



**O CÉREBRO E O ROSTO NAS PAIXÕES DA ALMA DE
DESCARTES:
ENTRE ANALOGIA E CAUSALIDADE**

Ulysses Pinheiro
PPGLM-UFRJ/CNPq

“... a fisionomia é, sobretudo, um reflexo, e é um erro acreditar que a ideia não tem cor. Essa fisionomia era, evidentemente, a superfície de um estranho estado interior, a resultante de um composto de contradições [...] Gwynplaine tinha uma máscara, seu rosto. Coisa inexprimível. Era com sua própria carne que Gwynplaine estava mascarado. Qual era seu rosto, ele ignorava”.

Victor Hugo, *O homem que ri*.

Para Mário Augusto Queiroz Carvalho e
Claudia Cerqueira do Rosário,
em memória.

RESUMO: Como mostrou Jean-Luc Marion em uma série de estudos, o uso do conceito de analogia, no contexto da filosofia de Descartes, não se faz sem que ele entre em conflito com a tendência a eliminá-lo tanto quanto possível em favor do conceito de causalidade eficiente. Neste artigo, a interpretação de Marion é estendida até a teoria cartesiana sobre os signos exteriores das paixões, com a intenção de mostrar como a relação entre as paixões e tais signos deve ser compreendida a partir da relação analógica.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes, signos faciais, cérebro, pintura.

ABSTRACT: As Jean-Luc Marion has shown in a series of studies, the use of the concept of analogy, in the context of Descartes' philosophy, is not accomplished without it coming into conflict with the tendency to eliminate it as much as possible in favor of the concept of efficient causality. In this paper, Marion's interpretation is extended to the Cartesian theory of the external signs of the passions, with the intention of showing how the relationship between the passions and such signs must be understood as a kind of analogical relation.

KEYWORDS: Descartes, facial signs, brain, painting.

Introdução

Os Artigos 112 a 135 de *As paixões da alma* tratam dos “signos exteriores” das paixões. Tendo sido examinadas, até este ponto do livro, as causas das paixões, Descartes passa a discorrer, a partir do Artigo 112, sobre os efeitos que as paixões produzem na configuração externa¹ do corpo de quem as sente. A extensão que esse tema ocupa na obra é um indício de que os signos exteriores das paixões parecem ter uma especificidade frente a outros efeitos corporais externos causados por estados mentais – por exemplo, pela ação de levantar minha mão, causada pela vontade de levantar minha mão. É verdade que, em alguns outros textos, essa especificidade é negada, uma vez que, neles, Descartes parece considerar que todas as relações entre a alma e o corpo devem ser entendidas tomando-se como paradigma a relação entre a vontade e os movimentos corporais voluntários. Assim, nas *Respostas às Sextas Objeções*, ele afirma que a relação entre a alma e o corpo em geral deve ser caracterizada como uma “unidade por composição” [*unitate compositionis*] (AT VII, 424; IX, 226), semelhante àquela que existe entre os ossos e a carne que compõem um só homem. Um outro texto, desta vez na Parte V do *Discurso do método*, compara a relação entre o corpo e a mente àquela que existe entre um navio e seu piloto (AT VI, 59). Ou seja, em textos como esses, a “terceira noção primitiva”, que exprime a união íntima entre alma e corpo, é omitida em favor de uma ontologia estritamente dualista – isto é, de uma ontologia reduzida às duas primeiras “noções primitivas”, que representam, respectivamente, a mente e o corpo². (Lembremos que, na carta a Elisabeth de 21 de maio de 1643, Descartes afirma que “todos os nossos conhecimentos” podem ser remetidos a “noções primitivas”, dentre as quais apenas três delas nos dão a perceber qualidades particulares das coisas (as demais são noções muito “gerais”, que convêm a

¹ No começo do referido Artigo, Descartes considera que, simultaneamente às causas das paixões, já havia sido suficientemente examinado o que poderíamos chamar de efeitos interiores das paixões – isto é, os efeitos produzidos no interior do corpo que as sente, tais como as “mudanças de pulso” (AT XI, 411). As citações à obra de Descartes serão referidas às *Œuvres de Descartes* (11 volumes), editadas Charles Adam e Paul Tannery, e terão a seguinte forma: AT, número do volume em números romanos, número da página em números arábicos.

² Seguindo essa lição cartesiana, usaremos aqui a expressão “unidade por composição” para indicar as passagens textuais em que a união é como que rompida em seu próprio interior por um registro dualista. Sobre o sentido usual de “*compositio*”, ver as *Notæ in Programma* (AT VIII, 350). Notemos, porém, que nem sempre esse uso é mantido consistentemente pelo próprio Descartes, que emprega algumas vezes a referida expressão em um registro monista (ver, por exemplo, (AT VII, 598).

todas as nossas concepções, tais como: ser, número, duração etc.). Essas três noções primitivas são a extensão, o pensamento e sua união (AT III, 665)³).

Entretanto, a especificidade dos efeitos concebidos a partir da terceira noção primitiva é claramente indicada em outros textos. Nesses últimos, Descartes afirma que as modificações atribuíveis ao homem devem ser entendidas a partir da “união substancial”⁴ entre a *res cogitans* e a *res extensa*, não podendo ser reduzidas a nenhuma delas. (A palavra “homem” é usada por Descartes justamente para designar a unidade resultante da união da alma com o corpo). Assim considerados, os signos corporais das paixões – especialmente os localizados no rosto – formam um sistema que se articula como uma expressão natural na qual não subsiste apenas uma *associação extrínseca* entre signo e significado, mas testemunha uma *semelhança intrínseca* entre eles. Enquanto a linguagem verbal é, para Descartes, uma mediação corporal instaurada arbitrariamente entre dois ou mais homens, as expressões faciais *são semelhantes àquilo que expressam*. O que será investigado neste texto é como caracterizar precisamente a especificidade dos signos exteriores das paixões no contexto mais geral da teoria dos signos de Descartes, a qual trata também dos signos mentais – as sensações – e dos signos linguísticos – isto é, as palavras faladas e escritas.

A semiologia cartesiana faz parte, em linhas gerais, daquela concepção que, desde o século XVII, veio a se estabelecer como nossa visão contemporânea sobre os signos, pelo menos na medida em que tal visão se mantém no nível do senso comum. Retomando a distinção clássica, aristotélica, entre signos naturais e signos convencionais⁵, essa semiologia a traduz para uma teoria da representação formulada no contexto de uma (então) nova noção de sujeito, tradução essa que é particularmente

³ A redução de todos os conhecimentos segundo às três noções primitivas é um tema recorrente no pensamento cartesiano; assim, no Artigo 48 da Parte I dos *Princípios da filosofia*, ela é retomada com alguns esclarecimentos importantes (AT VIII, 45). Algumas vezes, essa retomada do tema das noções primitivas é acompanhada de acréscimos doutrinários: é o que ocorre em outra carta a Elisabeth, datada de 28 de junho do mesmo ano de 1643, na qual Descartes afirma que as coisas que pertencem à união da alma com o corpo – isto é, à sua interação causal e à mistura daí gerada – são percebidas “muito claramente” [*très clairement*] pelos sentidos (AT III, 692). Para uma formulação mais antiga dessa mesma enumeração das noções primitivas, ver as *Regras para a direção do espírito* (AT X, 381, 392, 410). Se nos lembrarmos de que as ideias distintas são definidas por Descartes como aquelas que têm a propriedade de ser maximamente claras (AT VIII, 44), seria possível afirmar que as paixões são, enquanto maneiras de conhecer a união da alma com o corpo, claras e distintas, sem, no entanto, perder sua obscuridade e confusão intrínsecas, na medida em que se leva em conta sua função de representar as coisas extramentais.

⁴ Cf. *Quartas respostas* (AT VII, 228) e carta a Regius de 24 de janeiro de 1642 (AT III, 493). A rigor, a terceira noção primitiva não tem “modificações” próprias, pois ela não se refere a uma substância. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

⁵ Sobre esse ponto, ver “Langage humain et signes naturels dans le cartésianisme”, de Geneviève Rodis-Lewis (RODIS-LEWIS, 1966, p. 132-136).

instanciada no modo como Descartes compreende os signos faciais das paixões. No entanto, a teoria cartesiana sobre esses últimos, ao mesmo tempo que lança as bases para nossa concepção contemporânea de signos, conjuga em si, de forma peculiar, características dos signos naturais e convencionais, tornando a distinção entre eles menos evidente do que se poderia à primeira vista supor e afastando-se, assim, da concepção tradicional. Ao constituir nossa compreensão moderna de signo, a semiologia cartesiana ao mesmo tempo a problematiza e a complexifica bem mais do que sua versão usualmente aceita deixa suspeitar. Que essa novidade se exprima pela retomada do conceito tradicional de analogia, de amplo uso entre os aristotélicos medievais, é uma dessas reviravoltas surpreendentes da história do pensamento.

Homem: definição e critério

Se é verdade, como foi afirmado mais acima, que os signos exteriores das paixões contêm uma semelhança intrínseca com as paixões que eles exprimem – o que precisa ainda ser devidamente estabelecido –, então há uma questão preliminar que deve ser respondida para que se possa avançar até sua demonstração. Trata-se de determinar qual é a diferença – se é que ela existe – entre a *definição* da união da alma com o corpo (especialmente no caso em que essa união diz respeito às paixões) e o *critério* para reconhecer a presença de uma alma em um corpo. O esclarecimento da natureza dessa diferença entre definição e critério nos mostrará que os signos exteriores podem ser caracterizados como expressões imediatas e adequadas das paixões, embora isso não garanta, sem restrições, que eles sejam índices seguros de sua existência⁶ – o que, é preciso reconhecer desde já, é uma tese aparentemente paradoxal.

O estabelecimento de um *critério* para reconhecer a união da alma com o corpo não é necessário na perspectiva do próprio ser senciente, pois nesse caso, trata-se de um saber certo e evidente dado imediatamente pela consciência obscura e confusa das sensações e das paixões da alma. Um tal critério é, no entanto, necessário para reconhecer, na perspectiva da alteridade, que o corpo de outrem está unido a uma alma.

⁶ Assim, os animais, por exemplo, têm expressões corporais semelhantes às dos homens, sem que, no entanto, elas exprimam paixões da alma – pelo simples fato de que os animais-máquina são desprovidos de alma. Além disso, os homens podem fingir sentir paixões que de fato não sentem. Voltaremos a esses dois pontos abaixo.

