

STEIN, E. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Vários tradutores. Revisão da tradução e revisão técnica de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019, 205p. ISBN 978-85-349-5011-4.

A publicação em língua portuguesa das obras de Edith Stein, coordenada pelo Prof. Juvenal Savian Filho (Unifesp), marca uma nova fase na recepção do pensamento da filósofa, pois os leitores encontram-se em condição de aceder diretamente às fontes, as quais lhes são abertas mediante um trabalho rigoroso de tradução com base no original alemão da edição crítica *Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA). A edição crítica dos escritos de Edith Stein iniciou-se no final dos anos 1990, pelo Archivo Edith Stein, de Colônia, sob a direção da saudosa Irmã Maria Amata Neyer (falecida extamente neste ano em que o presente volume se publica no Brasil) e de Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz.

Os escritos filosóficos reunidos no presente volume testemunham da plena inserção de Edith Stein no movimento fenomenológico nos anos em que, se por um lado a fenomenologia de Husserl consolidava-se sempre mais, por outro assistia-se ao nascimento de percursos teóricos autônomos da parte daqueles que haviam sido discípulos de Husserl e que então revisitavam a fenomenologia desde os fundamentos. Entre eles despontam *in primis* Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein e Martin Heidegger. Reconhecendo sua dívida teórica em relação ao mestre e a forte influência sobre eles exercida pelas *Investigações lógicas*, consideravam a fenomenologia um *começo* para outros

itinerários. Isso não quer dizer, porém, que eles fizeram a ruptura de um vínculo – como se tivessem traído o mestre –, mas a superação do que lhes parecia o *limite* mesmo da fenomenologia e da sua constituição. A publicação brasileira do presente volume é ocasião para determo-nos, ao menos em linhas gerais, no significado e nas implicações dessa visão de um limite da fenomenologia, a fim de melhor avaliar a contribuição teórica de Edith Stein.

O fundador da fenomenologia, junto de seu assistente Eugen Fink, teve o grande mérito de liberar das malhas do naturalismo e do psicologismo o *mundo dos fenômenos*, aprisionado havia muito tempo no subjetivismo que fazia ler os fenômenos em chave funcionalista. Essa prática esvaziava a essência dos fenômenos e os reduzia apenas à sua dimensão quantificável, segundo o modo típico de proceder das ciências exatas. Com Husserl, os fenômenos foram reabilitados em sua autonomia e pela sua situação em um mundo onde podiam autodeterminar-se mediante a manifestação de sua essência. Tal feito garantia o modo como o mundo dos fenômenos nos *é dado*, confiado, e chega à datidade justamente porque é “ofer-tante”: o mundo nos é dado; e, como tal, é acolhido. Devolve-se, portanto, a prioridade ao mundo dos fenômenos, mas sobretudo às interconexões que se estabelecem entre os fenômenos e constituem aquilo que Husserl chama de *mundo da vida*. É a partir daqui que o ser humano encontra lugar junto a todos os fenômenos: as *vivências* não são mais do que a modalidade que possibilita entrar em relação em um mundo

fenomênico marcado pelos vínculos de uma conexão que se atravessa sempre a partir da própria situação. Reconhecer o próprio “lugar” equivale a reconsiderar o próprio *limite*; a datidade que se oferece “em carne e osso” é portadora desse limite.

O ser humano atravessa o mundo dos fenômenos como ser vivo, quer dizer, como possuidor de uma consciência que lhe permite sentir e estar no mundo de maneira única, estabelecendo com o mundo uma espessa rede de relações. Nesse dinamismo podemos decifrar como o mundo nos é dado, mas o acolhimento do mundo só é possível *vivenciando* uma longa série de atos que irradiam a partir de nossa consciência. O vivenciar pontual é a nota pessoal que contradistingue o ser no mundo e a modalidade de atravessá-lo. Os fenômenos, sua manifestação e o seu oferecer-se, bem como a consciência e o correlato intencional das vivências, constituem os elementos essenciais de uma fenomenologia que Husserl aperfeiçoava sempre mais no interior de coordenadas espaçotemporais que definem não somente o que é *real*, mas sobretudo o limite de um âmbito de investigação que parte dos fenômenos para neles “fixar-se” de modo radical. Ir *além* dos fenômenos não é consentido porque, com a fenomenologia tradicional, simplesmente não se dispõe de instrumentos para tal ultrapassamento (*Überwindung*). Recorrer ao auxílio da metafísica clássica e da filosofia medieval, no caso específico do percurso intelectual de Edith Stein, será a tentativa de operar esse ultrapassamento, a fim de poder partir do ente finito e chegar a esferas que Husserl, sem sombra de dúvida, havia definido como extrafenomenológicas (por exemplo, a questão de Deus). A própria fenomenologia, para alguns discípulos de Husserl, já continha o começo que permitia ir além dela mesma, ao menos no modo como

