

Quando a generosidade liberta: a ética cartesiana e a tarefa do cuidado¹

When generosity is freedom: Cartesian ethics
and the task of care

Érico Andrade M. Oliveira²

RESUMO

O objetivo central do meu artigo consiste em mostrar que a generosidade ocupa um lugar central na ética cartesiana. A minha hipótese é que as ações generosas são capazes de controlar as paixões, que se referem ao próprio ego e que são fonte de arrependimentos, por meio da promoção do cuidado com os outros como centro das ações morais. Quando associado ao conceito de cuidado, o conceito cartesiano de generosidade aproxima, em linhas gerais, a ética cartesiana da ética do cuidado.

Palavras-chave: generosidade, cuidado, Descartes, ética.

ABSTRACT

My paper would like to show that generosity is the central point in Cartesian ethics. My hypothesis is that generous actions are capable of controlling the passions, which refer to the ego and which are the source of regrets, through the promotion of care towards others as the center of moral actions. When associated with the concept of care, the Cartesian concept of generosity roughly approximates Cartesian ethics to the ethics of care.

Keywords: generosity, care, Descartes, ethics.

Introdução

O estatuto singular da generosidade, que levou, por exemplo, a importante intérprete Rodis-Lewis (1997) a dizer, metaforicamente, que se tratava do último fruto da árvore do conhecimento cartesiana, não parece ser algo que possa simplesmente ser ignorado em nome de um suposto projeto cartesiano de uma moral científica, similar ao projeto desenvolvido por Hobbes, mas que efetivamente não teve lugar no *corpus* cartesiano. O que temos da moral cartesiana, além das vagas máximas do *Discurso do Método*, é o *Tratado das Paixões* e as correspondências que o

¹ Esse artigo faz parte de um projeto de pesquisa financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) com número do processo 482877/2013-8. Ele se insere nas discussões do Núcleo de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal de Pernambuco NEFIPE-UFPE. Agradeço as observações dos pareceristas da revista quanto à primeira versão do artigo.

² Universidade Federal de Pernambuco. Av. da Arquitetura, s/n, CFCH – 15º andar, Cidade Universitária, 50740-530, Recife, PE, Brasil.
E-mail: ericoandrade@gmail.com

circunvizinham, em que há uma discussão profunda do comportamento humano com vistas à vida boa, isto é, sem arrependimentos. É no *Tratado das Paixões* (TP, Descartes, 1986) sustenta que a generosidade é o remédio para lidar com os desregramentos das paixões, responsáveis pelo distanciamento do ser humano da vida boa, e, por conseguinte, acredito que ela é, assim como indicava Rodis-Lewis, a chave para compreender o projeto ético cartesiano.

Nessa perspectiva, a minha hipótese é que, longe de ser um aspecto marginal da ética cartesiana, a generosidade desempenha o papel de controlar as paixões sem negá-las, mas, pelo contrário, ensina-nos a vivenciá-las da forma mais racional possível que se traduz numa vida em que vivemos uns em função dos outros numa relação de cuidado. Ou seja, não se trata de uma estratégia hobbesiana, que recorre a um cálculo racional e que toma a vida em conjunto, em sociedade, como uma espécie de autodefesa e, por conseguinte, garantia de sobrevivência. A generosidade encerra, em termos metaéticos, o oposto do egoísmo moral. Ela indica que o cuidado com os outros é a única forma de vencer a fonte de nossos arrependimentos, qual seja, o egoísmo, o qual é responsável por provocar, muitas vezes, a exacerbação das paixões e, como consequência, o seu desregramento. A minha tese, portanto, é de que a generosidade nos ensina a exercitar o desprendimento de si na medida em que nos convoca a colocar o foco de nossas ações nas paixões responsáveis pelas relações de cuidado com os outros.

Assim, se é verdade que Descartes assere que a admiração é a primeira paixão, porque ela está ligada, sobretudo, à disposição cognitiva humana para a compreensão e o desenvolvimento da ciência e que ela é uma paixão instanciada numa pessoa que se admira com algo, é, portanto, uma paixão individual, não é menos certo que à generosidade é atribuído o controle das paixões por meio do cultivo das relações cuidadosas, incluindo o controle da própria paixão da admiração, que, caso não seja bem regrada, pode desembocar numa forma de obsessão. Isto é, enquanto paixões, como a admiração, têm uma dimensão fortemente cognitiva e se referem a uma disposição afetiva para o conhecimento, Descartes determina que a generosidade é a única paixão que pode se tornar virtude porque é a única paixão que pode controlar as demais e se instituir, portanto, como o melhor instrumento ou meio para a vontade agir sobre as paixões e as controlar. Por isso, ela é a única paixão que funciona como um remédio capaz de reger não apenas a própria admiração, como todas as demais paixões. Isso ocorre tanto por ela guardar uma dimensão tanto cognitiva (concernente ao fato dela encerrar a escolha mais racional contra o egoísmo) quanto pelo fato dela ser uma disposição afetiva (que privilegia as relações cuidadosas em detrimento de atitudes centradas no eu).

Mostrarei ainda que, ao colocar a generosidade como a única paixão que tem valor ético *per se*, no sentido de que as atitudes generosas são sempre moralmente corretas, Descartes concebe a generosidade como uma genuína relação de cuidado, o que nos permite compreender a ética cartesiana como uma protoética do cuidado. Certamente, os séculos

que separam a ética cartesiana da ética do cuidado não nos permitem dizer que se trata de posições éticas absolutamente coincidentes. Quero mostrar apenas que alguns pontos de certas versões da ética do cuidado nos permitem ver que a ética cartesiana está longe de ser renegada ao ostracismo histórico, mas guarda alguns elementos comuns com alguns dos importantes matizes da ética contemporânea.