É por isso que, na Parte V do *Discurso*, os signos exteriores das paixões não são considerados como um critério suficiente nem necessário para distinguir os homens dos animais; é a linguagem verbal que desempenha aí tal função. De fato, essa é uma advertência explícita do texto: “E não se deve confundir as palavras com os movimentos naturais, que testemunham as paixões e podem ser imitados por máquinas tanto quanto pelos animais” (AT VI, 58). Como notamos mais acima, quando a alma move voluntariamente os membros de seu corpo próprio, ela pode ser comparada a um “piloto em seu navio”, “mas – acrescenta Descartes imediatamente após formular essa metáfora – é necessário que ela esteja junta e unida mais estreitamente com ele para ter, além disso, sentimentos e apetites semelhantes aos nossos, e assim compor um verdadeiro homem” (AT VI, 59)⁷. Em outras palavras, embora a fala – e, por extensão, a escrita –, na medida em que são um conjunto de movimentos voluntários do corpo, não sejam entendidas a partir da “terceira noção primitiva”, a qual define propriamente o homem, é a articulação linguística que nos dá o critério para distinguir os homens dos animais. Há ocasiões em que os signos linguísticos são de tal forma articulados que nenhuma outra explicação além da presença da “razão universal” habitando o corpo que emite esses sinais pode ser dada. Porque o uso da razão supõe a liberdade do arbítrio, essa última é, pois, necessária para a constituição de signos que indiquem a existência de uma alma racional alojada no corpo que os emite (e não é casual que os próprios sinais, nesse caso, sejam signos *arbitrários*). O que é o mais natural (os signos corporais das paixões) é o que é menos apto a indicar a presença de uma alma em um corpo, justamente porque é um signo não-arbitrário. O artifício é a marca da razão.

No entanto, como vimos acima, é dito, nesse mesmo trecho do *Discurso*, que a *definição* de homem é dada pela unidade entre alma e corpo – ou seja, é a “união íntima” e “confusa” entre corpo e alma, e não sua união acidental, segundo o paradigma da “unidade por composição”, que é a marca distintiva entre homens e animais. Essa definição de ser humano é certamente curiosa, pois, ao contrário das definições da matemática, se chega a ela por meio de ideias obscuras e confusas. É o que escreve expressamente o próprio Descartes à princesa Elisabeth: “é usando somente da vida e das conversações ordinárias, abstendo-se de meditar ou de estudar as coisas que

⁷ A opinião de Descartes parece ter mudado a respeito desse ponto entre 1637, data da publicação do *Discurso*, e 1643, quando, em 28 de junho, escreve à princesa Elisabeth que tanto os “sentimentos e paixões” da alma quanto os movimentos voluntários que a alma imprime ao corpo à qual está unida dependem de sua “união” íntima (cf. AT III, 665).

exercitam a imaginação, que se aprende a conceber a união da alma e do corpo”⁸. O Artigo 113 das *Paixões da alma* tira as consequências dessa definição para caracterizar os signos exteriores das paixões: esses signos, diz o texto, são “declarações” naturais do que ocorre na alma⁹.

Os animais são máquinas desprovidas de alma, de tal modo que suas expressões corporais (especialmente as faciais), sendo instituídas pela natureza, são facilmente tomadas por nós *como se fossem* expressões que teriam funções idênticas às que desempenham nos homens; nesses últimos, ao contrário do que ocorre com os animais – *e desde que se saiba de antemão* que estamos diante de homens, e não de animais ou máquinas –, a presença dos signos manifesta patentemente a existência das paixões. É essa falsa simetria entre homens e animais que nos leva espontaneamente a acreditar que os animais-máquina sentem paixões correspondentes às paixões humanas¹⁰. Ora, o homem não é nem uma mera máquina corporal nem uma pura coisa pensante: ele é a união íntima entre corpo e alma. Mas, se for assim, isto é, se os signos faciais humanos devem ser compreendidos no contexto da união da alma com o corpo, então parece que eles deveriam herdar a propriedade essencial da “noção primitiva” que define tal união, a saber, a característica de apresentar uma mistura tão íntima e indiscernível entre corpo e alma que ela é irreduzível às duas outras noções primitivas (o pensamento e a extensão). Ou seja, da união entre corpo e mente parece se seguir que os signos corporais das paixões¹¹ lhes são semelhantes porque relacionam-se de forma imediata e não-inferencial com as paixões que eles expressam. Que isso não seja assim é o que

⁸ Carta a Elisabeth de 28 de junho de 1643 (AT, III, 692).

⁹ O que é verdade sobretudo dos movimentos dos olhos: “Il n’y a aucune Passion que quelque particuliere action des yeux ne declare” (AT XI, 412).

¹⁰ Para um tratamento mais amplo da questão sobre a diferença entre homens e animais, seria preciso examinar criticamente o famoso artigo de John Cottingham, “‘A Brute to the Brutes?’: Descartes’ Treatment of Animals” (COTTINGHAM, 1978, p. 551-559). Em especial, seria preciso questionar sua tese central, pois, embora o artigo faça um *tour de force* para salvar Descartes do que o autor chama de “tese monstruosa” sobre as sensações e os sentimentos dos animais – segundo a qual animais não sentem dor e podem ser usados a nosso bel prazer como alimento ou como cobaias de experimentos científicos –, ele não consegue realmente livrá-lo dela. Apesar disso, o artigo de Cottingham tem o mérito de mostrar que o estatuto ontológico dos animais é mais complexo do que parece ser à primeira vista. De fato, os textos cartesianos que parecem afirmar uma separação radical entre homens e animais são contrabalançados por outros nos quais essas fronteiras são menos nítidas. Assim por exemplo, em uma carta a Morus de 5 de fevereiro de 1649, Descartes concede que os animais têm paixões, ainda que sejam desprovidos de alma: embora os animais – principalmente os cachorros e os cavalos – nos façam “conhecer claramente seus movimentos naturais de cólera, de medo, de fome e outros semelhantes, seja pela voz, seja pelo movimento do corpo”, nenhum deles usa “uma verdadeira linguagem” que se relacione antes ao pensamento do que a um “movimento natural”. AT V, 267-279.

¹¹ Quer eles sejam internos ou externos.

veremos mais adiante¹²; por ora, basta notar que, se os signos externos das paixões não são, do ponto de vista da alteridade – que é o ponto de vista da ciência –, um índice seguro para afirmar a presença de uma alma no corpo que os encarna, é porque eles só podem ser tomados como expressões dessa última se, preliminarmente, a ocorrência da “união confusa” em um organismo humano particular já tiver sido estabelecida pela aplicação do critério fornecido pela “unidade por composição”, atestada através da linguagem verbal que nos une aos outros homens. Em outras palavras, os signos exteriores das paixões só serão legitimamente tomados como expressões de paixões da alma naqueles entes que também forem capazes de usar uma linguagem verbal¹³.

Quanto ao fato de que os homens são capazes de fingir sentir emoções que na verdade não sentem, notemos que, embora os signos exteriores das paixões não sejam de fato imunes ao erro, sendo, portanto, apenas um critério indutivo para indicar a existência das paixões a eles correspondentes, ainda assim o fingimento não é explicado por Descartes através da ação direta da vontade sobre os músculos do corpo usados para produzir as emulações dos sentimentos. Ao contrário, as vias da simulação são sempre indiretas: para “esconder sua paixão”, afirma Descartes, a alma deve imaginar fortemente uma paixão contrária (AT XI, 412-413), a qual produz involuntariamente as expressões corporais a ela correspondentes. Ou seja, o erro ligado à interpretação dos signos das paixões nunca é total¹⁴, o que, por sua vez, atesta a união íntima entre signo e significado passionais.

Causalidade e analogia

¹² Sem querer antecipar essa discussão, notemos que poderíamos supor, por exemplo, que os signos exteriores das paixões são modificações apenas da *res extensa*, as quais *significariam* as modificações atribuíveis à união da alma com o corpo.

¹³ No texto intitulado “A classificação cartesiana das paixões”, Jean-Marie Beyssade (BEYSSADE, 2001, p. 323-336) mostra como a “terceira noção primitiva” determina certos desenvolvimentos metodológicos das *Paixões da alma*, especialmente em sua segunda parte, quando se trata de serializar as paixões a partir de uma ordem que tem como critério de geração da série a utilidade que elas têm para o homem. Na primeira parte do tratado das *Paixões*, segundo Beyssade, é a perspectiva dualista que se impõe; nesse momento, a interação causal entre alma e corpo não só não é figurada a partir da “terceira noção primitiva” como, ao contrário, “aparece como um combate (I-47), por contraste e por comparação” (BEYSSADE, 2001, p. 325). Já na segunda parte, continua Beyssade, há uma indiferença entre descrições mentais e corporais, pois a perspectiva causal é substituída pela perspectiva da identidade – Beyssade sugere que a causalidade é substituída pelo paralelismo entre alma e corpo (*idem*, p. 330). Como foi mostrado acima, é desse ponto de vista da ciência bem fundamentada que o dualismo precede o monismo segundo a “ordem das razões”.

¹⁴ No *Paradoxo do comediante*, Diderot propõe uma teoria da atuação frontalmente oposta à que Descartes sugere aqui – justamente na medida em que Diderot está na origem de certas teorias do teatro que vieram a ser formuladas a partir do século XVIII em ruptura com o cartesianismo.

Uma vez tendo sido bem compreendida em que consiste, para Descartes, a distinção entre linguagem arbitrária e expressões faciais, é preciso examinar, por outro lado, sua similaridade. Em especial, é preciso mostrar como o rosto passional conjuga em si mesmo características dos dois outros tipos de signos de que dispomos, as palavras e as sensações, pois será através desse exame que a relação de semelhança entre signo e significado, típica dos signos exteriores das paixões, poderá ser elucidada. Por um lado, assim como as sensações, e contrariamente ao que ocorre com a linguagem verbal, as modificações do rosto formam um código instituído pela natureza, o qual, justamente porque não passa pela decisão arbitrária de um ato da vontade, se manifesta de forma aproximadamente igual¹⁵ em todos os homens. Por outro lado, assim como as palavras, mas contrariamente ao que ocorre com as sensações, os objetos designados pelos signos faciais são – ou pelo menos *podem ser* – conhecidos de forma adequada pelos que recebem tais signos¹⁶, enquanto as sensações são sempre, no interior da mente que as experimenta, “materialmente falsas”.

Ao explorar essa curiosa mistura entre as características dos dois outros tipos de signo instanciada pelos signos exteriores das paixões, veremos que há uma propriedade desses últimos que não encontra equivalente nem nos signos verbais nem nas sensações, a saber, a propriedade que eles têm não apenas de representar – usualmente de forma adequada – a natureza daquilo que é significado, mas também a de ser semelhantes a esse significado, embora com um tipo de semelhança diferente daquela que existe entre as ideias claras e distintas do intelecto puro e os objetos por elas representados. O que é assim designado pelos signos exteriores das paixões são os estados passionais da *res cogitans*, a qual, sendo realmente distinta do corpo, une-se a ele, no entanto, de maneira

¹⁵ Que não se trate de expressões universalmente idênticas decorre, em parte, da constituição particular dos organismos e dos hábitos individuais de cada um, especialmente os contraídos na infância, os quais introduzem uma indeterminação no modo como esses signos são configurados (Art. 136 (AT IX, 428-429)). Além disso, há uma certa ambiguidade essencial em alguns dos signos exteriores das paixões; esse é o caso, por exemplo, do langor [*languueur*], o qual é geralmente causado pelo fato de a glândula pineal não impulsionar os espíritos animais em direção a nenhum músculo, fato esse geralmente causado, por sua vez, pelo amor. Note-se que a languidez também pode ser causada pelo ódio, pela tristeza e pela alegria (cf. *Paixões da alma*, Art. 119-121 (AT IX, 416-418)). Lembremos que as paixões são elas mesmas causadas pelos movimentos do sangue e dos espíritos animais – no caso do amor, por exemplo, os espíritos animais fazem o circuito cérebro-intestinos e estômago-coração-cérebro (Art. 102 (AT IX, 403-404)). A ligação desses movimentos internos do corpo com as paixões correspondentes é em parte instituída pela natureza e em parte fruto do hábito (Art. 107 (AT IX, 407-408)).