ela havia sido rigorosamente concebida por Husserl. Nessa direção, a questão de Deus em Husserl, tomando-se por base o estudo de alguns de seus escritos marginais, é apenas uma tentativa que permanece circunscrita a um âmbito que não foi retomado pelo próprio Husserl de modo sistemático em suas obras ou nos manuscritos que ele nos deixou. Seria, portanto, exagerado e injustificado dizer, por exemplo, que a “questão de Deus” possui um papel central no percurso de Husserl. O limite entre a investigação fenomenológica e as questões extrafenomenológicas¹ torna-se a fissura que procurarão preencher alguns discípulos, principalmente aqueles que trabalharam com o mestre no Círculo de Friburgo.

Tal fissura marca, então, a passagem a novos itinerários: basta pensar no caso de Martin Heidegger, que, a partir da publicação de *Ser e tempo* no *Jahrbuch* de Husserl, em 1927, traça um percurso no qual o mundo do fenômenos, tal como concebido por Husserl, torna-se um obstáculo que não permite pôr a *questão fundamental* sobre o ser, questão esta que, no dizer heideggeriano, terá permanecido por muito tempo sepultada sob um viver “aqui e agora” no qual o domínio dos entes fez minguar a *necessidade* de pôr-se semelhante questão. A autonomia do percurso heideggeriano não constitui uma traição ou um simples distanciamento dos ensinamentos do mestre, mas um ir além da fenomenologia para recuperar a questão do ser que muitos sistemas filosóficos desconsideraram por permanecerem absorvidos pela imediata manifestação

¹ Para um exame da questão, seja-me permitido remeter a ALFIERI, F. Nos limites da fenomenologia tradicional: o cerrado confronto com a fenomenologia husserliana em *Potência e ato* de Edith Stein. Trad. Clío F. Tricarico. *Teologia em Questão* 30 (2016) p. 125-196.

fenomênica do mundo. Antes de passar à especificidade do percurso intelectual de Edith Stein, convém dizer uma palavra sobre a problematidade de como um viver com os entes pode tornar-se um “absoluto” no qual o viver do ser humano pode consumir-se.

Ser no mundo e habitá-lo equivale a dominá-lo sobre a base dos entes que são mais próximos a nós. Trata-se de um domínio sempre mais forte a partir do momento que os entes oferecem-se a nós de maneira imediata, estão à nossa disponibilidade e são facilmente acionáveis. O domínio sobre eles nasce da possibilidade de manipulá-los; e viver com eles leva o ser humano a considerá-los indispensáveis. Essa dependência tem o poder de reduzir o ser humano ao mundo dos entes; e pouco a pouco desvanecem-se as questões fundamentais, justamente porque elas são sepultadas pela dependência de um mundo que se oferece em sua imediatez. O desejo de domínio, inserido no ser humano, tem raízes bem profundas e encarna-se com o advento do ser humano, tal como descrito em Gênesis 1, 28: “Deus os abençoou e disse: ‘(...) enchei a Terra; submetei-a e dominai-a’”. Mas, no *todo* dominável, o ser humano fale em sua tentativa de domínio do sagrado, e esse poder o leva a tornar-se um outro Deus. A partir dessa primeira falência, o *todo* é esvaziado do eterno Ausente e torna-se a cifra de quanto a autonomia obtida pelo ser humano – sem outro fundamento que o ente – tende não apenas a transformar-se em mito, mas condena-se a falir na mediaticidade (*Inmitten*) que se consome em múltiplos modos – no seu ser “em primeiro lugar e para todo o mais”² – em vez de ter êxito em “um único modo”.

² HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977, § 29, p. 181. (Gesamtausgabe 2).

Visto que muitos percursos fracassaram e que a própria filosofia vagou sem rumo quando desconsiderou o que devia ser traduzido à luz, será precisamente a partir das causas que decretaram a queda do Ocidente no abismo da calculabilidade que Heidegger procurará uma alternativa ao domínio da subjetividade que se ergue como um absoluto. A filosofia, com efeito, fracassou quando viveu no esquecimento da prioridade daquele perguntar fundamental: “como é essencialmente o ser (*Sein*)?” Deduz-se que em Heidegger a prioridade do ser torna-se uma necessidade que não poderá nunca ser obtida a partir das categorias filosóficas tradicionais.

Se, então, por um lado, Heidegger percorre de maneira autônoma e original um itinerário que o leva longe da fenomenologia husserliana tal como tradicionalmente conhecida, por outro há o percurso de Edith Stein que, a partir da fenomenologia do mestre produz uma ampliação da mesma, mediante o recurso à metafísica e ao pensamento medieval. A filósofa buscava sondar territórios nos quais não podia entrar apenas com os recursos oferecidos por Husserl. É assim que a fenomenologia permanece um ponto de partida para Edith Stein, mas, ao longo de seu caminho, ela experimentou a necessidade de recorrer a outros auxílios que lhe permitissem chegar, por exemplo, à questão de Deus e ao seu ser infinito.

Muito significativo é seu escrito de 1924, intitulado *O que é fenomenologia?* Nele, Edith Stein assevera que Husserl nunca se serviu de doutrinas particulares nem se deixou conduzir por alguma obra do passado. Há talvez aí certo tom ambíguo em relação ao modo como o fundador da fenomenologia interpretava o real sem filtros hermenêuticos já desenvolvidos na história da filosofia. Com efeito, diversamente de Heidegger – que

sempre se confrontou de maneira cerrada com seus contemporâneos e com a longa tradição filosófica –, Husserl permanece no mundo dos fenômenos que lhe possibilitaram um olhar inteiramente original sobre o mundo, a ponto de permitir-lhe a abertura de uma nova época na história da filosofia. É todavia no itinerário percorrido por Husserl que as análises ontológicas de Edith Stein deitarão raízes. Pelas influências vindas do pensamento clássico, principalmente de Aristóteles e Tomás de Aquino, tais análises promoverão uma considerável ampliação ou mesmo uma reconcepção da fenomenologia, de modo a impedir que se fale de uma simples sobreposição de filosofias. Pode-se dizer que em Edith Stein aparece um nível de análise denominável de *metafísico*, tanto mais evidente quanto menos aparece em Husserl. Pode-se também afirmar sem receio de errar que as investigações steinianas contidas em seu artigo publicado no *Jahrbuch* por ocasião dos 70 anos de Husserl são a tentativa de pôr em diálogo não apenas dois pensamentos (Husserl e Tomás), mas a fenomenologia com a longa tradição que remonta a Platão e Aristóteles, passando por Tomás de Aquino, a fim de tomar o caminho da metafísica.

A ampliação da fenomenologia pela articulação com o plano metafísico é algo que Husserl, em coerência com o caráter fino e sólido de sua filosofia e de seu método, parecia já ter vislumbrado no

§ 85 de *Ideias I*. Eis aí um texto (talvez o único) que merece ser explorado para clarear a provável consecutividade da questão metafísica entre Husserl e Edith Stein, sem esquecer que tal questão metafísica é apenas vislumbrada por Husserl. Coube a Edith Stein, em um diálogo cerrado com Hedwig Conrad-Martius, tratá-la demoradamente.

Os textos de Edith Stein convidam os leitores, assim, a continuar o aprofundamento de seu itinerário à luz do contexto vital no qual eles se inserem. Isso comporta o permanecer em diálogo não apenas com o fundador da fenomenologia, mas também com todos os expoentes que de algum modo contribuíram a estruturar uma via para o pensamento com a qual cada um deles viu uma parte do mundo. Autonomia não significa fechamento em si; todo percurso teórico, embora diferente, é sempre um observar o mundo sob uma perspectiva própria. Retomar nas próprias mãos as diversas perspectivas ajudará a ter uma sempre mais complexa visão de mundo.