Paixões

O *Tratado das Paixões* mostra que não é possível para os seres humanos se moverem num terreno estritamente racional, e isto significa que a ação humana não pode ser destituída de pelo menos uma paixão. Por isso, não faz sentido julgar moralmente uma propriedade, que caracteriza a condição humana, *a priori* como má ou boa. Essa é a razão pela qual a compreensão das paixões em Descartes não assume uma conotação de uma taxionomia das paixões para em seguida proceder ao etiquetamento moral de cada paixão humana, como se cada paixão fosse por si mesma boa ou má e, por conseguinte, pudéssemos reduzir a ética à capacidade de traçar a correspondência entre cada paixão e o seu respectivo estatuto moral. O ponto é que para Descartes a predicação da moralidade incide sobre as ações e não sobre as paixões. São as ações que são objeto de avaliação moral e não as paixões, que por si só, pontua Descartes *não são boas ou más* (Carta a Chanut, 01/11/1646, AT, IV, p. 538; ver também: TP, art. 157; AT, IX, p. 448). Por isso, o *Tratado das Paixões* não tem como objetivo orientar o ser humano na construção de uma ética do puro dever, calcada na possibilidade de ação moral desvinculada dos sentimentos morais propriamente sensíveis. Isso simplesmente não faz sentido, visto que o ser humano age sempre movido também por uma paixão. A questão que o *Tratado das Paixões* introduz não é, portanto, como eliminar as paixões para se agir eticamente, mas justamente consiste em entender a melhor forma de lidar com as paixões para que possamos agir moralmente. O texto tem como objetivo esclarecer esse modo de lidar com as paixões.

Nesse sentido, qualquer proposta de controle das paixões não pode ser interpretada como uma tentativa de eliminá-las. Controlar as paixões não significa para Descartes ser indiferente a elas, mas compreender o seu mecanismo, funcionamento, para poder lidar com elas de modo equilibrado. A primeira parte do *Tratado das Paixões*, que guarda uma semelhança com o *Tratado do Homem*, não tem como objetivo tecer uma investigação fisiológica com fins estritamente científicos, mas consiste numa tentativa explícita de mostrar como fatores orgânicos não permitem que o ser humano, por uma deliberação da vontade, possa simplesmente cessar imediatamente o efeito de uma paixão. Mesmo que a vontade delibere por cessar uma paixão, ela terá que respeitar, por exemplo, a lei da inércia (lei da natureza, para usar os termos de Descartes), visto que os espíritos animais, presentes na circulação do sangue e responsáveis pelos efeitos físicos das paixões, não podem parar abruptamente e, consequentemente, os efeitos das paixões perduram ainda por

um tempo independentemente da decisão imediata da vontade (TP, art. 46; AT, XI, p. 363-364). Eles tendem a continuar o movimento, de sorte que o seu efeito sobre a alma não pode simplesmente parar de modo instantâneo, mesmo que a vontade humana assim o deseje. Isto é, a própria estrutura física do corpo humano inviabiliza a vontade quanto à capacidade de controlar as paixões de modo absoluto.

A vontade humana pode dar comandos para a ação humana, mas ela não pode operar como se esses comandos estivessem à sombra do corpo humano. Em outras palavras, a vontade é uma ação da alma que encontra nas paixões uma relação indelével com o corpo cuja autonomia relativa (no que diz respeito a algumas de suas funções) é um obstáculo para o controle absoluto das paixões pela vontade. A vontade humana, embora seja ilimitada, como Descartes sustenta na quarta meditação, não tem um controle ilimitado sobre o corpo humano. Podemos desejar sem limites, mas esse desejo nem sempre ganha materialidade e, quando pretende ganhar, tem que considerar os próprios limites fisiológicos do corpo. Por isso, é tão importante o estudo do corpo humano no *Tratado das Paixões*. A dinâmica do funcionamento do corpo obriga a vontade a reconhecer, como Descartes mostra no artigo 45, seus limites quanto ao modo de lidar com as paixões humanas: “Nossas paixões também não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade, mas podem sê-lo, indiretamente, pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar” (TP, art. 45; AT, XI, p. 362-363). Assim, a vontade não pode decidir que o ser humano viverá sem as paixões, nem tem o poder, ainda segundo Descartes, de “estancar rapidamente as suas paixões” (TP, art. 46; AT, XI, p. 363-364) por meio de um recurso a uma decisão de caráter racional. Com esse quadro seguramente a ética cartesiana não pode caminhar na direção da defesa de um estado de *apatheia* como centro de gravidade da ética, nem pode, por conseguinte, assumir o estoicismo integralmente (Shimmitter, 2011; sobre esse ponto ver também: Gueroult, 2016).

O esforço de Descartes em acentuar os limites da vontade é perceptível quando o leitor se debruça sobre a composição do *Tratado das Paixões*. Na primeira parte da obra, Descartes tece uma divisão do que está no âmbito estritamente das funções orgânicas, sobre as quais a vontade não tem nenhum controle, e do que está na região da interação da alma com o corpo e, por conseguinte, é objeto da ação indireta da vontade. Em outras palavras, Descartes traça uma distinção entre o que, por um lado, é do corpo e, por outro, o que do corpo é do composto humano. Para a sua ética interessa justamente como o corpo impede uma atuação da vontade indiferente aos sentimentos humanos, originados no corpo ou pelo menos mantidos por ele. Portanto, o que há de científico na moral cartesiana é o seu reconhecimento de que a contribuição da ciência está

em demonstrar empiricamente que não é possível a construção de uma ética em que as emoções não estejam num patamar de elevada importância. A ciência contribui quando mostra que a vontade humana no que diz respeito ao âmbito da ação humana não pode negligenciar as paixões. Ela elimina a possibilidade de uma moral estritamente estoica.

Assim como em alguns matizes da ética contemporânea, em que ciência e moral não se excluem, várias posições metaéticas são fundadas também em argumentos empíricos, a ética cartesiana não se mostra indiferente ao conhecimento científico. Por isso, não causa estranheza que a primeira parte do *Tratado das Paixões* tenha um forte componente científico. Contudo, é importante notar que isso não autoriza uma compreensão da ética cartesiana como uma ética naturalista, mas apenas indica a onipresença das paixões humanas no âmbito de todas as nossas ações, isto é, quando se dirige para a tomada de alguma decisão, o ser humano certamente se move no terreno das paixões. Assim, com a explicação do funcionamento orgânico das paixões Descartes aplaina o terreno para a construção de uma moral cujo foco esteja na elaboração de uma estratégia para lidar com as paixões no sentido de promover as ações condizentes com o que nos permite desviar-nos do arrependimento.

