descartes na *Meditação VI*, se encontra presente “sem que meu consentimento seja requerido, de modo que eu não posso sentir nenhum objeto, nenhuma vontade que eu tivesse, se ele não se encontrasse presente ao órgão de algum de meus sentidos; e não estaria de nenhuma maneira em meu poder deixar de o sentir, quando ele se encontrasse presente” (Descartes et al. 1996, Vol. 7, p. 75). A análise do modo de “presença sensível”, com sua especificidade de índice existencial contida na percepção, leva Descartes a afirmar que as ideias sensíveis “que eu recebo pelos sentidos são muito mais vivas, mais expressas e, a seu modo, mais distintas até do que aquelas que eu poderia fantasiar, a partir de mim mesmo, meditando, ou mesmo as que eu encontrasse impressas em minha memória” (Descartes et al., 1996, Vol. 7, p. 75). Assim, Merleau-Ponty (1942, p. 212) conclui que “a experiência de uma presença sensível é explicada por uma presença real”.

A partir do sujeito que percebe em primeira pessoa, nós vemos aqui a maneira como Descartes elabora sua versão do realismo, o que parece confirmar também as passagens das *Paixões da alma*. No quadro da análise dos diferentes tipos de percepções, as percepções “que nós referimos a coisas que estão fora de nós, a saber, aos objetos de

nossos sentidos, pelo menos quando nossa opinião não é, sob hipótese alguma, falsa, são causadas pelos objetos que, excitando alguns movimentos nos órgãos dos sentidos exteriores, os excitam também por intermédio dos nervos no cérebro, os quais fazem que a alma os sinta” (Descartes et al., 1996, Vol. 11, p. 346). Assim a alma é *estimulada* a pensar tal objeto, e não outro, pelo índice existencial ao qual ela se *aplica*, mesmo se, no caso da imaginação, é preciso reter também uma atuação importante da vontade que, todavia, não apaga essa referência à realidade. Como é dito no artigo 20: «quando nossa alma se aplica a imaginar alguma coisa que não existe, quando ela se representa um palácio encantado ou uma quimera, e também quando se aplica a considerar alguma coisa que só é possível inteligir e não imaginar, por exemplo, a considerar sua própria natureza, as percepções que tem dessas coisas dependem principalmente da vontade que faz com que ela as perceba. É porque tem-se o costume de as considerar como ações e não como paixões” (Descartes et al., 1996, Vol. 11, p. 344). Merleau-Ponty, dentro desse contexto, faz notar a mudança radical que se produz no estatuto do corpo. Num primeiro momento, este não era senão uma das naturezas simples, uma certa extensão pensada pelo entendimento. A partir da *Meditação VI* e, mais tarde, nas *Paixões da alma*, o corpo torna-se um lugar privilegiado, o lugar do impacto imediato sobre a alma. A extensão se torna a extensão real no sentido de que “a alma está verdadeiramente unida ao corpo, e não se pode dizer propriamente que ela esteja em alguma de suas partes com exclusão das outras, porque, de alguma forma, o corpo é uno e indivisível” (Descartes et al., 1996, Vol. 11, p. 351). Numa palavra, a união da alma e do corpo torna-se “indivíduo real” (Merleau-Ponty, 1942, p. 212). Descartes caracteriza este corpo, estando unido à alma, a partir da experiência em primeira pessoa, como “este corpo (o qual, por um certo direito particular, eu chamo meu) que me pertenceria mais própria e mais estreitamente que um outro” (Descartes et al., 1996, Vol. 7, p. 75). Ademais, este “corpo próprio” deve sua constituição à sua inclusão no mundo que o envolve, pelo conhecimento natural que lhe é fornecido, tornando assim vã a metáfora da alma como piloto em um navio. De maneira análoga à distinção entre os dois triângulos, surge então uma certa subjetividade irreduzível à *res cogitans*, ao sujeito constituinte, distinto do corpo, no qual o *ego* se compreende a partir da “união e como que da mistura do espírito com o corpo” (Descartes et al., 1996, Vol. 7, p. 75). A descoberta da esfera da união leva Descartes a substituir a oposição e a distinção entre as duas instâncias pelas expressões, um tanto vagas, que evidenciam assim a impossibilidade de descrever adequadamente essa experiência nos termos do método. Uma tensão, no entanto, que vai até a contradição, permanece característica da demarcação cartesiana ulterior, na qual os dois motivos, objetivista e existencial, se superpõem. Como Merleau-Ponty o constata, “o universo da consciência revelado pelo cogito, e que parece dever fechar em sua unidade até a percepção, não era no sentido restritivo senão um universo de pensamento: ele leva em