Francesco Alfieri *
Universidade Lateranense - Roma

* Professor de fenomenologia da religião, Francesco Alfieri é, desde 2014 assistente pessoal do professor Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Trad. de Juvenal Savian Filho (Departamento de Filosofia da Unifesp).

PEIXOTO, Miriam. *Sônia Viegas: uma pensadora da cultura*. Belo Horizonte: Conceito, 2019, 160p. (Beagá Perfis; 5), ISBN: 978-85-99348-46-8

Faz jus à coleção a que pertence, o livro da professora do departamento de filosofia da UFMG, Miriam Peixoto, sobre a vida e pensamento de Sônia Viegas (1944-1989), também professora da UFMG, pois a tal coleção pretende realçar personagens de Belo Horizonte, que se destacaram na vida da cidade e deixaram nela sua marca, “seja pelo trabalho, pelas ideias ou pelo seu jeito especial de ser”. Pela sua ação, pelo seu pensamento e pela sua vida, Sônia Viegas é marco na cidade de Belo Horizonte e, pela presente biografia-ensaio, é apresentada para um público mais amplo através da visão de uma antiga aluna sua.

O livro se divide em 7 seções: (1) Suma biográfica; (2) A professora; (3) Uma concepção de filosofia; (4) Reflexões sobre educação; (5) O diálogo com a cultura; (6) Inventando espaços para pensar; (7) Memória: uma presença na ausência. Anteriormente a essas seções, há uma palavra de abertura por parte de Rogério Faria Tavares (*A presença luminosa de Sônia Viegas*), além do *Prefácio* e da *Apresentação* assinados pela autora. Encerram o livro as referências às publicações de Sônia Viegas, as quais foram há 10 anos compiladas em três volumes de seus *Escritos* (1. Vida filosófica; 2. Filosofia viva; 3. Filosofia e arte) e publicadas pela editora belo-horizontina Tessitura, cuja organização coube a Marcelo Pimenta Marques (1956-2016), outro ex-aluno de Sônia Viegas. Todas as citações à obra de Sônia Viegas presentes na biografia foram retiradas dessa edição de seus *Escritos*. Completa ainda o livro a presença de várias fotografias em que se entrevê a presença marcante da personalidade ímpar da biografada.

Apesar de ter morrido com apenas 45, Sônia Maria Viegas Andrade teve uma vida marcada e marcante pela filosofia. A própria autora da biografia foi aluna de Sônia durante seu último semestre de vida, quanto assistiu à primeira aula do curso *O trágico antigo e o trágico contemporâneo*, ela confessa: “Causou-me estranhamento ver, ao chegar na sala de aula em que teria lugar o curso, em seu primeiro dia, que quase todas as carteiras já haviam sido ocupadas. Não conhecendo Sônia ainda, nem sua reputação, eu me perguntava qual seria a razão de uma sala tão cheia. Que motivação teria levado aquelas pessoas, que em sua maioria vinham de fora da universidade, a lotarem aquela sala de aula àquela hora da manhã? A resposta não tardaria a chegar. Transcorrido um pouco mais de meia hora de curso, já me era possível compreender o que se passava” (p.36-37).

Nesse sentido o livro de Miriam Peixoto procura aprofundar e dar a conhecer as motivações e reflexões de Sônia Viegas, as quais surgiram de seus encontros com pessoas e com ideias e fizeram dela uma trabalhadora criativa e apaixonada do saber filosófico.

Dentro da seção *Uma concepção de filosofia* (p.42-83), em que se sublinha a originalidade do pensamento de Sônia Viegas, sobressai a subseção *A travessia filosófica das veredas do Grande Sertão* (p.54-69), em que a biógrafa aprofunda o estudo que a biografada dedicou à obra-prima de João Guimarães Rosa. “Sônia percebe a interfecundação recíproca do vivido, da narração e do sentido que ela reconstitui, pelo ato mesmo de narrar o vivido. A sequência ou ordem cronológica dos fatos é deixada de lado em proveito de uma escolha do que é significativo à memória, daquilo que permite a transfiguração da ‘individualidade de Riobaldo na universalidade do Sertão’” (p. 67).