Quando Descartes propõe um controle das paixões, notadamente depois da apresentação do funcionamento do corpo, ele compreende que esse controle não pode significar a eliminação das paixões. Para assenhorar-se das paixões é preciso reconhecer como elas influenciam as nossas decisões e atitudes não apenas do ponto de vista orgânico, presente na primeira parte do *Tratado das Paixões*, mas também como o composto humano vive as paixões e delibera sobre as suas ações. Na segunda parte do *Tratado das Paixões*, o que estará em jogo é mostrar um modo de controlar as paixões que respeite a sua onipresença, mas que igualmente nos ensine a lidar com elas de forma racional. Assim, primeiramente temos que entender como podemos controlar as paixões para que em seguida possamos ver como o seu controle pode se traduzir em atitudes morais.

Administrar as emoções

O *Tratado das Paixões* tem como ponto central investigar como conduzir bem a vida. Descartes invariavelmente associa essa boa condução aos termos *regrear*, *controlar*, *assenhorar-se* e não deixa dúvidas de que se trata de um projeto ético de submeter as paixões às atitudes que podem ser condizentes com uma vida boa. Se o governo das paixões não significa a sua eliminação, a estratégia é mostrar como lidar com elas. Lívio Teixeira adianta uma hipótese que gostaria de desenvolver. Para ele, Descartes lança mão de um caráter técnico, racional, do controle das paixões no sentido de balanceá-las³. Quero especificar o modo como esse controle se dá. Acredito

³ Lívio Teixeira defendeu uma posição similar à proposta por mim quando afirma que o *Tratado das Paixões* se concentra na promoção de uma técnica de domínio das paixões pelo pensamento (Teixeira, 1990, p. 103). Ver também alguns interessantes desenvolvimentos das ideias de Teixeira em Oliva (2008) que mostra que a moral cartesiana não é “conservadora” como uma leitura apressada poderia sugerir.

que é possível recuperar na obra cartesiana dois modos de lidar com as paixões no sentido de as controlar e fazê-las funcionar para o bem-estar humano. Por um lado, podem-se dosá-las por meio do estímulo a outra paixão, mais condizente em determinado contexto com a vida boa. Por outro, podem-se dosá-las ampliando os objetos que despertam interesse da vontade humana para evitar que a concentração num único objeto ou em determinado fim que a leve a alguma forma de arrependimento ou que contribua para que percamos a nossa saúde. Para mostrar a plausibilidade da minha sugestão, vou procurar mostrar agora como a administração da vontade procede a partir de casos práticos, sobretudo porque é na prática que o método cartesiano ganha a sua forma mais própria (ver: Andrade M. Oliveira, 2010). Ou seja, irei recuperar na obra cartesiana os dois modos pelos quais a vontade pode controlar as paixões no sentido de usá-las a serviço das ações que podem promover uma vida boa. Examinarei algumas paixões para mostrar, portanto, como na prática a vontade pode exercer o controle das paixões.

Num breve comentário sobre o medo, que pode ser considerado também como uma paixão subsidiária da covardia por ser apenas o seu excesso (TP, art. 176; AT, IX, p. 463) e que de modo nenhum é uma paixão intrinsecamente viciosa (TP art. 175; AT, IX, p. 462), Descartes apresenta uma sugestão da situação em que a melhor saída é a vontade convertê-lo em audácia e, conseqüentemente, tomar uma atitude condizente com a preservação da saúde humana. A seguinte passagem do *Tratado das Paixões* mostra como o controle das paixões em determinadas situações só pode ocorrer quando são apresentadas as razões por meio das quais é possível julgar que a conversão de uma paixão em outra é a saída mais viável para a superação de uma dificuldade:

Assim, para excitarmos em nós a audácia e suprimirmos o medo, não basta ter a vontade de fazê-lo, mas é preciso aplicar-nos a considerar as razões, os objetos ou os exemplos que persuadem de que o perigo não é tão grande; de que há sempre mais segurança na defesa do que na fuga; de que teremos a glória e a alegria de haver-mos vencido, ao passo que não podemos esperar da fuga senão o pesar e a vergonha de termos fugido, e coisas semelhantes (TP, art. 45; AT, XI, p. 446-447).

O ponto principal dessa passagem repousa na convicção de que a vontade não pode estancar o medo sem que sejam apresentadas pelo entendimento as razões pelas quais não há sentido em ter medo de determinado objeto ou situação. A vontade por si mesma não tem o poder de fazer que não sintamos medo diante de uma situação potencialmente perigosa, sobretudo quando a nossa vida está em risco, mas ela pode delimitar a abrangência do perigo e avaliar se uma determinada situação é realmente perigosa. O medo reina soberano apenas quando não conseguimos despertar outros sentimentos. Com efeito, para que outros sentimentos possam ser despertados é

preciso apresentar para a vontade razões para acreditar que vale mais a pena sermos audaciosos do que ficarmos paralisados pelo medo. Ou seja, para que o medo seja contraposto é necessário apresentar razões para que a vontade entenda que a audácia não só é bem-vinda, como é também a única saída. Em outras palavras, é preciso apresentar argumentos para que a crença no medo, despertada por uma determinada situação, que muitas vezes ocorre de modo imediato e espontâneo, possa ser dissipada e, conseqüentemente, possa dar lugar a outra paixão. Para vencer o medo não é suficiente, diz Descartes, ter vontade de não sentir medo. É preciso mostrar que a situação ou o objeto que desperta o medo não oferece tanto perigo quanto aparenta. A melhor forma de contornar o medo é mostrar que aquilo que nos ameaça não tem o poder de nos ferir ou, num caso extremo, nos matar.

O ser humano convoca a razão para que ela lhe ofereça argumentos para que deixemos de temer certa situação ou objeto. É possível traçar uma escala de riscos para mostrar que os riscos para se alcançar determinado objetivo são mínimos em relação à vantagem inscrita na obtenção daquele resultado. Isto é, o que num primeiro momento causa medo pode ser transformado em audácia quando se dissipa a cortina de fumaça (que embaçava a visão e nos paralisava frente a um desafio) e se apresenta a escala real dos riscos de uma determinada tomada de decisão. Assim, ao invés de alimentar o medo em relação a situações que não apresentam nenhum perigo, é perfeitamente possível excitar a audácia quando a razão apresenta um caminho seguro para que possamos superar um desafio imposto por uma situação ou por um objeto.