conta o pensamento que vê, mas o fato da visão e o conjunto dos conhecimentos existenciais permanecem fora dele” (Merleau-Ponty, 1942, p. 212). Que se passa, portanto, com a ordem existencial, tal como foi admitida, em sua especificidade, nas *Meditações*, e está ainda em vigor nas *Paixões*? Segundo Merleau-Ponty, Descartes toma nesse contexto duas decisões. Em primeiro lugar, ele admite que o conhecimento puro tem um caráter redutivo que deixa de lado isto que existe na percepção originária e inesgotável. Pelo contrário, na medida em que a subjetividade, enquanto união da alma e do corpo, abre-se a isto que é outro que não ela, ela experimenta a existência, permanece em um outro registro, extraído do pensamento, como indica Descartes em sua famosa carta à Elisabeth: uma noção primitiva “que não pode ser entendida senão por ela mesma” (Descartes et al., 1996, Vol. 3, p. 666). Como caracterizar o modo excepcional do pensamento, que corresponde à terceira noção primitiva e à experiência da união? Segundo Merleau-Ponty, ao afirmar que esse tipo de conhecimento irá ser resumido em “usar somente da vida e das conversações ordinárias, abstendo-se de meditar e estudar as coisas que excitam a imaginação” (Descartes et al., 1996, Vol. 3, p. 692), Descartes, *de fato*, situa o conhecimento existencial do lado de fora da filosofia “não buscando integrar o conhecimento da verdade e a prova da realidade, a inteligência e a sensação” (Merleau-Ponty, 1942, p. 212). Desse desdobramento da teoria e da prática resulta a segunda decisão de Descartes, que finalmente afirma que as duas ordens não concordam senão em Deus, sobre o qual atesta mediatamente um certo grau de verdade da experiência existencial e da percepção, mas a solução proposta permanece, bem entendido, fenomenologicamente insustentável (Cf. Merleau-Ponty, 1942, p. 213).

É preciso, portanto, concluir com Merleau-Ponty (1942) que as *Paixões da alma* são um texto ambíguo que, de uma parte, assume e leva em consideração a descoberta da união da alma e do corpo, mas, por outro lado, de algum modo a neutraliza por sua interpretação fisiologista? Para responder, será preciso observar que Merleau-Ponty só se refere à primeira parte do texto em questão, sem mencionar as partes seguintes, como se tivesse suposto tacitamente que não se tratava senão de especulações pelas quais Descartes buscava em vão compensar o fracasso de seu esforço. Admitindo que a tese da união da alma e do corpo representa um grande avanço fenomenológico, Merleau-Ponty (2004, p. 32) afirma também que ela resume toda a ambiguidade da posição cartesiana que é de tal natureza que – para dizê-lo à maneira de Husserl – no momento em que ela faz uma descoberta, abandona-a em seguida. Como ele o diz muito mais tarde no *Olho e espírito*: “o tremor é prontamente superado”, e o pensamento que ele chama de conhecimento existencial abandonado.