¹⁶ Deve-se notar também que há outros casos, além das palavras e das paixões, nos quais o corpo é, segundo Descartes, o signo claro de um significado. Por exemplo, quando levanto voluntariamente meu braço, posso dizer que o movimento corporal é um signo da vontade de levantar meu braço, da mesma forma que a fumaça é sinal do fogo ou que a linguagem dos sinais exprime ideias para pessoas surdas.

indiscernível. Nessa tensão interna – por que não dizer, nesse paradoxo e nessa contradição –, anuncia-se, no nascimento mesmo da concepção moderna de sujeito, sua realidade internamente fraturada e cindida¹⁷.

As coisas são, porém, mais complexas do que as noções de *fratura* e de *cisão* deixam perceber à primeira vista, pois a unidade do sujeito passional é expressa qualitativamente por uma noção primitiva que não se reduz nem à realidade mental, nem à realidade corporal, nem à mera composição entre essas duas realidades, mas por uma qualidade cujo único fundamento é a *experiência*. Essa experiência não pode nem ao menos ser dita uma experiência “interna”, pois justamente ela não se reduz à interioridade da *res cogitans*. Tampouco se pode aplicar àquilo que a fundamenta o conceito formal de substância, pois, embora a unidade de um corpo vivo seja caracterizada por Descartes como “substancial”, esse ente não é ele mesmo uma substância (AT III, 665). Nesse contexto, a cisão interna manifesta-se, paradoxalmente, como homogeneidade qualitativa, o que faz da diferença que cinde o sujeito a relação mesma que o unifica.

Do ponto de vista dessa união substancial que não é, entretanto, um terceiro tipo de substância distinta da alma e do corpo, signo e significado devem ser tomados, na semiologia das paixões, como fundados sobre uma só e mesma coisa, expressa em dois atributos diferentes (e lembremos que o termo “*res*” é frequentemente usado por Descartes de forma vaga o bastante para poder designar uma realidade, sem por isso designar uma substância). Se isso não faz de Descartes um spinozista *avant la lettre*, ao menos é suficiente para introduzir, em seu sistema semiológico, um signo peculiar, no qual a relação entre significado e significante não pode ser entendida apenas em termos de causalidade, mas deve contemplar um tipo de semelhança que torna o signo uma expressão analógica do seu significado. Tal semelhança decorre do fato de que a unidade entre corpo e alma é uma experiência irreduzível a seus componentes causais. Ou seja, uma relação (causal) entre duas coisas substanciais engendra uma terceira “coisa” que, por sua vez, não é numericamente diferente delas, na medida em que não é um terceiro tipo de substância. Nessa estranha aritmética, dois formam um e somam

¹⁷ Que se possa identificar nessa descrição da união substancial mais do que um mero paradoxo, isto é, uma crença que se afasta do senso comum, e sim, propriamente, uma contradição, é o que é afirmado pelo próprio Descartes na carta a Elisabeth já mencionada acima, na nota 3: é impossível, diz ele aí, conceber “ao mesmo tempo” a dualidade e a identidade entre alma e corpo (AT III, 693). Descartes sugere a Elisabeth que se deva tomar cada uma dessas duas perspectivas “sucessivamente”, mas é difícil entender como essa distribuição temporal de perspectivas eliminaria a contradição existente entre elas. Para uma aplicação dessa estratégia de intercalar entre si realidades contraditórias, cf. *supra* nota 13.

três. Assim, quando sorrio porque estou alegre, este sorriso, em certo sentido, *sou eu mesmo*, justamente porque aquele que tem alegria e aquele que sorri é o mesmo.

A caracterização do vínculo existente entre os signos exteriores e as paixões a eles correspondentes como um tipo de analogia acrescenta à teoria dos signos de Descartes um elemento ausente em outros âmbitos da sua semiologia, na medida em que essa última normalmente faz uso de explicações causais. É verdade que, para Descartes, a causalidade envolve a aplicação de raciocínios analógicos, uma vez que, dados dois ou mais entes numericamente distintos relacionados causalmente, há entre eles ou bem identidade qualitativa ou bem analogia. Assim, o corpo pode agir sobre a mente e vice-versa porque o nome de “substância” aplica-se univocamente a esses dois tipos de ente finito, e Deus pode agir sobre os seres finitos porque o nome de “substância” aplica-se analogicamente ao criador e às criaturas. É verdade também que a causalidade nunca deixa de ser um dos requisitos necessários para a semiologia das paixões – afinal, essas últimas são caracterizadas como as causas de seus signos exteriores. Ainda assim, a caracterização dos termos relacionados causalmente é acrescido, no caso da expressão das paixões, de uma dimensão analógica. Veremos que é em razão dessa dimensão analógica que a relação de representação pode ser dita, nesse caso, clara e distinta, embora seja baseada em uma experiência obscura e confusa¹⁸. Ou seja, no caso dos signos exteriores das paixões, há semelhança entre signos e significados. Já os signos manifestados através de sensações e de palavras são, devido a sua natureza arbitrária – quer se trate de um arbítrio divino ou humano –, qualitativamente distintos de seus significados. Entretanto, mostraremos também que a relação analógica vigente entre signos faciais e paixões da alma não elimina de todo as tensões internas provindas de sua origem causal, isto é, do dualismo entre mente e corpo. Antes de explicar por que monismo e dualismo apontam para uma síntese impossível no horizonte disso que já veio a ser chamado mais tarde de “condição humana”, é preciso recapitular brevemente a função do pensamento analógico na filosofia de Descartes.

¹⁸ É importante notar esse aparente paradoxo contido na teoria cartesiana sobre a união da alma com o corpo: temos dela um conhecimento distinto, mas uma das premissas desse conhecimento é obscura e confusa. Assim, em uma carta a Regius de janeiro de 1642, encontra-se a seguinte passagem: “[...] percebemos que sensações tais como a dor não são pensamentos puros de uma mente distinta de um corpo, mas percepções confusas de uma mente realmente unida a um corpo. Pois se um anjo estivesse em um corpo humano, não teria sensações como temos, mas simplesmente perceberia os movimentos causados por objetos externos, e dessa forma seria diferente de um homem real [...]” (AT III, 491). Sobre esse ponto, deve-se consultar a Sexta Meditação.

O escopo do raciocínio analógico no cartesianismo

Na conclusão de *Sobre a teologia branca de Descartes*, Jean-Luc Marion trata do que ele chama de “analogia perdida”, tema presente em vários momentos da filosofia cartesiana nos quais se manifesta o predomínio do raciocínio causal sobre o analógico. É assim, diz Marion, que a “arbitrariedade do código”¹⁹, característica das sensações, substitui a teoria das formas substanciais dos aristotélicos, segundo a qual haveria uma semelhança entre os objetos sensíveis e as coisas externas. Mas essa “analogia perdida” é, ainda segundo Marion, substituída pela “analogia do fundamento”, justamente quando o princípio de causalidade é aplicado ao ser do Deus criador das verdades eternas, caracterizado como “*causa sui*”. A filosofia cartesiana faria parte, segundo Marion, de uma tendência moderna – cujas raízes poderiam ser localizadas no pensamento de Duns Scotus e de Suarez²⁰ – de supressão da analogia do ser em favor de uma sua concepção unívoca. A noção de causalidade, que havia substituído em grande parte o operador conceitual da analogia na “filosofia primeira” de Descartes, força assim o retorno desse último na própria fundação da teoria causal que o havia colocado em segundo plano. Marion propõe, porém, que esse retorno da analogia não se faz sem inverter o uso tradicional que ela tinha na teologia. Trata-se, para Descartes, diz Marion, de “reduzir a essência de Deus à regra geral que governa os entes finitos – a causalidade”²¹. Assim, por exemplo, se somos de alguma forma “a imagem e semelhança de Deus” (AT VII, 57), é porque temos um livre arbítrio pelo qual somos princípios causais da existência de eventos no mundo. Ou seja, trata-se ainda de manter em vigor a tendência em direção à univocidade do ser: ao invés de se explicar a

¹⁹ O código sensível é arbitrário não porque é uma instituição humana, mas apenas na medida em que se trata de uma correlação natural estabelecida pela vontade livre de Deus. Sobre o “arbitrário” divino, cf. MARION, 1981, p. 264-312 (trata-se do capítulo 13 do livro, intitulado “L’arbitraire du code: la création des vérités éternelles”). Segundo Marion, a sobrecodificação inerente a todo código, tornada necessária por conta da concepção cartesiana de signo sensível, permite a formulação da dúvida do Deus enganador – ou, de acordo com a formulação de Marion, do Deus onipotente (*idem*, p. 342). Ainda segundo Marion, o abandono do método analógico está no cerne da teoria da livre criação das verdades eternas por Deus, formulada por Descartes pela primeira vez em cartas a Mersenne datadas de 1630, mas mantida, de forma mais ou menos evidente, ao longo de toda a sua obra posterior.

²⁰ Todo o Livro I de *Sobre a teologia branca de Descartes* é dedicado à reconstituição da história desse movimento, como indica seu título (“L’analogie perdue de Suarez à Galilée”). Para o estabelecimento do vocabulário analógico no cartesianismo, deve-se consultar principalmente o capítulo 5 (“L’analogie: situation théologique de Descartes”). Cf. MARION, 1981, p. 70-95.

²¹ MARION, 1981, p. 428-429.

causalidade pela sua relação analógica com o ato de criação de Deus, é o contrário que é proposto.

Jean-Marie Beyssade critica a tese de Marion sobre a função que o raciocínio analógico desempenha na filosofia de Descartes. Segundo Beyssade, embora o nome “analogia” quase não apareça na obra cartesiana, o vocabulário da “semelhança” não deixa de ser usado, inclusive no momento mesmo em que a univocidade do ser é recusada²². Ou seja, a analogia nunca teria sido realmente “perdida”. Como quer que seja, o próprio Beyssade finaliza seu texto reconhecendo que, embora a analogia continue atuante na doutrina cartesiana da substância, “o pensamento da analogia é mormente taciturno”, de tal modo que “sua coerência está sempre ameaçada”²³. A semiologia cartesiana das paixões é um desses momentos “taciturnos” da metafísica da analogia, onde ela se imiscui veladamente.