Desse modo, para que uma crença ganhe o estatuto de conhecimento prático será necessário que o entendimento faça uma análise da situação no sentido de mostrar que é possível, isto é, exequível, promover determinada paixão em detrimento de outra cujo florescimento foi imediato. Nesse sentido preciso, uma crença moral é circunstancial porque apenas no contexto da ação é que se pode conhecer, por meio do ordenamento das variáveis em questão, o objeto ou situação responsável por nos despertar determinada paixão. Para que a vontade possa deliberar da melhor forma quanto às paixões, é preciso que ela conheça bem o contexto em que a paixão ocorre. Só no contexto é possível que a vontade avalie qual é a melhor estratégia para balancear as paixões e ver qual delas deve ser excitada. Talvez um exemplo possa ilustrar melhor a posição cartesiana.

Notadamente, o conhecimento da técnica de domínio de animais carnívoros de grande porte pode converter o medo quase natural que eles nos provocam em audácia por meio da qual podemos domar aqueles animais. Um bom exemplo é do domador de leões que consegue converter o medo em audácia mediante a certeza de que pode domar o feroz felino por meio de um semblante impávido e austero. O sucesso na carreira do domador depende do seu domínio sobre o medo instintivo que nos aflige quando estamos na presença de um felino de grande porte. O domador na verdade doma a si mesmo. Domar a si mesmo é, portanto, o seu maior desafio. As paixões

exigem da vontade que ela dome a si mesma, se autodetermine diante das paixões por meio do uso correto das paixões.

A razão apresenta alternativas ao ser humano para ele se esquivar do medo quando confere certeza à crença de que é possível e seguro domar um leão. Isso faz que a vontade possa alimentar a audácia em detrimento do medo. A sedimentação da audácia é acompanhada por argumentos que conferem certeza quanto à crença de que não é preciso ter medo de uma determinada situação ou objeto. Uma vez que a audácia passa a reinar diante do medo, outras paixões surgem para motivarem a permanência da audácia, a saber: a vergonha de uma fuga injustificada, que, ao invés de trazer a glória, seria motivo de um sentimento de pesar. Nesse sentido, o planejamento das paixões deve levar em consideração, na medida do possível, o feixe de paixões que pode acompanhar uma única paixão e que pode igualmente contribuir para o fortalecimento de uma determinada decisão por parte da vontade. Para recorrer ainda ao exemplo proposto, a glória geralmente acompanha a audácia e fortalece a decisão de domar o medo do felino.

Ainda sobre a administração racional das paixões, acredito que é importante recuperar o modo pelo qual Descartes propõe a dosagem da *primeira de todas as paixões* (TP, art. 53; AT, XI, p. 373), a saber, a *admiração*. Novamente a principal preocupação de Descartes é evitar os excessos que podem se manifestar seja pela obsessão por um objeto seja por uma situação que desperta a admiração. Assim, mesmo a admiração, que é a primeira paixão, precisa ser dosada pela razão, temperada de acordo com o propósito da procura pela vida boa. Essa moderação atesta a assertiva cartesiana de que as paixões não são intrinsecamente más ou boas, mas elas podem receber esses predicados morais na medida em que se transformam numa ação que, entre outras coisas, nos afasta ou nos aproxima da vida boa ou da felicidade, entendidas como o não arrependimento.

No caso da admiração, é preciso apresentar ao ser humano uma multiplicidade de objetos que podem despertar a nossa admiração para não incorrer numa admiração concentrada numa única coisa que se converte em obsessão e nos afasta da vida boa. Esse é o espírito que deve nos animar quando alcançamos o artigo 76 do *Tratado das Paixões* e constatamos que mesmo a admiração, tomada como primeira paixão, pode ser, permitam-me a expressão, *tratada* ou dosada de modo correto:

Mas acontece muito mais admirarmos em demasia e nos espantarmos ao perceber coisas que merecem pouca ou nenhuma consideração, do que admirarmos demasiado pouco. E isso pode subtrair inteiramente ou subverter o uso da razão. [...] Mas não há outro remédio para impedir o admirar excessivo senão adquirir o conhecimento de muitas coisas, e exercitar-nos na consideração de todas que possam parecer mais raras e estranhas (TP, art. 76; AT, XI, p. 420-421).

Na análise da admiração fica patente o principal aspecto da argumentação de Descartes quanto à administração das paixões. A diversificação dos objetos que nos provocam admiração para evitar que estejamos presos apenas a um único objeto é o outro modo como se podem controlar as paixões. Assim, em alguns casos se devem dosar ou balancear as paixões por meio da oferta de vários objetos que podem desencadear aquelas paixões. Diferentemente do medo, para o qual a melhor estratégia, no exemplo dado acima, foi convertê-lo em outra paixão, qual seja, a audácia, no caso da admiração não se trata, portanto, de convertê-la em outra paixão por meio da apresentação de um objeto ou situação alternativa em face daquela vivenciada por um ser humano em certo momento. A estratégia é não concentrar a admiração num único objeto para que ela não se transforme numa paixão que concentra todos os esforços humanos numa única coisa ou num único desejo. Não se trata, portanto, de substituir um objeto que desperta uma admiração excessiva ou obsessão por outro, o que no máximo renovaria a obsessão, dirigida agora a outro objeto, mas de apresentar para o ser humano diferentes objetos que podem despertar a admiração. Essa paixão é muito arrebatadora para se voltar apenas para um objeto. Por isso, é necessário ampliar e variar os objetos para os quais a admiração pode se dirigir. Assim, não é necessário converter a admiração em outra paixão, pois é suficiente dosá-la por meio da apresentação de diversas coisas ou situações que podem ser dignas de admiração. Aqui a administração racional das paixões funciona por meio da ampliação dos objetos ou situações que podem despertar admiração humana.