Sônia Viegas foi uma mulher que viveu o estatuto teórico da filosofia, enquanto busca incessante de compreensão da experiência humana, caracterizada pelos componentes da angústia, desejo, admiração, dúvida, alegria e amor. Mas sua atividade filosófica não se reduziu à academia e a seus rituais, atividades e procedimentos, ela foi ao encontro de sua *ágora*, a cidade e suas expressões artísticas e culturais. Tal abertura e criatividade apareceram na sua atuação como comentadora de cinema, literatura e história da arte. Uma pequena amostra da grande originalidade de seu pensamento pode ser constata na interessante análise que faz do Barroco mineiro, em especial, o de Aleijadinho, em que percebe, inusitadamente, “uma

representação da alegria” (p. 114). O ímpeto pujante de uma trabalhadora da filosofia culminou na fundação, em 1986, do Núcleo de Estudos de Filosofia, espaço de cultivo do pensamento e da reflexão no coração da cidade de Belo Horizonte, cujo objetivo, segundo as palavras da própria Sônia Viegas, consistia em “trabalhar o sentido das coisas nos gestos, nos acontecimentos, experimentar intensamente o significado da vida” (p.136).

Este livro que apresenta a vida e o pensamento dessa *trabalhadora do sentido das coisas* que foi Sônia Viegas vem enriquecer a bibliografia sobre a filosofia feita no Brasil e incentivar o interesse por sua investigação e estudo.

ANDRADE, Érico. *Sobre a Generosidade: certeza, ação e paixão na ética cartesiana*. São Paulo: Edições Loyola, 2017, 156 p. ISBN 9788515044900.

Em sua *Carta-Prefácio aos Princípios da Filosofia*, Descartes traduziu Filosofia como estudo da sabedoria. Ao explicar o que seria sabedoria, articula-a com conhecimento e saber. A decisão pelo estudo do conhecimento, pela afirmação do conhecimento como um valor em si, é uma escolha de vida e de modo de existência. A decisão pelo conhecimento como fim prioritário da sua vida e a sua consideração como digno de dedicação e de amor zeloso é resultado de uma avaliação moral, que revela uma prática da sabedoria e se faz por um saber que se institui antes de qualquer conhecimento certo. Sabedoria que tem de ser praticada para possibilitar o próprio estudo, que se constitui como uma espécie de sabedoria do estudo. Pois o estudo é uma atividade da vida, um uso de si, uma prática com consequente engajamento corporal e inserção social.

Nessa perspectiva, podemos tomar o próprio texto de Descartes como objeto de estudo, de leitura e releitura e, em sua força espetacular, descobri-lo e redescobri-lo para além de qualquer tradição. Nos termos da pesquisa renovada dos autores fundamentais, o livro de Érico Andrade – *Sobre a generosidade: certeza, ação e paixão na ética cartesiana* –, publicado em 2018 pela Coleção Filosofia, da Editora Loyola, não só nos mostra a intensa reflexão prática de Descartes, mas também aponta como essa reflexão pode incrementar o debate ético contemporâneo.

Embora desde os primeiros textos a preocupação ética – como no *Studium bonae mentis*, “a sabedoria, isto é, a ciência com a virtude” – e a dimensão afetiva – como no *Compendium Musicae* de 1619, primeira linha: “o fim da arte é mover os afetos” – tenham se mostrado com muita força, de certo modo, só após um certo fracasso dos projetos médicos que prometiam prolongar a vida (tal como explicitado na Carta a Chanut