Tradicionalmente, a metafísica da analogia a classifica em dois tipos, distinguidos de acordo com seus diferentes modos de ser: analogia de proporcionalidade e de atribuição. Assim, por exemplo, é possível falar de um “ponto” de água porque a fonte está para a água que dela escoo assim como a linha está para o ponto a partir do qual é traçada (analogia de proporcionalidade); é possível também dizer de um alimento que ele é “saudável” porque ele é a causa de um organismo saudável (analogia de atribuição). A princípio, parece claro que o caso dos signos faciais deveria ser classificado como pertencendo ao segundo tipo, se é que ele é uma instância da relação analógica. Voltaremos a esse tópico mais adiante. Por ora, é preciso estabelecer textualmente se de fato, para Descartes, a relação entre signos e significados passionais é uma relação analógica.

Já vimos que há dois tipos de signo natural para Descartes: as sensações e as expressões exteriores das paixões (cujo paradigma são as expressões faciais). Concentremo-nos inicialmente no primeiro tipo. Marion mostrou que as sensações são, para Descartes, um código que encontra, em sua dessemelhança com a coisa significada,

²² A saber, na *Conversação com Burman* (AT V, 156). Cf. Jean-Marie Beyssade, “A teoria cartesiana da substância” (BEYSSADE, 2001, p. 244). Ao notar a raridade do uso da palavra “analogia” no léxico cartesiano, Marion afirma que, quando isso ocorre, segundo ele, esse uso é submetido à causalidade; dessa forma, a “*causa sui*” é definida “*per analogiam ad [sc. Causam] efficientem*” (AT VII, 240). Beyssade localiza a origem das interpretações que negam ou pelo menos reduzem a importância da analogia na filosofia de Descartes na obra de Henri Gouhier (especialmente em seu capítulo VIII, item 3 – “L’analogie dans la théodicée de Descartes” e item 5 – “L’inversion métaphysique” (in: GOUHIER, 1962). Schmaltz tem uma avaliação mais favorável da tese de Marion; cf. SCHMALTZ, 2000.

²³ BEYSSADE, 2001, p. 244.

não seu fracasso como meio representativo, mas antes sua possibilidade de sucesso: segundo Marion, é *porque* a percepção sensível não é uma imagem semelhante às coisas que ela pode representá-las²⁴. Nesse aspecto em particular, a teoria cartesiana opõe-se à aristotélica, segundo a qual as afecções da alma são semelhantes às coisas que elas representam²⁵. Dessa diferença entre as teorias de Descartes e de Aristóteles sobre o conceito de signo natural, seguem-se repercussões em suas concepções gerais de signo, bem como nas metafísicas divergentes das quais elas são ao mesmo tempo o fundamento e o resultado.

Antes de examinar os signos das paixões, notemos que a semelhança entre as ideias intelectuais e as coisas por elas representadas não é, para Descartes, uma instância da relação analógica, mas sim da relação da correspondência. Poder-se-ia talvez argumentar que há uma articulação entre analogia e correspondência no interior do cartesianismo, desde que fossem situadas em um circuito mais amplo, cosmológico. De fato, se é verdade que a relação de causalidade entre a substância infinita e as substâncias finitas envolve a analogia, então a certeza da verdade das ideias claras e distintas deriva analogicamente da perfeição do Criador. O trecho que encerra e resume a Quarta Meditação parece conter um tal raciocínio analógico:

Porque toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo [*aliquid*] e, portanto, não pode vir do nada [*a nihilo esse non potest*], mas deve ter necessariamente Deus por seu autor, Deus, digo, que sendo soberanamente perfeito não pode ser causa de nenhum erro [em latim o termo ‘causa’ não aparece; ao invés disso, lemos: *quem fallacem esse repugnat*]; e por essa razão é sem dúvida verdadeira (AT VII, 62; IX, 49-50).

Há, nesse ponto, uma diferença notável entre o caso das ideias claras e distintas e os signos exteriores das paixões: nesses últimos, como veremos, é a *confusão* entre signo e significado que garante a *clareza*, a indubitabilidade e a transparência da relação de significação.

Devemos notar também a distinção existente entre os signos exteriores das paixões e o regime de signos formado pelas sensações. Enquanto, nesses últimos, a

²⁴ MARION, 1981, p. 233.

²⁵ ARISTÓTELES, *Da interpretação* 16a2-8: “Há os sons pronunciados que são símbolos das afecções da alma, e as coisas que se escrevem que são os símbolos dos sons pronunciados. E, para comparar, nem a escrita é a mesma para todos, nem os sons pronunciados são os mesmos, embora sejam as afecções da alma – das quais esses são os sinais primeiros [*σημεία πρώτων*] – idênticas para todos, e também são precisamente idênticos os objetos de que essas afecções são as imagens”.

representação não nos dá a apreensão adequada da natureza representada, os signos corporais das paixões representam adequadamente seu objeto. (E, veremos, eles o representam de maneira adequada apesar de sua confusão intrínseca – ou melhor, é justamente *porque* o significado desses signos é confuso que eles são representações adequadas de seu objeto). Segundo Descartes, é preciso distinguir duas formas pelas quais esses dois tipos de signos naturais se diferenciam entre si, justamente na medida em que os primeiros – as sensações – são coisas mentais e os segundos – as expressões corporais – são coisas extensas. Ao contrário do que se poderia esperar de uma teoria como a cartesiana, que afirma que a alma é mais perfeita do que o corpo, ela não contempla os signos mentais (as sensações) com nenhum privilégio epistêmico: ao contrário, são os signos corporais das paixões que fornecem percepções adequadas dos objetos que eles designam, enquanto as sensações são, do ponto de vista de sua função representativa, obscuras e confusas. De fato, essas últimas não só não nos dão a conhecer os objetos que elas designam (isto é, os corpos existentes na natureza) como, na verdade, não nos permitem ter deles *nenhuma* ideia minimamente adequada. Já as expressões do rosto não apenas remetem a referentes conhecidos adequadamente por todos os participantes da interação comunicativa (isso os signos artificiais, isto é, as palavras também fazem), mas formam com eles uma espécie peculiar de unidade, pela qual as modificações corporais são semelhantes às paixões que elas representam (ao contrário do que ocorre com as palavras), embora tanto as expressões faciais quanto as palavras sejam modificações da *res extensa* realmente distintas dos estados mentais. Assim, no Artigo 113 das *Paixões da alma*, lemos que os signos corporais das paixões, especialmente os situados no rosto – e, dentre esses, sobretudo os ligados aos olhos –, são “muito notáveis” [*assez remarquables*]: “Não há nenhuma paixão” – assim começa esse Artigo – “que alguma ação particular dos olhos não declare: e isso é tão manifesto [*et cela est si manifeste*] em alguns que até mesmo os valetes os mais estúpidos podem notar [*remarquer*] no olho de seu senhor” (AT XI, 412)²⁶.

A partir de trechos como esse, podemos considerar, portanto, ter evidências textuais fortes de que Descartes considerava que os signos das paixões são expressões adequadas das paixões que eles representam, na medida em que lhe são semelhantes.

²⁶ Uma ideia é distinta se e somente se ela é clara; ela é clara se ela é manifesta a um espírito atento; se tudo o que nela é representado é manifesto, então ela é clara e distinta. Ou seja, a distinção de uma ideia designa a propriedade de ser inteiramente clara. Se aplicarmos esse vocabulário aos signos exteriores das paixões, podemos concluir que eles são claros e distintos. Sobre a definição de clareza e distinção, cf. *Princípios da filosofia*, Parte I, Art. 45 (AT IX, II, 44).

Para dar conta dos argumentos que sustentam essa primeira impressão, é preciso entender como a união da alma com o corpo nos dá acesso a um conhecimento empírico indubitável dos signos das paixões que faz do corpo uma manifestação clara e distinta da alma. Antes de explorar esse tópico e responder finalmente a questão central deste texto, a respeito da natureza analógica dos signos exteriores das paixões, é preciso, pois, retomar brevemente algumas teses sobre a união substancial entre mente e corpo e, em particular, as teses sobre o procedimento que leva Descartes, primeiramente, a distingui-los inteiramente e, em seguida, a identificá-los na “terceira noção primitiva”.

Corpo, alma e união

Começemos o exame da tese da união substancial situando-o no contexto da presente investigação. Poderíamos duvidar que a analogia possa realmente caracterizar a natureza da representação presente nos signos exteriores das paixões, uma vez que a relação analógica parece ser incompatível com a tese da união substancial. Não há nesse caso, certamente, uma semelhança tal como a que existe entre uma ideia clara distinta e a coisa por ela representada – afinal, um sorriso não é mais “semelhante” à paixão da alegria do que as lágrimas são “semelhantes” à tristeza. Os signos externos das paixões parecem ser, antes, um exemplo do que poderíamos chamar de uma associação regular derivada da união. Ao se estabilizarem como um automatismo ou um hábito, o sorriso e a paixão da alegria, por exemplo, tornam-se ligados tal como a fumaça e o fogo. O associacionismo psicológico, no entanto, não demanda nenhuma semelhança intrínseca entre signo e significado. Ao contrário, ele parece implicar apenas uma unidade de composição, ou seja, um todo cuja unidade se reduz a uma relação extrínseca de suas partes conectadas causalmente.

Veremos, no entanto, que a “terceira noção primitiva” faz da analogia a única forma de dar conta da relação entre as paixões e seus signos corporais. Ou seja, a “terceira noção primitiva” implica que há, entre corpo e alma, uma relação menos forte do que a identidade e mais forte do que a causalidade. Não deixa de ser sintomático que a “mistura íntima” entre alma e corpo demande uma noção como a de relação analógica, situada ela mesma em uma posição intermediária entre duas outras relações, uma delas monista (a identidade, entendida como a *redução* da alma ao corpo ou do corpo à alma)

e a outra dualista (a causalidade ou um tipo qualquer de “paralelismo” entre corpo e alma²⁷).

Na carta de 28 de junho de 1643, Descartes diz à princesa Elisabeth que conceber a união da alma com o corpo não é nada além do que “conceber a alma como material”, uma vez que “conceber a união que existe entre duas coisas é concebê-las como uma só” (AT III, 692). Já vimos que a união entre a alma e o corpo não pode se reduzir à identidade resultante da mera composição de dois entes, mas deve, antes, ser concebida sob uma *qualidade* comum, a saber, a fenomenalidade da experiência. Nessa carta a Elisabeth, a experiência de nosso corpo próprio é o que faz a alma aparecer como uma coisa material. (De fato, que a identidade numérica implique a identidade qualitativa é uma consequência trivial do Princípio de Identidade, segundo o qual, se $A = B$, então todas as propriedades de A são propriedades de B, e vice-versa). Daí por que, também na mesma carta de 1643, é dito que nosso acesso epistêmico à unidade peculiar entre alma e corpo não é feito pelo intelecto puro (como é o caso quando o que é conhecido é a alma separada do corpo), nem pelo intelecto auxiliado pela imaginação (como é o caso dos objetos matemáticos), mas pelas sensações e paixões, que são os meios pelos quais se dá o comércio entre os homens fazendo-se uso somente “da vida e das conversações ordinárias” (AT III 692).