As duas paixões comentadas aqui, o medo e a admiração, exemplificam duas perspectivas possíveis de controle – administração – das paixões que podem ser recuperadas nas demais paixões. Essas duas formas de administrar as paixões são a matriz do modo pelo qual Descartes acredita que os seres humanos conseguem controlar as paixões. Elas estarão presentes nas diversas sugestões que Descartes oferece no *Tratado das Paixões* para que o ser humano exerça o domínio sobre as paixões. Assim, por um lado, é possível controlar as paixões convertendo ao máximo possível uma paixão indesejada em determinado momento, como o medo diante de um felino feroz, para cultivar outra paixão, a audácia, que nos permite domar o felino em conformidade com a técnica de domínio, fornecida, como um *conselho da razão* (Carta a Elisabeth, 04/08/1645, AT, IV, 1645), pelo entendimento. Por outro, é possível controlar as paixões pulverizando os objetos para os quais ela se volta para evitar, novamente seguindo os *conselhos da razão*, que nos aprisionemos num único objeto ou situação. Acredito que essas duas estratégias de ação caracterizam, num primeiro momento, a coordenação necessária das paixões (TP, art. 45; AT, XI, p. 446-447). Em ambos os casos a razão apresenta alternativas, objetos ou situações, que permitem uma dosagem das paixões por meio da apresentação de crenças cuja certeza, ainda que subordinada ao contexto, é a mais segura no que diz respeito à sua contribuição para a vida boa. Nesse sentido, a razão governa as paixões na medida em que indica os caminhos que

podem desviar a atenção que o ser humano confere a certos objetos, apresentando alternativas para que o ser humano, por meio da vontade, exerça outra paixão mais consonante com a sua felicidade num longo prazo⁴.

A razão não pode mover a ação humana, mas pode indicar o melhor caminho para que as paixões possam conduzir o ser humano para uma vida feliz. Assim, parte do desafio da ética cartesiana é convencer o ser humano de que a razão lhe indica o melhor caminho para a sua felicidade na forma da apresentação, em determinados contextos, de crenças justificadas, verdadeiras e, principalmente, exequíveis. Em uma palavra, na forma de um conhecimento prático. Só por meio do conhecimento prático é possível perceber como a razão pode fazer as paixões trabalharem a favor de uma vida boa. Com essa motivação Descartes escreve à rainha Elisabeth que

[...] a diferença entre a maior alma e aquelas que são baixas e vulgares consiste, principalmente, em que as almas vulgares se deixam levar por suas paixões e são felizes ou infelizes apenas conforme as coisas que lhe servem e são agradáveis ou desagradáveis, ao passo que as almas grandes têm raciocínios tão fortes e possantes que, ainda que elas tenham também paixões (e frequentemente paixões mais violentas do que as comuns), sua razão permanece sempre a sua mestra e faz com que as afecções lhes sirvam e contribuam para a perfeita felicidade que elas desfrutam nessa vida (Carta a Elisabeth, 18/05/1645, AT, IV, p. 202).

Diante da instabilidade das paixões, a razão se vê num terreno em que ela não pode reinar sozinha e é obrigada a reconhecer que a sua função não é de procurar por uma certeza absoluta, que poderia oferecer uma completa segurança sobre a nossa tomada de decisões quanto às questões morais, mas de procurar uma certeza possível – exequível – para determinado contexto de ação. Mesmo submetido a fortes paixões, o composto humano pode se desviar do que se lhe impõe como uma paixão, mas estando ciente de que esse desvio exige uma administração da sua vida afetiva e não uma negação dela. Por isso, é possível caracterizar o controle das paixões como um remédio que permite dosar as paixões que o composto humano precisa para alcançar a felicidade. O que está em jogo na ética cartesiana não é a paixão em si mesma, mas o modo pelo qual a paixão pode afetar o nosso comportamento quando não sabemos lidar bem com ela.

Para ser condizente com a condição humana e propor uma moral exequível, a filosofia cartesiana opta por uma administração das paixões como a principal tarefa da filosofia moral. Defendi que a vontade não pode diretamente mudar

o curso das paixões. Sua ação é indireta, por meio das paixões, onipresentes na condição humana. A dosagem correta das paixões é a principal marca da ética cartesiana. No entanto, quais são os critérios mediante os quais é possível identificar o êxito na administração das paixões? Isto é, qual é o critério para identificar o êxito no controle das paixões com vistas a uma vida boa? Será que há um remédio geral que viabiliza a administração da dosagem correta de cada paixão para que tenhamos uma vida boa? A minha hipótese é que esse remédio responde pelo nome de *generosidade*. Na próxima parte do meu artigo, vou procurar defender que a ética cartesiana se aproxima das discussões promovidas pela ética do cuidado quando institui a generosidade – única paixão que é igualmente virtude – como critério para a avaliação da moralidade de nossas ações e determina o cuidado dos outros como horizonte para o qual devemos seguir para realizarmos uma vida boa.

Generosidade como cuidado

*“Quod vitae sectabor iter?”
De que forma devo seguir na vida?
Descartes (1986)*

Para avançar no sentido de mostrar que a ética cartesiana guarda alguma relação com o que no final do século XX será chamada de ética do cuidado, precisarei fazer algumas considerações. Notadamente, o fato de compor uma corrente ainda contemporânea da ética não isenta a ética do cuidado de problemas quanto à sua definição, nem meu artigo, mais precisamente, uma parte dele, tem a pretensão de apresentar uma definição exaustiva da ética do cuidado. Inicialmente, contudo, pode-se afirmar que a ética do cuidado esteve ligada mais diretamente ao debate feminista e ganhou contornos diferenciados, sobretudo, na última década do século XX e no início do século XXI, bem como se estendeu para várias áreas do conhecimento humano. Nessa perspectiva, é possível dizer que a ética do cuidado se orienta inicialmente pela defesa das relações afetivas que mobilizam ações de solidariedade e de solicitude entre pessoas, se não íntimas, pelo menos próximas. Parte da defesa, arrolada por Noddings, de que a ética do cuidado é uma ética feminina se pauta numa convergência, em meio a tantas divergências, com Gilligan no que diz respeito à tese de que historicamente a tarefa do cuidado, por ter sido associada às mulheres, não teve o devido reconhecimento moral na história da ética (sobre esse ponto ver a diferença dentro de algumas das principais posturas feminista em relação ao cuidado: Kuhnen, 2010). Quando se recupera o cuidado materno como uma tarefa moral, de algum modo, a ética deixa de habitar exclusivamente a “esfera pública”, como ela foi tomada tradicionalmente, para habitar no seio das relações privadas

⁴ Svensson defende que a felicidade seria própria ao projeto moral de um ponto de vista da realização humana, ao passo que a virtude pode gerar um contentamento subjetivo, individual que não necessariamente coincide com a felicidade (Svensson, 2011). Pressuponho que essa interpretação de Svensson é correta e usarei o termo felicidade para me referir ao objetivo da procura humana pela ação correta moralmente.

entre pessoas próximas. Na sua origem a ética do cuidado, sem dúvida, está ligada à tese de que há uma obrigação moral mais acentuada de cuidar das pessoas que nos são próximas do que de seguir regras formais produzidas pela razão ou mesmo cuidar de pessoas distantes.