Retornando a nosso problema principal, que se ocupa da “última proposta cartesiana”, põe-se então a questão de saber se não é preciso levar a sério o

desenvolvimento ulterior (portanto, o da segunda e da terceira parte) do tratado. Merleau-Ponty não o omitiu precisamente por esta razão – ao menos em seu primeiro período – ao restringir sua problemática ao problema da percepção, excluindo assim do campo de investigação toda possibilidade de passagem à problemática ética?

Eu creio que é possível tentar responder, e não necessariamente por recurso a Lévinas – que, aliás, não evoca mais o tratado – mas por recurso a Husserl (1956). De fato, em seu curso sobre *Erste Philosophie*, ao refletir sobre as condições e sobre a possibilidade do ponto de partida da fenomenologia como filosofia primeira, seguindo e meditando o caso cartesiano, ele o caracteriza como um esforço da vontade que se realiza “uma vez em sua vida” “corpo e alma”. Antes que a filosofia tenha o que pensar, ela está aí para ser feita, para ser vivida no modo de um *habitus* desencadeado pela decisão da vontade que lhe corresponde e que engaja assim uma subjetividade que não é mais somente um simples operador de conceitos. Essa atitude radical que, segundo a metáfora cartesiana do ponto de Arquimedes, concentra em si duma maneira implícita o conteúdo filosófico a desenvolver, significa, afinal de contas, uma tomada de posição ética (o que pode relacionar-se com a moral provisória do *Discurso*). Segundo Husserl, trata-se de uma ética da responsabilidade assumida por um filósofo que inicia respondendo a um apelo. “É, portanto, este império único e universal do belo, eu devo confessá-lo, ao qual eu mesmo pertencço pelas mais íntimas fibras de minha personalidade, e que, por sua vez, me pertence como o que me é mais próprio, como isso que, pessoalmente, me interpela, e para o qual eu tenho vocação” (Husserl, 1956, p. 16). Ao comprometer-se em um caminho cujo objetivo não é senão pressentido e que resta ainda por desenvolver, a filosofia consiste menos em enunciação de teses teóricas ou em desenvolvimento de argumentos, mas se resume em uma certa atitude, sem dúvida, de natureza ética, mas que se liga também a uma certa experiência nomeada, por comodidade, estética; experiência que permite à subjetividade viver estados de realização interior sentidos subjetivamente.

E se eu respondo a este apelo – ao apelo que lhe envia a ideia de uma *sapientia universalis* que reclama, da parte dele, um devotamento absoluto – que farei de outro senão me perder a mim mesmo enquanto sou um eu finito, um eu sensível, inautêntico, não verdadeiro, para reencontrar-me a mim mesmo, reencontrar meu eu autêntico e verdadeiro (...) vivendo assim, ao pressentir o eterno no temporal, o puro no impuro, o infinito no finito, e realizando-o como beleza pura no incansável ato de amor, isso que eu obtenho não é somente o ‘bem estar’, mas a ‘felicidade’, isto é, este puro contentamento, único que me proporciona satisfação (...) Só é

filósofo aquele que se devota à filosofia, do mesmo modo como só é artista aquele que se consagra à arte, de corpo e alma. (Husserl, 1956, p. 17).

Inspirando-me na descrição husserliana, eu gostaria de esboçar os pontos principais de uma leitura do tratado das paixões como prolongamento da filosofia primeira e, em um certo sentido, como uma consequência inevitável das decisões tomadas no momento da *Meditação I*.

Qual é, portanto, o estatuto da passagem à ética efetuada por Descartes nas *Paixões da alma*? Nos comentadores ou críticos de Descartes, podemos encontrar novamente uma tese segundo a qual o último período do pensamento de Descartes é incompatível com sua metafísica, e, a fortiori, com seu método científico. Nós proporemos, no entanto, uma hipótese inteiramente oposta, a saber, que o caráter ético do pensamento cartesiano estaria implícito desde a operação da dúvida; sua formulação no período tardio não seria assim senão sua explicitação.