Por outro lado, a identidade entre alma e corpo parece ser às vezes, na doutrina cartesiana, uma relação forte demais para dar conta da união. Comentando este e outros textos de Descartes sobre o tema da união, Marion, em um livro mais recente, intitulado *Sobre o pensamento passivo de Descartes*²⁸, sugere que afirmar que a alma é corporal significa que, embora a alma não *seja* um corpo, ela tem uma *disposição* interna a afetar o e a ser afetada pelo corpo próprio ao qual está unida²⁹. Na direção contrária, porque a alma está unida à totalidade de seu corpo próprio, como é dito nas *Paixões da alma*, Art.

²⁷ De um ponto de vista cartesiano, os diversos “paralelismos” do século XVII – o leibniziano, o malebranchista, o spinozista etc. – tampouco fornecem modelos adequados para a semiologia das paixões, pois eles a reconduziriam à unidade “por composição”, a qual já foi descartada como forma de dar conta da união substancial. Note-se que, no *Tratado do Homem*, Descartes prenuncia o ocasionalismo de Malebranche ao afirmar que os “movimentos exteriores” do corpo que não servem para nada além de “testemunhar as paixões”, tais como o riso e o choro, são produzidos apenas “por ocasião” da produção das paixões. Segundo o *Tratado*, essa “ocasião” explica-se pelo fato de que os nervos, “por onde devem entrar os espíritos para os causar, têm sua origem bastante próxima daqueles por onde eles entram para causar as paixões” (AT XI, 194). O peculiar “ocasionalismo” cartesiano depende, pois, de uma proximidade local dos estímulos que produzem as duas séries paralelas. *As paixões da alma* acrescenta uma nova dimensão a esse ocasionalismo cartesiano.

²⁸ MARION, 2013.

²⁹ MARION, 2013, p. 140.

30 (AT XI, 351), o qual é, nesse sentido, um todo indivisível (ao contrário do que ocorre com os corpos inanimados, que são composições divisíveis de corpos mais simples), é o corpo que pode ser dito espiritual e animado. Em qualquer das duas direções que se vá – do corpo à alma ou da alma ao corpo –, o vocabulário das “disposições” em direção a uma certa “indivisibilidade” indica que não se pode enfraquecer a união qualitativa em nome de relações extrínsecas, de natureza causal ou temporal (ou, como será o caso do “paralelismo” spinozano, de relações semânticas ou representacionais), mas que se trata antes de apontar para uma qualidade intrinsecamente incompreensível que faz da diferença a forma da unidade. Não é à toa que, para Marion, a continuidade entre o pensamento de Descartes e a fenomenologia contemporânea (principalmente de Husserl e Heidegger) manifesta-se aqui de forma privilegiada – Descartes, o precursor de uma “filosofia da carne”.

Descartes não se cansa de repetir que as paixões são causadas pelos movimentos dos espíritos animais e causam, por sua vez, modificações no corpo, especialmente no rosto. Nesse ponto, se admitirmos a interpretação proposta por Beyssade mencionada acima³⁰, é preciso reconhecer que há, para Descartes, um momento ineliminável da exposição da semiologia das paixões no qual o dualismo, isto é, a afirmação da diferença numérica entre signos faciais e paixões alma deve ser afirmada como a condição de sua relação causal. Ao contrário do que pareceria ser legítimo concluir a partir dessa tese causal, no entanto, não se segue daí que a relação de significação é uma relação inferencial, segundo a qual, a partir de modificações faciais, seria possível correlacioná-las indutivamente com suas causas mentais. A perspectiva dualista cede lugar ao monismo, mas esse último, como vimos, não pode ser assimilado à tese da existência de uma terceira substância, como se a interação causal entre corpo e alma engendrasses esse novo ser subsistente por si mesmo, o homem, do mesmo modo que a relação sexual dá origem a uma prole. Não é possível tampouco tomar esse monismo como a eliminação do corpo ou da alma, como se Descartes estivesse propondo uma teoria idealista (como a de Berkeley) ou uma teoria materialista (como a de Diderot), que são duas das direções que o século XVIII tomará como forma de resolver os impasses do cartesianismo. O dualismo substancial caracteriza de forma ineliminável a metafísica cartesiana. Veremos que, como única alternativa disponível, a união substancial deve ser explicada em termos de qualidades fenomênicas, desprovidas, pois,

³⁰ Cf. nota 13 *supra*.

de um princípio interno de existência (antecipando, assim, a teoria leibniziana). É por isso que é impróprio falar em algo como “modos” da união substancial, pois só substâncias têm, no sentido estrito, modificações.

Comentando os impasses da teoria cartesiana, Marion propõe que “o estabelecimento da união por natureza estabeleça a não-inteligibilidade no cerne de nossa condição”³¹. Ou seja, assim como, ainda segundo Marion, a fundamentação racional do conhecimento formulada pela metafísica de Descartes nos conduz a um fundamento incompreensível (embora inteligível³²), a saber, a infinitude de Deus, a união da alma e do corpo seria outro tópico da filosofia cartesiana em que a incompreensibilidade (*mas não a ininteligibilidade*) ocuparia o lugar de fundamento, sob a forma de uma terceira “noção primitiva”, dada pelas ideias confusas das paixões – e, se estivermos certos em nossa interpretação, pelos signos corporais que as exprimem. É verdade que, tanto no caso da incompreensibilidade de Deus quanto no da das paixões, seria possível *compreender a razão da incompreensibilidade*, mas a transcendência absoluta de Deus, por um lado, e a mistura indiscernível de alma e corpo, por outro, erigiriam a incompreensão ao lugar de fundamento metafísico – mesmo que isso ocorresse ao custo de um abandono do próprio vocabulário da metafísica, como no caso do corpo vivo, que deve evitar a “semântica da substância”³³, substituindo-a por esse novo campo de sentido, a “união substancial”.

A pintura das paixões

Como a união substancial pode nos ajudar a entender a semiologia passional? Examinemos os signos faciais de uma paixão específica, pois nossa análise poderá se

³¹ MARION, 2013, p. 158. Não podemos nos esquecer de que a experiência da liberdade introduz um paradoxo de igual monta – para não dizer uma contradição – na conciliação entre a onisciência divina e o caráter necessário das leis causais. Cf. *Princípios da filosofia*, I, Artigo 6 (AT IX, II, 27).

³² Na Terceira Meditação, a prova da existência de Deus é seguida de respostas a várias objeções antecipadas pelo próprio autor; uma delas institui precisamente a distinção entre dois verbos, “compreender” e “inteligir”. Posso, diz aí Descartes, como ser finito, compreender apenas o que é comensurável comigo, ou seja, o que é também finito; não é de se surpreender, pois, que, tendo provado que Deus, um ser infinito em ato, existe, não possa, no entanto, compreender sua natureza – basta-me inteli-lo. Essa distinção entre os dois verbos é retomada por Descartes diversas vezes – por exemplo, nas *Respostas às Primeiras Objeções*: “O infinito, enquanto infinito, não é em verdade compreendido [*comprehendi*], mas é, no entanto, inteligido [*intelligi*]: pois inteligir clara e distintamente [*clare et distincte intelligere*] que uma coisa seja tal que não se possa encontrar limites nela é inteligir claramente [*clare intelligere*] que ela é infinita” (AT VII, 112; IX, 89).

³³ MARION, 2013, p. 161.

beneficiar da concretude do caso examinado. Ao invés de usarmos o texto das *Paixões da alma*, detenhamo-nos em uma de suas aplicações mais famosas, ainda no século XVII. Trata-se da teoria do retrato formulada pelo pintor Charles Le Brun. Nela, os procedimentos analógicos envolvidos na representação visual das paixões ficarão evidentes. Os epígonos são muitas vezes mais claros do que seus mestres.

Le Brun era o diretor da Academia Real de Pintura e de Escultura na regência de Luís XIV, “Premier Peintre” do reino. Uma das lições mais famosas, por ele proferida na Academia em 7 de abril e em 5 de maio de 1668, é o *Método para aprender a desenhar as paixões, proposto em uma Conferência sobre a expressão geral e particular*, publicada pela primeira vez em 1696 em uma coletânea e, em seguida, em 1698, oito anos após sua morte, sob a forma de um livro. A *Conferência* retoma, em grande parte literalmente, a teoria das paixões de Descartes, embora a combine com certas teorias escolásticas, como as que reconhecem partes da alma, o que é recusado pela doutrina cartesiana³⁴. Dentre os vários retratos das paixões examinados por Le Brun, detenhamo-nos na paixão da admiração, a mais primitiva das paixões da alma, segundo Descartes. Le Brun apresentou para os artistas ilustrações de cada um dos retratos das paixões; o da admiração é o seguinte:

³⁴ Outras influências de Le Brun são os artistas Alberti e Poussin. Sobre a conferência de Le Brun, cf. “O século XVII e a expressão pictórica das paixões”, de Leila de Aguiar Costa (COSTA, 2008, p. 97-108).



FIGURA 1. A Admiração

A admiração, para Le Brun, parafraseando Descartes, é uma paixão puramente cerebral, a qual não é causada pelos espíritos animais que passam pelo coração. Nas *Paixões da alma*, a enumeração das paixões começa no Artigo 53, justamente pela admiração: no caso dessa paixão, ela não depende da percepção de seu objeto como sendo bom ou mau em relação a nós; é apenas com o amor e o ódio que esses valores são introduzidos, na medida em que envolvem a circulação sanguínea. Descartes não descreve a manifestação facial da admiração – por ser uma paixão simples, ela é menos facilmente expressa do que as paixões complexas –, mas Le Brun completa essa lacuna. Eis sua descrição:

Como dissemos que a Admiração é a primeira e a mais temperada de todas as paixões, e na qual o coração sente menos agitação:

O rosto também recebe muito pouca mudança em todas as suas partes e, se elas aí ocorrem, é apenas na elevação da sobrancelha – mas com os dois lados de forma igual –, e o olho será um pouco mais aberto do que de costume, e a pupila igualmente entre as duas pálpebras e sem movimento, fixadas sobre o objeto que terá causado a admiração. A boca será também entreaberta, mas ela aparecerá sem nenhuma alteração, não mais do que todo o resto de todas as outras partes do rosto. Essa paixão produz apenas uma suspensão de movimento para dar tempo à alma de deliberar sobre o que ela deve fazer e para considerar com atenção o objeto que se apresenta a ela;

pois, se ele é raro ou extraordinário, do movimento primeiro e simples da admiração se engendra a estima.