de 15 de junho de 1646, “De modo que, em vez de encontrar os meios de conservar a vida, encontrei um outro bem mais fácil e mais seguro, que é de não temer a morte”), a articulação da moralidade e da afetividade passam a conduzir a filosofia cartesiana em sua última década e permite que o filósofo elabore uma Ética completamente original. Original porque se distancia, em primeiro lugar, de uma Ética kantiana do puro dever, na medida em que estamos sempre tomados por uma paixão e interessados; em segundo lugar, de uma Moral estoica, porquanto não só não aceita o estado de apatia, como também encontra a virtude nas paixões; em terceiro lugar, de uma moral religiosa pautada na condenação prévia de algumas paixões consideradas como pecados capitais; em quarto lugar, de uma ética das virtudes, na medida em que não está em questão uma taxonomia dos hábitos, mas um modo afetivo de agir moralmente; em quinto lugar, das éticas naturalistas, como a hobbesiana, pautada por um certo determinismo materialista; em sexto lugar, das éticas fundadas no egoísmo, como a de Espinosa, que não se põem a radicalidade do primado do outro e têm o seu próprio bem como causa e não como consequência da disposição moral; em sétimo lugar, das utilitaristas, na medida em que operam com um cálculo racional de extensão dos beneficiados e não com a espontaneidade afetiva. O livro de Érico Andrade nos ajuda muito a pontuar essas diferenças, por um lado, como também a aproximar a simpatia de Hume e a Ética do cuidado contemporânea à perspectiva de Descartes. Essa convergência da tradição inglesa, e não da cartesiana, com Descartes foi também muito bem analisada no campo da Estética no belo livro de Brigitte Van Wymeers: *Descartes et l'évolution de l'esthétique musicale*.

O livro de Andrade se inicia por um esclarecedor capítulo sobre o método. Nele o autor mostra principalmente o seu significado abrangente e holista, muito longe de qualquer entendimento seu como um receituário. Nessa perspectiva, a razão é entendida como processo, como potência construtiva, como força de travessia. No método cartesiano, temos exercício de inteligência e não expedientes para cálculo cego. No seu núcleo, há toda a questão do melhor uso de si, da administração ótima das próprias faculdades. Um ponto muito importante destacado por esse capítulo é o entendimento da certeza como resultado de um juízo (do latim, cerno, cernis, certum, julgar). Nesse sentido, haveria diferentes tipos de certeza. Na Metafísica encontraríamos certezas absolutas, juízos que percebemos como totalmente concluídos. No entanto, em Moral, os juízos não são tão certos, pois, entre outras coisas, a urgência da vida impede um estudo prolongado de assunto tão variado e conjuntural. Mas isso não quer dizer que na certeza do campo moral não haja julgamento. Há a seu modo, o que o distingue da incerteza total. Outro ponto importante desse capítulo é o entendimento da liberdade. A vontade sem perder a sua condição livre, pois pode a qualquer momento recusar o que a razão apresenta, não seria, entretanto, indiferente ao conselho da razão. Assim, a preservação da liberdade em toda a sua amplitude não seria incompatível com a possível harmonia entre razão e vontade.

No seu segundo capítulo, *A irreducibilidade das paixões*, Érico Andrade nos apresenta muito bem a condição humana segundo Descartes. Ela emerge de uma união entre as substâncias pensante e extensa, cujo conhecimento se encontra para além do saber humano. Ela não pode ser explicada nem pelas ideias inatas do intelecto, nem pela Física e pela Fisiologia. Ela só pode ser

descrita nos seus próprios termos. Só assim podemos propriamente aprender a interação e seus termos são das paixões. É da condição humana estar sempre apaixonada. Nessa perspectiva, o corpo do homem no qual se vive a união não é o corpo em geral. Descartes bem assinalou isso na carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645: “esse termo corpo é muito equívoco”. Por um lado, temos o corpo em geral da Física e, por outro, um corpo humano, com estatuto completamente próprio. Trata-se do corpo que experimento em primeira pessoa, do corpo que sinto. Esse sentir é imediato, é um modo do pensamento, da consciência. Nesse *meum corpus*, como é nomeado na *Sexta Meditação*, me encontro como humano e vivo as minhas paixões. É nesse quadro que uma Moral deve ser pensada e pensada sempre com a preocupação prévia do melhor modo de vida e de existência, daquele que me faz mais feliz.