Para ganhar abrangência e evitar uma ética provinciana, o desafio natural da ética do cuidado é estender a noção de cuidado, por um lado, fazendo a distinção entre o bom cuidado e o mau cuidado, introduzindo, portanto, critérios morais para a eleição do cuidado como carro-chefe para uma política dos afetos. Não basta apenas prescrever o cuidado. É preciso especificar que tipo de cuidado pode assumir uma função ética, sobretudo, capaz de contemplar mais seres morais. Por outro, é preciso trazer para o centro da discussão do cuidado a categoria da empatia, responsável por nos fazer reconhecer mutuamente o caráter vulnerável da nossa existência. Nesses termos, a própria noção de cuidado precisa ser não apenas expandida, como também complexificada para não cair na armadilha de certa naturalidade, de uma espécie de defesa de cuidado natural, portanto, sem a mediação de um processo crítico, que possa colocar o cuidado como uma categoria ética. É preciso qualificar o cuidado.

Assim, se Cancian e Stacey (2000) têm razão quando articulam na categoria de cuidado o cuidado com pessoas distantes, eles ainda insistem, segundo Tronto, na relação de cuidado entre indivíduos e não abre a possibilidade (Tronto, 2007) para a relação entre indivíduo e instituição, bem como do indivíduo consigo mesmo. Ou seja, não apenas se deve compreender que o cuidado pode e deve se aplicar às pessoas distantes, não circunscritas apenas às nossas relações íntimas, mas que o cuidado pode se expandir em várias direções. Se, de fato, a ética do cuidado tem uma pretensão ética mais universal, como as demais propostas éticas, e não necessariamente tem que assumir, para isso, uma perspectiva formalista da ética, o cuidado não pode se restringir a uma relação entre pessoas muito próximas ou íntimas. Naturalmente, Tronto, bem como outro(as) autores(as), propõe uma expansão do cuidado para englobar ações “que nós fazemos para manter, continuar e reparar nosso ‘mundo’ de modo que possamos viver nele da melhor forma possível” (Tronto, 2007). Com isso, é possível incluir como objeto do cuidado o mundo, o ambiente e mesmo outras espécies que normalmente tinham sido negligenciadas por algumas propostas da ética do cuidado como a de Noddings, por exemplo (2003, p. 55). O cuidado passa a ser uma perspectiva ética que não encontra limites numa relação de afetividade direta entre duas pessoas próximas, mas se coloca como a capacidade de agir eticamente para com tudo o que nos cerca no mundo a partir da construção de relações em que a solicitude com os problemas e dificuldades do outro seja o centro da ação. O cuidado é entendido como a capacidade de fazer as ações orbitarem em torno de relações em que se respeita o outro na sua singularidade sem lhe impor uma aceitação de bem moral, uma vez que é no contexto das relações de cuidado que se determina o que pode ser moralmente bom. Ou seja, embora não determine a natureza do bem

independentemente do contexto das relações de cuidado, a ética do cuidado subordina a essas relações a possibilidade de determinar os valores que servirão de critério para governar moralmente nossas ações. Só em relações em que se respeita a singularidade e especificidade do outro é que se podem construir valores morais compatíveis com determinados desafios éticos. É no contexto das relações cuidadosas que se podem construir e legitimar valores morais.

Nesses dois parágrafos é possível perceber que a ética do cuidado tende a expandir o horizonte do cuidado, e vou mostrar agora que a ética cartesiana acompanha, *avant la lettre*, este movimento, lançando as bases para uma ética focada no outro, no cuidado com o outro. Particularmente, acredito que a ética cartesiana se orienta pela compreensão de que agir moralmente é coadunar numa só ação, por um lado, a disposição afetiva, calcada no reconhecimento da vulnerabilidade mútua dos seres humanos, na empatia, traduzida em Descartes por conceitos como, por exemplo, humildade, e, por outro, a obrigação moral, portanto, deontológica e normativa (ver: Andrade M. Oliveira, 2014), de assistir os outros como prioridade moral, ação que é traduzida por Descartes pelo conceito de generosidade.

Ainda que fosse possível recuperar nas obras de Aristóteles e São Tomás conceitos próximos da generosidade, a magnanimidade, por exemplo, Descartes dá um toque novo às discussões do altruísmo moral. Primeiramente, Descartes não se interessava pela construção de um mapa das paixões, como parece ter sido o interesse de pelo menos parte da filosofia medieval. Não era raro encontrar tratados que tentavam dividir, articular e hierarquizar as paixões na esperança de relacionar cada paixão a um preceito ético específico. Nesses termos, certamente a inovação de Descartes não foi a forma como ele organizou as paixões no *Tratado*, nem propriamente o eventual aprimoramento das definições de cada paixão no sentido de torná-las ainda mais precisas. Como disse em outros textos, acredito que o ponto é a defesa de que a generosidade (Andrade M. Oliveira, 2014) – sobre a qual os escolásticos pouco tinham discursado, segundo o próprio Descartes (TP, art. 161; AT, IX, p. 453-454) – articula, de modo absolutamente singular e único, tanto uma disposição afetiva, próxima do que poderíamos chamar de empatia, quanto uma compreensão racional, de caráter deontológico, que prescreve a ação generosa como a única forma da virtude e, por conseguinte, como critério moral para julgar todas as ações humanas. Com isso, Descartes tenta desviar o debate da moral acerca das paixões, que tencionava classificá-las para saber quais poderiam ou não ser morais, para procurar estabelecer entre as paixões aquela que poderia se colocar como uma virtude cuja principal característica fosse a capacidade de retirar os seres humanos da compulsão de orbitar em torno dos próprios interesses, imediatamente tangíveis, mas invariavelmente constituintes dos principais motivos de nossos arrependimentos.