Notemos o procedimento analógico presente nessa descrição, o qual permite a Le Brun passar indiferentemente do signo ao significado: porque é uma paixão cerebral e, portanto, não-sanguínea, o rosto *quase* não se altera quando a admiração ocorre; os olhos estão fixos e as pupilas, abertas, tomadas pela contemplação do objeto admirado. A admiração produz a “suspensão do movimento, para dar tempo à alma para deliberar”³⁵. A atenção do espírito exprime-se, pois, como fixidez da face e a abertura dos olhos, como se o repouso mental se confundisse com o repouso corporal. Sabemos que a admiração é causada, primeiramente, por uma forte impressão gravada no cérebro, “que representa o objeto como raro e, por conseguinte, digno de ser bastante considerado” e, além disso, “pelo movimento dos espíritos, que são dispostos por essa impressão a tender com grande força em direção ao lugar do cérebro onde ela se encontra para fortificá-la e conservá-la”³⁶, ou seja, às paredes internas do cérebro e daí em direção aos músculos que são usados para reter a atenção dos sentidos, mantendo-os na mesma situação original. A surpresa em que consiste a admiração muda assim, inopinadamente, a direção dos espíritos animais, permitindo o surgimento e o aumento das demais paixões³⁷. Como a admiração é uma paixão onipresente, sua causa não pode ainda especificar cada uma das cinco paixões primitivas restantes.

Seria possível continuar acompanhando, ao longo de todo o texto de Le Brun, o uso de operadores analógicos unindo os signos exteriores a suas paixões correspondentes. Assim, por exemplo, ao comentar o retrato da veneração, Le Brun afirma que “pupila elevada parece marcar a elevação até o objeto que ela [a alma] considera e que ela conhece ser digno de sua veneração”³⁸, o que indica um sentido analógico entre elevação corporal e religiosa:

³⁵ LE BRUN, 1698, p. 2.

³⁶ *Paixões*, Artigo 70 (AT XI, 380-381).

³⁷ *Paixões*, Artigo 72 (AT XI, 381).

³⁸ LE BRUN, 1698, p. 5-6.

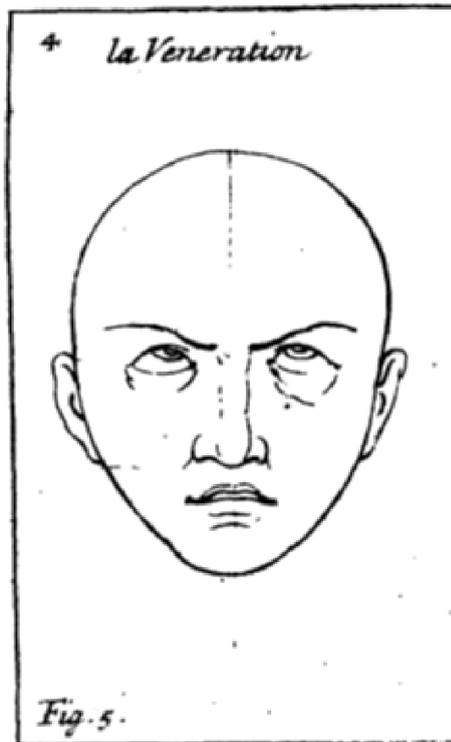


FIGURA 2. A Veneração

A união substancial como fundamento da analogia passional

Essa breve exposição de alguns aspectos da teoria da pintura de Le Brun é suficiente para tornar precisos os termos em que ela pode ser usada – se nos for permitido um tal anacronismo – como premissa da elucidação da semiologia cartesiana das paixões. Ao lermos Descartes através dos olhos de Le Brun, devemos concluir que, para o primeiro, os signos exteriores das paixões não se relacionam a seus objetos através de uma relação inferencial. De fato, apesar de as paixões serem, em um registro dualista, as *causas* das expressões faciais, a união da alma e do corpo nos leva *naturalmente* a tomar as modificações do rosto como expressões analógicas das paixões que as causam, sendo então pensadas como auto-afecções de corpos vivos. Essa *inclinação natural*, como de resto toda inclinação natural, é fundamentada pela existência do Deus veraz³⁹ e é explicada pelo fato de que Deus cria os corpos orgânicos vivos como um circuito causal autorreferente: modificações no corpo movimentam os espíritos animais, causando assim as paixões da alma, as quais, por sua vez, são as

³⁹ A Sexta Meditação fundamenta a validade da “inclinação natural” – que poderíamos, com certa imprecisão, caracterizar pelo sentido atual da palavra “instinto” – como evidência epistêmica para a verdade de nossas ideias sobre o mundo físico.

causas de outras modificações corporais, na medida em que os movimentos dos espíritos animais têm por efeito não só as paixões, mas também alterações nos corpos que as sentem. A vida, compreendida como esse circuito de causalidade entre corpo e mente fechado sobre si mesmo, é, assim, o referente próprio da expressão “união substancial”. Essa unidade substancial do “corpo vivo” e da “alma material” demandam, como única explicação possível de sua realidade, a relação analógica. De fato, as duas únicas outras alternativas disponíveis para caracterizar a relação vigente na “união substancial” – a identidade e a distinção real – conduziriam o cartesianismo *ou bem* para um tipo de reducionismo (fiscalista ou idealista, dependendo de qual atributo – a extensão ou o pensamento – fosse usado para explicar a união substancial), *ou bem* para uma relação extrínseca entre dois itens relacionados causalmente, sendo que apenas um deles (o corpo ou a alma) poderia ser caracterizado propriamente como o sujeito das modificações passionais. Postulando haver uma relação analógica entre as modificações do corpo e da alma, a semiologia cartesiana das paixões pode dar conta de um tipo de unidade que tem por único fundamento uma qualidade comum ou ao menos semelhante entre extensão e pensamento. Em uma tal semiologia, o sorriso, por exemplo, é, *em certo sentido*, semelhante à alegria que ele exprime. Qual seria exatamente esse sentido?

Como vimos, a união entre alma e corpo não elimina o dualismo, mas se sobrepõe a ele, mantendo-o no momento mesmo de seu ultrapassamento. Sendo assim, embora os signos faciais sejam causados pelas paixões, lembremos que as paixões, elas mesmas, *não são eventos puramente mentais* – as paixões já são desde sempre, se pudéssemos empregar essa palavra, “modos” da união (como vimos, que não possamos empregar a palavra “modos” em sentido literal deriva do fato de que a união substancial não é ela mesma uma substância). Ou seja, o circuito semiológico das paixões e de seus signos exteriores correlaciona causalmente itens que são, todos eles, frutos da confusão entre alma e corpo. Logo, é possível atribuir indiferentemente tanto aos signos faciais quanto às paixões propriedades que, consideradas em si mesmas, pareceriam à primeira vista ser incompatíveis entre si e que deveriam, a princípio, ser atribuídas exclusivamente ou bem à alma, ou bem ao corpo. Mas, justamente, a semiologia passional subverte essa distribuição exclusiva.

Podemos finalmente caracterizar claramente em que sentido a analogia constitui o cerne da semiologia cartesiana das paixões. Para tanto, adotemos a seguinte hipótese interpretativa: *a união entre a alma e o corpo é uma unidade puramente fenomênica.*

Enquanto Marion propunha interpretar a teoria cartesiana da união substancial como se Descartes fosse um precursor de Heidegger e de Husserl (especialmente do Husserl das *Meditações cartesianas*, nas quais o conceito de carne [*Leib*] distingue-se do conceito de corpo em geral⁴⁰), podemos recorrer a uma versão do fenomenalismo mais contemporânea de Descartes, a saber, a de Leibniz (mas podemos pensar também no leibnizianismo de Kant). Segundo essa interpretação leibniziana de Descartes⁴¹, um fenômeno não é assimilado a uma mera ilusão, mas antes a um tipo de existência que depende de entidades mais primitivas – justamente, as substâncias – a partir das quais sua realidade própria é constituída. Ou seja, o corpo e a alma aparecem *como se* fossem unidos, *como se* o dualismo tivesse sido ultrapassado, mas esse “aparecer como” constitui uma *realidade* – de certo, uma *realidade fenomenal*, que Descartes nomeia de “substancial” (sem dúvida porque, como nota Marion, ele lutava contra o léxico da substância dominante em sua época)⁴². Nesse nível do fenômeno dotado de um certo grau de realidade e, portanto, distinto dos sonhos, das alucinações e do erro, propriedades conflitantes (universal corporal; confusão distinta) aparecem *como se* fossem atribuídas ao mesmo objeto – ou melhor, elas efetivamente o são, desde que limitemos o estatuto ontológico desse objeto ao do ser de um fenômeno. Os signos faciais inscrevem, pois, no interior da metafísica cartesiana, um domínio novo tanto do ponto de vista da epistemologia quanto da ontologia de sua época.

Há dois princípios concorrentes e distintos que nos permitem atribuir unidade real ao ente que Descartes chama de “homem”. O primeiro deles é de natureza puramente material, e diz respeito à forma pela qual os organismos vivos são compostos como unidades funcionais – nesse caso, tanto homens quanto animais possuem um corpo de certa forma indiviso⁴³. O segundo princípio é de natureza mental; assim, ao expor sua teoria sobre a Eucaristia a Mesland, em uma carta de 9 de fevereiro de 1645, Descartes a generaliza para explicar em que consiste a unidade envolvida na “união substancial”:

Mas, quando nós falamos do corpo de um homem, não pretendemos falar de uma parte determinada da matéria, nem que haja uma grandeza determinada,

⁴⁰ MARION, 2013, p. 56.

⁴¹ Que a análise deva recorrer a um novo anacronismo, depois de se valer da teoria de Le Brun, é justificado pelas dificuldades terminológicas e teóricas com as quais Descartes se viu confrontado ao estabelecer uma concepção radicalmente nova de “fenômeno”.

⁴² *Idem*, p. 160-161.

⁴³ *Paixões da alma*, Artigo 30 (AT XI, 351).

mas entendemos somente toda a matéria que está conjuntamente unida com a alma desse homem; de modo que, ainda que essa matéria mude, e que sua quantidade aumente ou diminua, cremos sempre que é o mesmo corpo, *idem numero*, enquanto ele permaneça junto e unido substancialmente à mesma alma, e cremos que esse corpo é por inteiro [*tout entier*], enquanto ele tenha em si todas as disposições requeridas para conservar essa união (AT IV, 166).