A fim de mostrá-lo, ser-nos-á preciso lembrar as teses gerais da ética cartesiana, a qual é frequentemente nomeada, e com razão, ética das paixões. Nas *Paixões da Alma*, Descartes desenvolve uma tese conforme a qual as paixões são um elemento constitutivo da união da alma e do corpo, significando, de uma parte, um certo movimento corporal, logo, isto que poderia-se chamar um suporte fisiológico da união, e, de outra parte, a presença contínua das emoções da alma afetada pelo corpo que podem ser reconhecidas como uma repetição do *meum corpus* da *Meditação VI*. Num primeiro momento, Descartes enumera as causas destas afecções da alma, que são de início coisas exteriores, depois os estados de meu corpo como tais, para finalmente dizer que existe uma causalidade produtora das paixões que é efetuada pela alma ela mesma, e mais precisamente pela vontade. Poderia-se dizer que o privilégio atribuído às paixões por Descartes é devido também ao fato de que elas (as paixões) estabelecem uma certa autonomia em relação ao mundo exterior, o que mostra o sonho, que é um exemplo privilegiado e paradigmático da afecção corporal. Nesse caso, portanto, onde poderíamos situar a passagem à ética da subjetividade? É inteiramente impressionante o fato de esta passagem ser marcada pelo fenômeno da admiração, o que sugere já seu caráter fenomenológico. A admiração é considerada por Descartes como a primeira das paixões da alma, como uma variante da afecção da alma por ela mesma. Descartes toma em consideração a admiração produzida pela irrupção espontânea do fenômeno da estima, que toma de início a figura da estima de si. Para ele, este fenômeno não se constitui, de nenhuma maneira, a partir de uma representação objetiva de uma tal ou tal qualidade individual, mas resulta do fenômeno da boa vontade, da vontade livre em ato, de seu poder que, em consequência, produz na alma a satisfação interior. Cumpre notar: o

que está em jogo aqui não é uma referência do ego a si mesmo, a qual não se faz, contudo, por intermédio de uma representação objetiva, mas, imediatamente, pelo sentir interior, para utilizar os termos de Michel Henry. No fenômeno da estima de si, nós admiramos nossos próprios méritos, na medida em que assumimos «uma firme e constante resolução de usar de modo bom a vontade» (Descartes et al., 1996, Vol. 11, p. 446).

Qual seria então o papel das paixões na ética cartesiana? À questão tradicional sobre a possibilidade de modificar as paixões no sentido dos apetites ou dos desejos, Descartes responde de início negativamente. Os elementos que seguem, em nossas decisões, são antes paixões sentidas em ato do que pensamentos teóricos. Pelo contrário, a partir da ação da boa vontade, surge uma paixão concorrente que prolonga, de alguma forma, a ação na passividade sentida da qual a estima de si é uma componente. E, enfim, a ação da boa vontade que se autoestima produz uma paixão que Descartes nomeia generosidade, a qual se torna, assim, sinônimo de uma paixão boa que significa, desse modo, uma certa realização do ego. No contexto da realização que se faz pela unidade da ação que, imediatamente, se transforma em paixão sentida, poderia-se finalmente falar também de uma ação passiva e de uma paixão ativa, na medida em que a vontade, por seu ato, desencadeia a paixão correspondente, a paixão que permite senti-la e fazê-la durar, tornando mais fácil assim a efetuação dos atos de decisões futuras. Pode-se falar de um condicionamento mútuo no seio da subjetividade passional, porque a paixão fortalece a ação, no sentido em que ela facilita seu exercício e seu controle, enquanto que a ação produz as paixões que tornam-se assim cognoscíveis, abrindo a possibilidade de um *habitus* que, sobre o terreno ético, Descartes nomeia virtude.