Reafirmando então a impossibilidade de não estar apaixonado, de não ser movido por uma paixão, Érico Andrade nos lembra que, para Descartes, não há paixão *a priori* boa ou má. Ele não se pauta por uma lista de paixões que seriam más em si, como a dos pecados capitais. Dada a condição humana, que é a união substancial, não há como o homem estar desinteressado ou apático. Nesses termos, seria uma infração metodológica grave tomar o falso – a possibilidade da apatia e da ação por puro dever – como o verdadeiro. Cumpre, então, pensar a ação em meio a uma afetividade ineliminável. A razão deve, portanto, reconhecer seus limites e não ter a ilusão do expurgo das paixões e de que vai comandar diretamente a vontade. A razão pode aconselhar a vontade, que não se recusa a priori a escutá-la. Encontramos assim uma boa vontade que não se confunde com submissão à razão. Dessa maneira, também podemos reconsiderar a própria noção

de sabedoria. Para tanto, Andrade usa um termo muito feliz: administração. A sabedoria pode ser entendida no campo moral como o saber bem administrar as paixões. E é uma administração que é conjuntural, depende das circunstâncias e seu objeto é construído no curso mesmo da ação.

À luz da administração das paixões, teríamos duas estratégias disponíveis: a substituição ou dosagem das paixões e a pulverização de seu objeto. Podemos tentar despertar outras paixões por conselho da razão mediante outras representações do fato que deflagrou uma certa paixão. Assim, podemos dosar ou substituir aos poucos as paixões. Por exemplo, diante de algo que nos causa medo, sem eliminá-lo por completo, podemos tentar despertar outras paixões como a coragem e a audácia, imaginando que o objeto pode ser enfrentado, que não é tão perigoso assim; ou ainda, podemos recorrer às paixões da glória e da emulação para enfrentá-lo. De sorte que nos sentiremos melhores, no final das contas, se não fugirmos de medo. Assim, teremos dosagem e substituição gradativa das paixões. Uma outra grande estratégia é a pulverização de uma mesma paixão em diferentes objetos, evitando a obsessão por um único, que pode ser desmobilizadora. Por exemplo, a admiração nos desperta para a Filosofia e para a ciência quando são muitos os objetos de admiração. Sem eliminar aqueles pelos quais somos mais maravilhados, podemos gradativamente descobrir encantamento em muitos outros; procurando, entretanto, não exagerar com a pulverização e cair em uma curiosidade fútil.

No entanto, nesse quadro de administração das paixões falta um critério para regular a própria vivência afetiva e dar sentido a toda estratégia de lidar com as paixões. Ora, tem de ser um critério encontrado na própria afetividade, já

que dela não podemos sair. Entre as paixões, há uma que nos faz melhores na medida em que fazemos bem aos outros. Ela nos faz melhores porque é um afeto àquilo que nos faz também propriamente dignos: a nossa liberdade. Liberdade que está para além de toda a determinação material e, como dissemos, pode mesmo opor-se à razão e a toda certeza absoluta; porém, a vontade livre não tem tendência para tanto, tem disposição a escutar uma razão conselheira e não ordenadora. O fundamento da harmonia da natureza humana consiste nessa disposição. E na referida harmonia chegamos ao ponto máximo: no acordo entre a razão, a vontade e a afetividade pautado pela prioridade do outro. Esse afeto pelo outro nos ajuda a equilibrar e balancear todas as paixões, a dosá-las da melhor maneira segundo as circunstâncias. Trata-se de um critério que tem sua visibilidade própria: a da afetividade pelo outro. É o modo pelo qual posso regular a minha afetividade e promover a harmonia entre a razão e a vontade. Nos termos de Descartes, trata-se de um remédio para as paixões e a chave de todas as virtudes. Aqui encontramos algo completamente inovador: o entendimento de que uma paixão pode ser uma virtude. E mais: ela pode tornar toda a minha afetividade uma afetividade virtuosa: amarei, temerei, admirarei etc. na medida certa da virtude. Como bem põe Andrade: “o recurso a uma paixão para o próprio controle das paixões é uma novidade que a moral cartesiana introduz na história da filosofia”.