Note-se que Descartes não afirma que a unidade orgânica é uma condição necessária da indivisibilidade do corpo *humano*, a qual pode ser dada pela alma – tal como no caso da hóstia sagrada. A existência de um organismo vivo é, no entanto, uma condição necessária para a propriedade da alma de ser (analogicamente) espacial, uma vez que ela “está verdadeiramente junta [*jointe*] a todo o corpo” – entenda-se, à totalidade do corpo *vivo* –, e não se pode propriamente dizer que ela esteja em alguma de suas partes em exclusão das outras⁴⁴. Daí se segue uma outra propriedade analógica, desta vez do corpo animado: esse último é um corpo que se sente *a si mesmo*, ainda que o corpo não seja a sede do pensamento e da consciência. A unidade e a identidade do corpo são uma *aparência* para a mente, mas o que assim aparece – como uma *realidade* fenomênica – é um corpo senciente. Nessa relação reflexiva entre o corpo e a alma, fundada na união substancial, o corpo vivo dotado de consciência é uma verdadeira unidade e, portanto, é um todo indivisível, no qual as modificações corporais e os movimentos dos espíritos animais que são sua causa última, mediados pelas paixões da alma, *são expressões analógicas um do outro*. A união substancial, inicialmente pensada pelo modelo epistêmico (a alma “sente” diretamente seu corpo próprio), ganha uma dimensão ontológica (o corpo humano vivo distingue-se realmente – não substancialmente, mas com a realidade própria dos fenômenos – tanto dos corpos inanimados quanto dos organismos animais). Tal dimensão não é explicada pela unidade orgânica, mas porque o corpo é habitado pela alma, sendo assim o objeto imediato da consciência. As sensações e as paixões dão ao corpo sua consistência ontológica; a epistemologia traduz-se e transforma-se em ontologia. Em suma, na explicação da união substancial entre a alma e o corpo, devemos admitir que o ser não se diz no mesmo sentido: tanto as substâncias (o corpo e a alma) quanto a realidade fenomênica (a união de corpo e alma) podem ser ditos “entes”, mas em sentidos distintos. Porque é

⁴⁴ *Idem, ibidem*. Ou seja, a unidade maquínica do corpo vivo só se pode dizer uma unidade humana quando, ao princípio de unificação orgânico, vem se juntar o princípio de unificação anímico. Nesse ponto, discordamos de Alquié, quando ele identifica um conflito entre dois princípios mutuamente excludentes de unidade corporal: trata-se, antes, de dois princípios compatíveis entre si e que, conjuntamente, definem o homem. A interpretação de Alquié encontra-se em: DESCARTES, 1973, vol. III, p. 548, nota 1, e p. 976, notas 1 e 2.

analogicamente um ente – ou seja, é um ente em sentido analógico ao que uma substância é um ente –, a união substancial entre corpo e alma fornece o fundamento metafísico para a relação analógica entre signo e significado passionais, uma vez que a união torna até certo ponto indistinguíveis entre si a alma e o corpo. Ao contrário do que propõe Spinoza⁴⁵, segundo o qual as ideias obscuras e confusas da imaginação dão origem aos falsos termos Transcendentais da escolástica, ou seja, a pseudoconceitos que devem ser expurgados da filosofia rigorosa, tais como o são as noções de Ente, Coisa etc., para Descartes, a obscuridade e a confusão próprias da união substancial são o solo epistêmico *seguro* de onde é derivada a unidade real do homem. Ou ainda: no caso da união substancial, a analogia aparece de forma obscura e confusa, misturando indiscernivelmente duas qualidades realmente distintas (a extensão e o pensamento), mas, apesar disso – ou melhor, *por causa disso* –, ela é o fundamento indubitável da realidade humana, a qual é tão mais certa quanto mais confusa. A analogia tem, portanto, sua dignidade filosófica reabilitada em seu elemento próprio, ou seja, na obscuridade e confusão entre sentidos diferentes do ser que não apresentam fronteiras claras entre si.

A partir desse fundamento indubitável, a semelhança entre signo e significado pode ser, pois, afirmada como uma semelhança *real*. A aparência de identidade funda a analogia própria da semiologia das paixões; a consciência impõe a identidade do corpo e da alma e a constitui: *a aparência do ser funda a realidade desse ser fenomênico*. Em suma: no contexto da união substancial, os signos exteriores das paixões compartilham com seus significados uma mesma qualidade comum, embora signo e significado não devam ser tomados, por isso, como uma só e mesma *substância*. Essa unidade qualitativa que preserva a distinção numérica substancial só pode ser explicada pela relação analógica. Podemos concluir daí também que os signos exteriores das paixões estão ligados a elas por uma analogia de atribuição, e não de proporcionalidade: o sorriso relaciona-se analogicamente com a alegria – a tal ponto que ele pode ser dito um traço “alegre” no rosto de quem sorri – porque, atribuindo-se primariamente a alegria à alma, ela também é atribuível àquilo que forma com ela uma unidade.

Uma vez adotado o vocabulário analógico, ele passa a contaminar a pureza do dualismo causal presente em certos textos cartesianos, produzindo deslocamentos que parecem à primeira vista ser arbitrários e injustificados. Para dar um exemplo, notemos

⁴⁵ *Ética*, Parte II, Proposição 40, Escólio 1.

que, no Artigo 32 das *Paixões da alma*, a prova de que a glândula pineal é a principal sede da alma contém um passo analógico que estrutura todo o argumento, mas que, por isso mesmo, pareceria aos comentadores refratários ao uso de conceitos analógicos introduzir nele uma inferência inválida: embora todas as partes de nosso cérebro sejam duplas, diz o texto, sendo duplos também muitos órgãos sensíveis (dois olhos, duas mãos, duas orelhas), ainda assim “nós só temos um único e simples pensamento de uma coisa ao mesmo tempo”. Daí se segue “necessariamente”, continua Descartes, “que deva haver algum lugar onde as duas imagens” possam se reunir [*assembler*] em uma só “antes que elas cheguem à alma, a fim que elas não lhe representem dois objetos ao invés de um” (AT XI, 352-353). Ora, conclui o argumento, a glândula pineal é a única estrutura cerebral que não é espelhada em um duplo, localizando-se como uma unidade no meio do cérebro; logo, a unidade do objeto pensado tem por causa próxima a unidade da glândula que unifica os dados duplicados ao longo de seu processo de recepção pelo organismo humano. Que esse argumento não seja inteiramente convincente sem uma premissa que lance mão de raciocínios analógicos é o que foi notado por Alquié em uma nota de rodapé de sua edição das *Obras filosóficas de Descartes*: “a alma poderia muito bem”, observa Alquié, “por ocasião de uma dupla modificação corporal, perceber apenas um único objeto”⁴⁶.

Essa flutuação no léxico da explicação da união substancial entre alma e corpo poderia ser multiplicada por outros exemplos. É assim que, no *Tratado do Homem*, os traços deixados no cérebro pelos objetos externos que o afetam são chamados de “ideias” (AT XI, 176-177), vocábulo que adquirirá um sentido mais restrito no desenvolvimento da filosofia de Descartes (nas *Meditações metafísicas*, a palavra “ideia” será usada exclusivamente para designar as modificações da *res cogitans* (AT VII, 37))⁴⁷. Outros exemplos da interferência do vocabulário analógico no curso de argumentos que pareceriam à primeira vista excluí-los são encontrados no próprio texto das *Paixões da alma*. Assim, como vimos acima, no Artigo 70, que define a paixão da admiração, é afirmado que “a impressão que se tem no cérebro [...] representa o objeto

⁴⁶ DESCARTES, 1973, volume II, p. 978, nota 1. Sobre o uso generalizado de analogias na anatomia cartesiana do *Tratado do Homem*, deve-se consultar novamente Alquié (cf. DESCARTES, 1973, volume I, p. 479, nota 1).

⁴⁷ Poder-se-ia, por certo dizer que não se trata, nesse caso, do uso analógico do termo “ideia”, mas de uma modificação do seu sentido ao longo do desenvolvimento da obra de Descartes. No entanto, por tudo o que foi dito até agora, poder-se-ia bem pensar que não houve alteração na compreensão cartesiana do termo “ideia”, mas apenas uma modulação no seu emprego, o primeiro deles sendo feito no registro analógico.

como raro e, por conseguinte, como digno de ser muito considerado” (AT XI, 380); nessa frase, a surpresa vem menos do uso do verbo “representar” aplicado às impressões cerebrais (o que retoma o léxico do *Tratado do Homem* mencionado acima) do que a caracterização da admiração como uma operação intencional realizada pelo cérebro, antes mesmo de se considerar seus efeitos na alma⁴⁸. A paixão primitiva da admiração é, aliás, outro exemplo de uso do raciocínio analógico nas *Paixões da alma*: não sendo uma paixão sanguínea nem cardíaca, mas puramente cerebral, a partir dos traços deixados no cérebro pelos objetos externos, graças aos “filetes” que exercem trações sobre algumas de suas partes, a alma tem sua atenção despertada por um dentre eles, diante do qual é afetada – e, pois, alertada – pelos movimentos dos “espíritos animais”. Daí decorre que, como não se relaciona ao sangue (isto é, à alimentação e à digestão), a alma, quando é afetada por essa paixão – que não tem uma paixão contrária, tal como têm o amor e o ódio, e a alegria e a tristeza –, encontra-se isenta de todo interesse egoísta, ou seja, não considera o objeto que a afeta como bom nem como mau, emulando assim a passividade do entendimento puro (ou seria antes o contrário que ocorre?). O mesmo procedimento analógico é efetuado na tematização da outra “paixão primitiva”, o desejo (cf. *Paixões da alma*, Parte II, Art. 87 – AT XI, 193). A unidade sem contrários da admiração, ligada como está ao entendimento humano, tem sua contraparte, também ela unitária e sem contrário, no desejo, ligado à vontade. Intelecto e vontade, sabemos, são as duas únicas faculdades da alma racional segundo Descartes, sendo também, como se vê, suas duas disposições passionais básicas. Longe de ser o que nos identifica com os animais, as paixões, assim, devido a sua origem, são marcadas por um primeiro momento de indiferença contemplativa, base afetiva da cognição.

É verdade que o uso do raciocínio analógico não resolve, por si só, todas as dificuldades encontradas na teoria das paixões de Descartes, uma vez que o simples fato de ele ser usado em seus argumentos muitas vezes *pressupõe*, sem a devida demonstração, que é necessário haver relações analógicas específicas entre causa e efeito – por exemplo, entre a unidade do órgão corporal que registra a presença do

⁴⁸ Efeitos fisiológicos simpáticos, tal como a presença de imagens de pequenos cachorros presentes na urina de pessoas mordidas por eles – fato descrito, entre outros, por Cureau de la Chambre –, recebem de Descartes um tratamento cauteloso, sobretudo porque a “simpatia” pode ser, ele insiste, explicada por meio puramente mecânicos. Ver sobre esse ponto a Carta a Mersenne de 1 de abril de 1640 (AT III, 49). O desenvolvimento detalhado dessa tese em Descartes é feito por PELLEGRIN, 2020 (especialmente seu Capítulo 1, intitulado “Le ‘vrai homme’”).

objeto e a unidade a mente que percebe um só e mesmo objeto lá onde o estímulo corporal é duplo. Entretanto, esse uso do raciocínio analógico indica, ainda que sob a forma de uma pressuposição não tematizada, como a analogia estrutura as teses de Descartes sobre a união substancial da alma com o corpo.

Conclusão

Com esse kantismo *avant la lettre*, em que a fenomenalidade não é mais sinônimo de falsidade, a teoria cartesiana não só introduz uma tensão no interior de sua própria teoria da sensação, fazendo conviver a tese do “arbitrário do signo” com a existência de uma analogia entre signo e significado, mas também prepara alguns desenvolvimentos de nossa concepção contemporânea de signos corporais, embaralhando características dos signos naturais e convencionais. Para concluir, examinemos brevemente esse aspecto prospectivo da semiologia passional de Descartes.