Nessa ocasião, podemos voltar à questão já assinalada sobre a compatibilidade da ética das paixões com a filosofia primeira de Descartes, e reabrir esta questão no contexto da manifestação possível de uma alteridade. Ocorre como no caso das *Meditações*, e Descartes mantém em sua ética a experiência do infinito, ou acontece, pelo menos, que Outrem aparece nesse horizonte? Pode-se responder de uma maneira muito precipitada que Descartes, em sua ética, se fecha em si mesmo, que, finalmente, não se trata senão de atingir certos sentimentos subjetivos e que ele promove uma forma de narcisismo. E, no entanto, na experiência da boa vontade, que produz a paixão da generosidade, Descartes fala de um “conhecimento e um sentimento de si mesmo que cada um dos outros homens pode também ter de si” (Descartes et al., 1996, Vol. 11, p. 446), ao introduzir assim uma dimensão intersubjetiva. E, em consequência, pode-se perceber que a questão sobre outrem não põe nenhum problema ao sujeito geral, mas, ao contrário, outrem está implicitamente presente, porque as ações de boa vontade se dirigem para ele e ele mesmo aparece também como um sujeito generoso (ao menos em potência). Não haveria, portanto, nenhum conflito, mas, antes, um equilíbrio entre o estimar-se a si mesmo e o

estimar os outros, graças à experiência dos outros *si* como generosos. Na generosidade, encontraria-se então uma remissão constante a outrem, uma forma de respeito pelos outros *si* que, ao mesmo tempo, desempenham um papel de autenticação, de justificação do valor da estima de *si* sentida pela subjetividade passional.

Concluir-se-á então que, se bem que a crítica merleau-pontiana de Descartes, segundo a qual este oscila em seu pensamento, permanecendo indeciso entre o realismo causal, o intelectualismo e a fenomenologia da união da alma e do corpo, revele-se, até certo ponto, como legítima, Ponty, no entanto, por sua ignorância da sequência do texto das *Paixões*, não atendeu a uma possibilidade de resposta à sua objeção, que pode, a justo título, caracterizar como fenomenológica, e cujo desdobramento ético representa o último desenvolvimento.

Parece-nos que Descartes, em seu último pensamento, visa um certo equilíbrio dinâmico da subjetividade que continuamente transforma a atividade voluntária em sentimentos passivos e vice-versa, o que lhe abre a possibilidade de entrar em uma comunidade que não é mais uma comunidade científica reunida em torno das teorias objetivas e de suas verificações, mas uma comunidade passional dos generosos, aqueles que não cessam de legitimamente estimar e se autoestimar, que então não cessam de sentir a generosidade, realizando assim sua subjetividade segundo o ritmo das surpresas corporalmente sentidas produzidas pela atividade da vontade.

### Referências

Descartes, R., Adam, C., & Tannery, P. (1996). *Oeuvres de Descartes* (Vols. 3, 6, 7, 11).

Paris: J. Vrin.

Husserl, E. (1956). *Erste philosophie (1923-24)*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: PUF.

Merleau-Ponty, M. (2004). *O Olho e o Espírito* (P. Neves & M. E. G. G. Pereira, Trads.). São

Paulo: Cosac & Naify.

### Tradução do original em francês

**Marcelo Rosa Vieira (Tradutor):** Graduado em Pedagogia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2012) e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia. Email: marcelroust@hotmail.com

### Notas sobre o autor:

**Wojciech Starzyński:** Professor-Doutor, Pesquisador da Academia Polaca de Ciências (PAN), do Instituto de Filosofia e Sociologia e do Departamento de História da Filosofia Moderna e Contemporânea. Ele publicou um livro “Neo-cartesianismo da fenomenologia francesa: Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion (em polonês, Wydawnictwo IFiS PAN, 2015). O autor também traduziu para o polonês as obras : “Etant donné” e “L'idole et la distance” (com Urszula Idziak) de Jean-Luc Marion e está preparando para a publicação uma edição da correspondência entre Jan Patočka e Irena Krońska.

Recebido em: 12/10/2016.

Aprovado em: 20/11/2016.