O desafio central da ética cartesiana, aliás, de certo modo, da ética na modernidade, é de fazer um bom uso da vontade. Não sem motivos, Descartes atribui à generosidade

a melhor forma de conduzir a vontade para um bom uso (TP, art. 153; AT, IX, p. 445-446). Nessa condução ao bom uso da vontade é possível perceber a centralidade das relações de cuidado que estabelecemos uns com os outros. Assim, para compreender a formulação mais geral da generosidade, conforme a qual ela é definida como *uma firme e constante resolução de bem usar a vontade*, é necessário avançar no entendimento dos termos pelos quais se “toma a firme e constante resolução”. Notadamente, neste ponto repousa a congruência dos conceitos de virtude e paixão (TP, art. 153; AT, IX, p. 445-446), visto que a generosidade é eleita a única ação capaz de tornar firme e resoluta a vontade porque indica que o seu bom uso está subordinado ao acolhimento do outro na forma do cuidado. Para que não se desvie do bom uso da vontade, é preciso fazer o interesse próprio coincidir com a disposição empática de assistir os outros. É preciso, por conseguinte, diminuir os interesses que nos conduzem ao arrependimento e nutrir as ações que, quando guiadas pela generosidade, nos permitem tomar a relação com o outro como centro de nossa conduta. Por isso, Descartes afirma que

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 o bem aos outros homens e desprezar o 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 (TP, art. 156; AT, XI, p. 469-470).

Descartes coloca no mesmo patamar diferentes formas de cuidado, como pontua ao longo do *Tratado*, relacionadas às ações de cortesia, gentileza (ser afável) e prestação de serviço ao outro. Todas essas formas indicam uma dimensão intencional nas relações humanas que converge, quando moralmente instituídas, para o outro no sentido de ser uma presença, tomando de empréstimo as palavras do psicanalista Figueiredo (2007), *implicada* que se ocupa com o bem dos outros na forma de uma ação afetuosa sem deixar de ser igualmente racional porque centrada também no desejo de se tornar senhor das paixões. O elemento inovador da posição cartesiana que a aproxima da ética do cuidado, pelo menos em alguns dos seus matizes, é que as paixões não são convertidas num terreno pantanoso e obscuro em que apenas a luz da razão poderia iluminar ou esclarecer a melhor forma de caminhar sobre ele. As paixões, quando governadas pela generosidade, podem nos conduzir no correto caminho para a ação moral. Assim, numa só paixão é possível coadunar racionalidade e afetividade, de sorte que a generosidade cumpre uma função análoga ao cuidado porque não é apenas uma disposição afetiva, paixão, mas uma ação racional de controle dos afetos com vistas à ocupação com os outros, expressa, por Descartes, nas várias formas *gentis* de nos dirigirmos às pessoas para sermos solícitos com elas.

A principal virtude da generosidade é que ela, diferentemente de outras paixões, como, por exemplo, a admiração, pode centrar-se nas relações e não no indivíduo, desviando o foco no eu para acolher o cuidado com o outro como a tarefa ética mais importante. A generosidade nos torna senhores das paixões porque as expande para além dos desejos imediatos e, em geral, pouco refletidos do eu. Assim, com a generosidade os seres humanos reconhecem um elo comum que consiste na capacidade não tanto de se colocar no lugar de pessoas autônomas e independentes umas das outras, mas, pelo contrário, de nos concebermos como agentes do cuidado que se ocupam em “considerar o outro como o nosso igual” (Renault, 2001, p. 72) visto que ambos são vulneráveis aos mais diversos acidentes ou contingências da vida. Nesse ânimo, Descartes descreve os que são generosos como aqueles que cultivam a humildade e reconhecem que nenhum ser humano está invulnerável ao erro e às falhas ou ações equivocadas:

Assim, os mais generosos costumam ser os mais humildes; e a humildade virtuosa consiste apenas em que a reflexão de que fazemos sobre a debilidade de nossa natureza e sobre as faltas que podemos ter cometido outrora, ou somos capazes de cometer agora, nos permite ver que essas faltas não são menores do que as que podem ser cometidas por outros [...] (TP, art. 155; AT, XI, p. 447).

Não é apenas o bom senso que é um traço comum dos seres humanos. Guardamos uma convergência quanto ao fato de sermos falíveis moralmente. A falibilidade pode não ser distribuída na mesma proporção do bom senso, mas certamente atinge todas as pessoas. Nesses termos, a humildade é um exercício de empatia, própria da ética do cuidado, porque nos conduz ao reconhecimento da uma falibilidade mútua que nos permite colocar-nos um no lugar do outro. Portanto, a humildade aproxima os seres humanos não tanto pela racionalidade, mas pela afetividade que nos conecta com o reconhecimento mútuo de que ninguém é invulnerável.

Com essa consciência é possível planejar ações sem estar subordinados ao desejo de vingança em face de uma ofensa. É possível, portanto, não conferir a uma pessoa o estatuto de inimigo (TP, art. 156; AT, XI, p. 401) por ela nos ter dirigido uma ofensa, caso tenhamos consciência, na forma de empatia, de que ninguém está livre do uso excessivo, neste caso abusivo, das paixões. Isso garante que todas as pessoas podem guardar laços fraternos, inscritos na noção de amizade, ou, nas palavras de Descartes, “não há homem tão imperfeito que não se lhe possa dedicar amizade muito perfeita quando [...] se tem a alma verdadeiramente nobre e generosa” (TP, art. 83; AT, XI, p. 389-399). O reconhecimento da falibilidade elimina a possibilidade de um julgamento que condene alguém à falta completa de diálogo. A amizade funciona como uma política do cuidado porque ela permite a extensão do diálogo para todas as pessoas sem discriminar entre elas as que podem ou

não receber cuidados na forma de atos generosos. O exercício da generosidade homologa a capacidade de “ver a imperfeição dos outros homens” (TP, art. 187; AT, XI, p. 469-470) sem a condenar de modo definitivo, mas acolhendo as suas demandas e queixas, sabendo que se trata de uma possibilidade de falhar que é comum aos seres humanos e, por conseguinte, conseguindo, apenas assim, não agir ao sabor das variações de humor. O que está em jogo na ética cartesiana é a fraternidade ou a capacidade de conviver com as diferenças de modo afetivo e cortês ou, numa palavra: generoso.