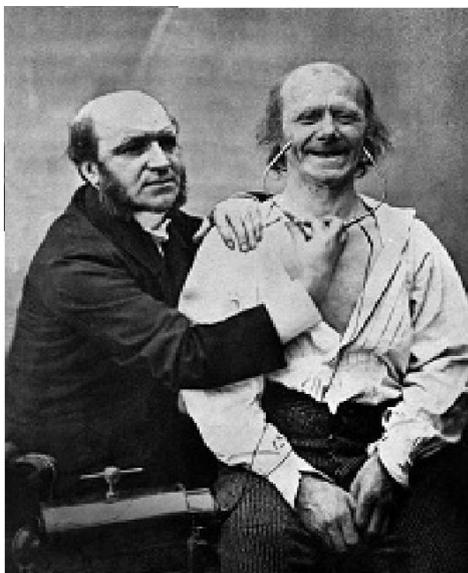
Logo no início de seu livro *A expressão das emoções no homem e nos animais*, publicado em 1890, Charles Darwin elogia a acuidade representacional de Le Brun, apenas para dizer em seguida que, ao contrário do que acreditava antes de começar sua pesquisa sobre as emoções, não conseguiu retirar muitas informações úteis sobre a expressão das paixões a partir do exame das pinturas e esculturas, apesar de os artistas serem grandes observadores da natureza humana. A razão que Darwin dá para isso é que o objetivo das obras de arte é produzir o belo, e “músculos faciais fortemente contraídos destroem a beleza”⁴⁹. Já a conferência de Le Brun é, ainda segundo Darwin, um exemplo do “*surprising nonsense*” que já se escreveu sobre as paixões, principalmente por parte daqueles que não conheciam a teoria da evolução⁵⁰. As fotografias, ao contrário, afirma Darwin, são documentos fiéis das paixões. Dentre esses fotógrafos, Darwin destaca o neurologista francês Guillaume-Benjamin-Amand Duchenne (1806-1875). Duchenne ilustrou seu livro *Mecanismo da fisionomia humana*, publicado em 1862, com fotografias de contrações musculares do rosto a partir de seu estímulo por descargas elétricas através de eletrodos⁵¹. Segundo o cientista, seria

⁴⁹ DARWIN, 2009, p. 15.

⁵⁰ *idem*, p. 5.

⁵¹ A produção das imagens contou com a assistência do fotógrafo Adrien Tournachon (1825-1903), conhecido sob o pseudônimo de “jovem Nadar”. Note-se que, nas figuras reproduzidas abaixo, trata-se de um enquadramento mais amplo das fotografias que serão efetivamente reproduzidas no livro, que enquadram apenas os rostos em *close*.

possível formular uma taxinomia das emoções da alma humana⁵², ilustrada pelo registro fotográfico das modificações que a face poderia sofrer.



FIGURAS 3 e 4: *Mecanismo da fisionomia humana*, Figuras 31 e 64.

Esse catálogo de expressões faciais poderia, segundo Duchenne – que era ele mesmo um excelente desenhista de expressões faciais –, ser usado pelos pintores e escultores para melhor representar os estados da alma de suas personagens (a Figura 83 de seu livro ilustra a “ferocidade cruel” de Lady MacBeth no rosto de seu modelo). Em uma dessas reviravoltas históricas não desprovidas de ironia, as fotografias de Duchenne-Tournachon, concebidas, por ele mesmo e por Darwin, como registro científico, tornaram-se obras de arte, e encontram-se hoje na coleção do Metropolitan Museum of Art de Nova York⁵³. Nesse contexto da arte contemporânea, é curioso notar que, quando, a partir da segunda metade do século XIX, a função das obras de arte não é mais pensada como sendo a da produção de beleza, as observações de Le Brun podem voltar a ser reivindicadas como uma semiologia confiável sobre as paixões. Assim, em

⁵² No “Quadro sinóptico” apresentado em seu livro, Duchenne associa ao riso as ativações dos músculos zigomático maior e orbicular palpebral inferior e músculos palpebrais em geral, todos com contração moderada (DUCHENNE, 1862, p. 45). Note-se que os eletrodos aplicados por Duchenne sobre os músculos faciais de seus modelos ilustra perfeitamente a tese cartesiana da disparidade qualitativa entre os efeitos (as expressões faciais) e as causas usuais (as próprias paixões) envolvidas nessa relação causal. De fato, ao substituir as paixões por estímulos elétricos, o mesmo resultado é obtido, o que mostra patentemente a arbitrariedade da relação causal. Que, apesar disso – ou seja, apesar do dualismo e da disparidade qualitativa a ele associada –, haja uma relação analógica entre causa e efeito é o que pretendemos ter demonstrado ao longo deste texto.

⁵³ O livro de Duchenne estabeleceu diretamente relações com as artes plásticas, pois incluiu fotografias de expressões faciais de estátuas.

Cinema 1 - A imagem-movimento, Gilles Deleuze começa seu capítulo sobre o *close* por uma menção a Le Brun e a Descartes. A tese central desse capítulo é que o *close* se define como “rostidade”: toda imagem de um objeto qualquer, enquadrada de muito perto como um *close*, quer ela seja a imagem de uma face humana, de um relógio ou de uma pedra, é a imagem de um rosto. Assim, por exemplo, se um enquadramento de um relógio em *close* mostra os ponteiros se movendo sobre o fundo, trata-se, segundo *Cinema 1*, propriamente de um rosto, ou seja, do “conjunto de uma unidade reflexiva imóvel e de movimentos intensos expressivos”⁵⁴. Ora, esse signo expressivo não é nada além, nos diz o cartesiano Deleuze, do que o afeto.

Entre Darwin e Deleuze, no espaço de mais de um século que separa seus estudos, o que muda, porém, não é apenas a concepção de obra de arte, mas, juntamente com ela, o abandono, por parte do francês, da concepção realista dos afetos, das emoções e das paixões, adotada pelo inglês. De fato, segundo Darwin, embora algumas expressões faciais sejam aprendidas através do convívio das crianças com sua comunidade de origem, algumas outras expressões faciais são universais. Mais do que isso, para Darwin as emoções designadas por esses signos exteriores são estados mentais que existem como disposições inatas advindas da evolução do cérebro do *Homo Sapiens*. Em seu livro recente intitulado *Como as emoções são feitas*, a psicóloga e neurocientista Lisa Feldman Barrett mostra, de forma bastante convincente, como as emoções – especialmente as emoções mais complexas – são, na verdade, constructos sociais⁵⁵. Segundo Barrett, as emoções não são “disparadas” por impulsos: elas são, antes, criadas através da educação, e variam de acordo com a cultura e a época. Se for assim, indivíduos que têm dificuldades para identificar o sentido das expressões faciais, como é o caso de algumas pessoas que estão dentro do espectro autista, por exemplo, não sofreriam apenas de um problema de identificação fisiológica de movimentos, mas poderiam ter tido uma parte de seu aprendizado social da construção de emoções complexas perturbado pelas características de sua síndrome⁵⁶.

⁵⁴ DELEUZE, 1983, p. 126.

⁵⁵ BARRETT, 2017.

⁵⁶ Como vimos, os cartesianos acreditam que a expressão das paixões ocorre especialmente em torno dos olhos (e sabemos que o transtorno do espectro do autismo consiste, para algumas pessoas afetadas por ele, na dificuldade de fixar os olhos nos olhos do interlocutor). Para Descartes, Le Brun, bem como para todos os escritores dos romances realistas, o olhar indica, mais do que qualquer outra parte do rosto, as emoções – veja-se, por exemplo, quantas vezes Dostoiévski descreve o olhar de Raskólnikov em *Crime e castigo*. Note-se também que uma das descobertas de Duchenne foi a de que o autêntico sorriso de felicidade é formado por uma conjunção da contração de músculos bucais e oculares – de tal forma esse tipo de sorriso foi batizado de “sorriso de Duchenne”.

No contexto desse construtivismo social das emoções, não é de se admirar que seja algo como a fenomenologia cartesiana, e não a teoria da evolução de Darwin, que se mostre mais adequada como referente teórico para se dar conta dos signos das paixões. Notemos que tanto quanto Darwin, para Descartes esses signos eram universais – ou seja, para ambos, as emoções não são construídas socialmente; no entenato, diferentemente de Darwin, para Descartes, para Le Brun e para Deleuze, os signos das paixões são realidades que não se reduzem a traços cerebrais, mas se manifestam como a unidade de um corpo humano vivo, dotado de pensamento e de corpo. Daí por que Darwin privilegia a fotografia sobre a pintura como método para o estudo das emoções. Daí também por que, para Deleuze, a fotografia e o cinema comportam o mesmo grau de precisão das pinturas: todos esses meios de figuração são instrumentos para a construção das emoções que eles exprimem. Em outras palavras: o abandono do realismo darwinista reinstaura o campo fenomênico cartesiano como região ontológica autônoma onde as emoções e suas expressões são simultaneamente *constituídas*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES, *Da interpretação* (tradução José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013).
- BARRETT, Lisa Feldman. *How Emotions are Made: The Secret Life of the Brain*. Houghton Mifflin Harcourt, 2017.
- BEYSSADE, Jean-Marie. “La classification cartésienne des passions”. In: *Études sur Descartes. L’histoire d’un esprit*. Paris: Éditions du Seuil, 2001, p. 323-336.
- _____. “La théorie cartésienne de la substance. Équivocité ou analogie?”. In: Beyssade, 2001, p. 217-246.
- COSTA, Leila de Aguiar. “O século XVII e a expressão pictórica das paixões”. In: *Rapsódia*, n. 4 (2008), p. 97-108.
- COTTINGHAM, John. “‘A Brute to the Brutes?’: Descartes’ Treatment of Animals”. In: *Philosophy* 53, 1978, p. 551-559.
- DARWIN, Charles. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Cinéma 1. L’image-mouvement*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes* (11 volumes). Ed. por Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996.

_____. *Descartes. Œuvres philosophiques*, vol. III. Textos estabelecidos, apresentados, anotados e traduzidos por Ferdinand Alquié. Paris: Éditions Garnier, 1973.

DUCHENNE, Guillaume-Benjamin-Amand. *Mécanisme de la physionomie humaine, ou, Analyse électro-physiologique de l'expression des passions*. Paris: Ve Jules Renouard, libraire, 1862.

GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1962.

LE BRUN, Charles. *Méthode pour apprendre à dessiner les passions, proposée dans une Conférence sur l'expression générale et particulière*. Amsterdam: J. L. de Lorme, e Paris: E. Picart, 1698.

MARION, Jean-Luc. *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: PUF, 1981, p. 233.

_____. *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

PELLEGRIN, Marie-Frédérique. *Pensées du corps et différences des sexes à l'époque moderne*. Paris: ENS Éditions, 2020.

RODIS-LEWIS, Geneviève. “Langage humain et signes naturels dans le cartésianisme”. In: *Le langage. Actes du XIIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française I*, Section II (Histoire des théories du langage), 1966, p. 132-136.

SCHMALTZ, Tad M. “The Disappearance of Analogy in Descartes, Spinoza, and Regis”. In: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 30, No. 1 (Mar., 2000), pp. 85-113.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.