No entanto, como o autor nos mostra no seu terceiro capítulo, a prioridade do outro não se faz por cálculo utilitarista ou instrumental da razão, mas pelo cuidado afetivo. Cuidado é o termo que Érico Andrade usa para traduzir a generosidade cartesiana no debate ético contemporâneo. Trata-se de uma disposição amorosa e simpática para

com o outro, em geral entendida como uma cordialidade materna e feminina. Até o livro de Andrade, a referência histórica para a ética do cuidado era Hume. Agora podemos contar com Descartes para enriquecer esse importante debate, que põe, em primeiro plano, a afetividade comumente atribuída à mulher e a cordialidade de certos povos como o brasileiro. Talvez esse tipo de afetividade tenha uma força política, a ser ainda explorada, muito transformadora da convivência humana, que possa promover amor, amizade, paz e harmonia entre os homens, de um modo completamente espontâneo. Essa visibilidade do outro, que já havia se mostrado de um modo muito especial na ideia metafísica de infinito – cuja enorme luminosidade nos cega –, reaparece agora na moralidade e na afetividade vinculada também à liberdade em toda a sua espontaneidade. Explorando, assim, os termos próprios da visibilidade das paixões, Andrade explica muito bem por que Descartes opta por escrever um *Tratado das paixões* e não uma apresentação autobiográfica como o *Discurso do método*. Nesse texto, o filósofo francês havia feito uma crítica aos estoicos, que louvavam muito a virtude, mas “não ensinavam suficientemente a conhecê-las”. Ora, Descartes descobriu como nos ensinar a virtude: segundo os termos da afetividade, entendemos o motivo pelo qual a virtude é desejada e a estratégia pela qual pode ser atingida. Escreve, portanto, um *Tratado* porque pode ensiná-las no seu modo próprio de visibilidade e acesso, o que se mostra na vivência das paixões.

Embora antecipe o sublime desfecho da *Ética* de Espinosa – só quem tem uma vida boa e feliz, apoiada em afetos alegres, pode ser virtuoso –, Descartes o faz, entretanto, sob o fundamento do altruísmo, pois se trata mais de afetividade do que exercício intelectual. Trata-se de como que um

paradoxo, em que se voltar ao outro de modo espontâneo e afetivo, levando ao desprendimento de si, faz-se bem e feliz e ainda mais: virtuoso. Além disso, Érico Andrade, apoiando-se num texto de Laurence Renault, nos mostra muito bem como a paixão da generosidade não degenera em orgulho e em alguma forma de desprezo pelo outro, pois, muito ao contrário, nos faz perceber melhor um outro tipo de igualdade entre os homens. As diferenças advindas da Fortuna (riquezas, reputação, beleza) são meros motivos de orgulho e não consistem propriamente naquilo em que todos podem ter dignamente pelo bom exercício da liberdade e do bom-senso em prol do coletivo. Aquele que se orgulha da sua diferença de bens de Fortuna para com os demais é extremamente vulnerável à infelicidade e às paixões mais tristes pela perda de algum deles. Mas, por outro lado, o generoso entende que não só o bom-senso é a coisa mais bem distribuída do mundo, mas também a falibilidade humana, pois percebe como somos suscetíveis ao delírio do orgulho: estimar-se por algo que não depende de si. O generoso sabe, assim, como é fácil se perder nessa afetividade apegada a si, sobrestimando os bens

provenientes da Fortuna, afastando-se, por conseguinte, da felicidade e da virtude. Por isso, entende e aceita melhor os erros alheios e o outro na sua fragilidade, afirmando, desse modo, a igualdade pela *infirmas*. A generosidade não se traduz então numa forma de orgulho, de superioridade diante do outro, mas no reconhecimento e estima de si tanto na liberdade quanto na fragilidade do outro. Nesse quadro, de uma afetividade feliz e virtuosa, a própria cortesia e cordialidade dos costumes e da boa educação passam a ter um sentido profundo, como nos diz o artigo 158 do *Tratado das paixões*: “Os que são generosos dessa forma são naturalmente levados a fazer grandes coisas e, todavia, a nada empreender de que não se sintam capazes; e, como nada estimam mais do que fazer bem aos outros homens e desprezar seu próprio interesse, por esse motivo são sempre perfeitamente corteses, afáveis e prestativos para com todos. E com isso são inteiramente senhores de suas paixões”.

Alexandre Guimarães Tadeu de Soares
Filosofia – Universidade Federal de
Uberlândia