Só os que são generosos podem governar as paixões como senhores “particularmente dos desejos, do ciúme e da inveja” (TP, art. 156; AT, XI, p. 447-448) porque eles compreendem, por meio da mediação da razão, que a melhor estratégia para lidar com sentimentos geralmente adversos à vida boa é exercitando a compaixão, fomentada também na arte, especialmente na música, como ele afirma no *Compendium Musicae* (AT, X, p. 97), que nos ajuda a nos colocarmos no lugar do outro para acolher não apenas os seus defeitos, mas para desviar o caráter de obstáculo que esses defeitos apresentam para as ações fraternas como a amizade, tentando sempre “ter boa vontade para com todos” (TP, art. 187; AT, XI, p. 470). A reflexão ética cartesiana mantém o foco na conversão das atitudes centradas em si, que poderiam ganhar amparo no que chamamos contemporaneamente de egoísmo moral ou mesmo na ética hobbesiana, para as ações que não se estimem “nada maior do que fazer bem aos outros homens” (TP, art. 15; AT, XI, p. 447-448). Essa posição é igualmente fácil de recuperar na correspondência com Elisabeth: “Ademais, além disso, como é uma coisa muito mais alta e gloriosa de fazer o bem aos outros homens do que procurar fazê-lo para si mesmo...” (Carta a Elisabeth, 06/10/1645, AT, IV, p. 317).

A racionalidade que preside a competência moral não é a que obriga a vontade a agir em conformidade a um conjunto de regras fixas, mas a que permite contextualizar as ações de acordo com as indicações da generosidade. É o amor que cumpre a função de fomentar o processo de socialização. Assim, quando investiga o amor, numa correspondência a Chanut, Descartes sublinha o sentimento que nos conecta aos outros de modo radical como ponto central para a conservação do tecido social: “Pois a natureza do amor é de fazer com que se considere com o objeto amado um único todo do qual somos apenas uma parte e que se transfira de tal modo o cuidado tal como costumamos ter por nós mesmos para a conservação desse todo” (Carta a Chanut, 01/02/1647, AT, IV, p. 611). A atitude amorosa de cuidar não deve ser restrita às relações parentais ou de uma proximidade incontestada, como parece ser a posição de Noddings (2003, p. 113) e que é criticada por autoras como Tronto, pois para Descartes, embora o cuidado com as pessoas próximas seja invariavelmente mais acentuado, isso não impede que as pessoas no exercício da generosidade possam guardar pelos seus amigos um sentimento parecido (TP, art. 82; AT, XI, p. 388-399; ainda sobre o amor ver: Carta a Chanut, 06/06/1647, AT, V). Com a noção de amizade é possível estender o cuidado para uma perspectiva mais abrangente

(Slote, 2007, p. 11) e assumir uma forma política, como nas relações que podem ser instituídas com o governante. “Toute de même quand un particulier se joint de volonté à son prince, ou à son pays, si son amour est parfaite, il ne doit s’estimer que comme une fort petite partie du tout qu’il compose avec eux” (Carta a Chanut, 01/02/1647, AT, IV, p. 612).

Os elos que tecem a rede das relações humanas são de natureza afetiva. Contudo, isso não impede, para Descartes, que a razão encontre uma aliada para o controle das paixões numa paixão específica. É justamente a generosidade, nas palavras de Descartes, “um remédio geral contra todos os desgostos das paixões [...]” (TP, art. 161; AT, XI, p. 453-454) porque ela funciona como um indicativo de como orientar todas as paixões para as ações altruístas que nos distanciam de uma vida de arrependimentos. A razão pode planejar, calcular a melhor estratégia de ação em certos contextos, mas apenas a generosidade pode servir de critério para guiar as ações no sentido de nos fazer seguir o correto caminho na vida.

Referências

- ANDRADE M. OLIVEIRA, É. 2014. Sobre a generosidade: uma introdução contemporânea à moral cartesiana. *Veritas*, **59**(2):61-87.
<https://doi.org/10.15448/1984-6746.2014.2.15954>
- ANDRADE M. OLIVEIRA, É. 2010. La genèse de la méthode cartésienne: la mathesis universalis et la rédactions de la Règle IV dans des Règles pour la Dirction de L’Esprit. *Dialectique*, **49**(2):173-198.
<https://doi.org/10.1017/S0012217310000235>
- CANCIAN, F.M.; STACEY, J.O. 2000. *Caring and gender*. Thousand Oaks, Pine Forge Press, 190 p.
- DESCARTES, R. 1986. *Œuvres de Descartes*. 2ª ed., Paris, Vrin, 12 vols.
- DESCARTES, R. 2000. *As meditações de filosofia primeira*. Campinas, UNICAMP, 232 p.
- GILLIGAN, C. 1982. *In a different voice*. Cambridge, Harvard University Press, 190 p.
- GUEROULT, M. 2016. *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo, Discurso Editorial, 824 p.
- FIGUEIREDO, L.C. 2007. A metapsicologia do cuidado. *Psichê*, **XI**(21):13-30.
- KUHNEN, T. 2010. A ética do cuidado como alternativa à ética de princípios. *Ethics*, **9**(3):155-168.
<https://doi.org/10.5007/1677-2954.2010v9n3p155>
- NODDINGS, N. 2003. *Cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação moral*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 256 p.
- OLIVA, L.C.G. 2008. Apontamentos sobre a moral em Descartes. *BioÉticos*, **2**(2):163-176.
- RODIS-LEWIS, G. 1997. *Le Développement de la pensée de Descartes*. Paris, Vrin, 244 p.
- RENAULT, L. 2001. Generosidade e substancialidade da alma segundo Descartes. *Educação e Filosofia*, **25**:63-80.
- SHIMITTER, A. 2011. Como fabricar um ser humano: paixão e explicação funcional em Descartes. In: J. BROUGHTON; J. CARRIERO (orgs.), *Descartes*. Porto Alegre, Penso, p. 114-131.

- SLOTE, M. 2007. *The Ethics of Care and Empathy*. New York, Routledge, 140 p.
- SVENSSON, F. 2011. Happiness, Well-being, and their relation to virtue in Descartes' Ethics. *Theoria*, **77**(3):238-260. <https://doi.org/10.1111/j.1755-2567.2011.01101.x>
- TEIXEIRA, L. 1990. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo, Brasiliense, 252 p.
- TRONTO, J. 2007. Assistência democrática e democracias assistenciais. *Sociedade e Estado*, **22**(2):285-308. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922007000200004>

Submitted on November 11, 2016

Accepted on April 20, 2017