



A concepção moral de descartes na carta a Mesland

Eneias Forlin¹
phorlin@gmail.com

Resumo: Na Meditação Quarta, Descartes empreende o que se convencionou chamar de uma Teodiceia, visando a livrar Deus da responsabilidade pelo erro humano. De cunho epistemológico, o que está em jogo é a relação entre o entendimento e a vontade; uma vez que, para Descartes, a faculdade da vontade só deveria dar seu assentimento àquilo que for percebido com absoluta evidência pelo entendimento. Daí, basta um passo para ver na Carta a Mesland (1645) uma mudança na concepção cartesiana de livre-arbítrio, posto que nela o filósofo afirma ser possível impedirmo-nos de “admitir uma verdade evidente desde que pensemos que é um bem afirmar dessa maneira nosso livre arbítrio.” O leitor apressado poderia concluir que, nessa carta, Descartes coloca a vontade humana em pé de igualdade com a vontade divina, enquanto que, na Meditação Quarta, ele a limita através da coerção da evidência. Considerando ser esse um dos mais graves erros de leitura da filosofia cartesiana, gostaria com este artigo de mostrar que, em rigor, Descartes jamais modificou sua concepção de liberdade.

Palavras-chave: René Descartes; carta a Mesland; moral; entendimento; vontade; livre-arbítrio.

Abstract: In the Fourth Meditation, Descartes undertakes what is conventionally called a Theodicy, in order to free God from responsibility for human error. From an epistemological point of view, what is at stake is the relation between the understanding and the will, since for Descartes the faculty of the will should only give its assent to what is perceived with absolute evidence by the understanding. Hence, a step is taken to see in the Letter to Mesland (1645) a change in the Cartesian conception of free will, since in it the philosopher affirms that it is possible to prevent us from “admitting an evident truth since we think it is a good way to affirm our free will.” The hasty reader could conclude that, in this letter, Descartes places the human will on an equal footing with a divine will, whereas in Fourth Meditation he limits it through coercion of evidence. Considering that this is one of the most serious errors of reading Cartesian philosophy, I would like with this article to show that, strictly speaking, Descartes has never modified his conception of freedom.

Key words: René Descartes; letter to Mesland; moral; understanding; will; free will.

Na Meditação Quarta, Descartes empreende o que se convencionou chamar de uma Teodiceia, visando a livrar Deus da responsabilidade pelo erro humano. Tal objetivo, porém, não é propriamente de ordem teológica ou moral, mas é fundamentalmente de ordem epistemológica: se Deus pudesse de alguma maneira ser responsabilizado, então a sua existência, tal como provada na Terceira Meditação, não poderia servir como garantia de verdade da evidência racional (a intuição

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

clara e distinta da mente), e o conhecimento humano nunca poderia se converter em verdadeira ciência (*episteme*). Assim, o filósofo francês é levado a explicar o mecanismo do erro de modo que este não possa ser entendido como resultante de qualquer defeito de nossas faculdades intelectuais (o que responsabilizaria Deus por tê-las feito assim), mas como um erro de operação, gerado pelo mau uso de nossas faculdades, e, portanto, de inteira responsabilidade humana.²

O que está em jogo, portanto, é a relação entre a faculdade de perceber e conectar ideias — ou seja, o entendimento — e a faculdade de fazer juízos, isto é, de julgar o valor de verdade das ideias assim percebidas e conectadas pelo entendimento — ou seja, a vontade (Meditação Quarta, § 9, p. 125). Como ficou estabelecido na Meditação Terceira, o critério de verdade de uma ideia é a clareza e a distinção: tudo aquilo que for percebido clara e distintamente pelo entendimento é verdadeiro. Essa regra já é ela um juízo verdadeiro que a vontade produziu espontaneamente sobre a percepção que o entendimento tem de sua própria operação de perceber (Meditação Terceira, § 2, p. 107-8). Desta forma, sendo a própria regra de verdade um juízo universal, então podemos concluir que sempre que a faculdade da vontade julgar de acordo com aquilo que o entendimento percebe clara e distintamente ela produzirá um juízo verdadeiro. O erro, em contrapartida, surge sempre que a vontade não proceder assim. O que significa: sempre que a vontade produzir um juízo sobre o valor de verdade daquilo que o entendimento não percebe clara e distintamente ou para além do que ele percebe clara e distintamente.

O que Descartes quer dizer com percepção clara e distinta é, mais precisamente falando, a absoluta evidência racional, ou seja, aquilo que a razão não tem como duvidar porque não há razões para duvidar, porque é, absolutamente falando, indubitável. Desta forma, a vontade só deve afirmar ou negar sobre aquilo que é evidente para a razão; e ela erra, em suma, quando afirma ou nega sobre o que não apresenta uma rigorosa evidência racional.

Por que a vontade faz isso? Ora, nos diz Descartes, isso ocorre porque o espírito humano, embora tenha um entendimento finito, possui uma vontade infinita que nem sempre consegue se restringir aos limites do entendimento e acaba julgando para além daquilo que é rigorosamente evidente (Meditação Quarta, § 10, p. 127).

Deus certamente não pode ser culpado por nos ter dotado de faculdades intelectuais com tal desproporção: por um lado, é do espírito finito ter um entendimento finito, do contrário, seria o espírito finito o próprio Deus e não apenas uma criatura sua (*ibid.*, § 13, p. 129); por outro lado, não é incompatível com um espírito finito ser dotado de uma infinita vontade, e assim, nos dotando de uma tal vontade, Deus demonstra uma generosidade pela qual nos confere, sobretudo, uma marca de semelhança com a sua própria infinitude (*ibid.*).

Todavia, Deus não determinou que devemos julgar segundo os caprichos de nossa vontade, ao nosso bel prazer; pelo contrário, ele nos concedeu um entendimento capaz de perceber as coisas com evidência, e uma vontade não só capaz de julgar segundo tal evidência, mas uma vontade que é mesmo levada a dar seu assentimento ao que é absolutamente evidente. Como diz Descartes, numa passagem da Meditação Quarta, “se sempre conhecesse o que é verdadeiro e bom, eu jamais teria dificuldade em deliberar qual juízo e qual escolha deveria fazer” (*ibid.* § 9, p. 127) e, um pouco mais adiante, lembrando a clareza e a distinção envolvidas no *cogito* “não podia impedir-me de julgar que algo que concebia tão clara e distintamente era verdadeiro; não que a isso me achasse forçado por nenhuma causa exterior, mas somente porque, de uma grande clareza que existia em

2 “[...]em seguida experimento em mim mesmo certa faculdade de julgar que, sem dúvida recebi de Deus...; e como ele não quereria iludir-me, é certo que ma deu tal que não poderei falhar, quando a usar como necessário” (Meditação Quarta, § 4, p. 125-6).

meu entendimento, seguia-se uma grande inclinação de minha vontade” (ibid. § 11, p. 127).

Desvendado, pois, o mecanismo do erro, e compreendido assim que o erro é de responsabilidade do espírito humano, Descartes nos fornece, ao mesmo tempo, o meio pelo qual podemos construir passo a passo um conhecimento absolutamente certo e seguro: a faculdade da vontade só deve dar seu assentimento àquilo que for percebido com absoluta evidência pelo entendimento (ibid. §§ 15-17, p. 129-30). A maior dificuldade está, certamente, em impedir a vontade de julgar sem a devida clareza do entendimento, porque, quando o entendimento percebe as coisas com clareza e distinção, a vontade se inclina naturalmente para o assentimento.

Uma leitura superficial ou apressada da Meditação Quarta poderia levar-nos a interpretar essa inclinação da vontade para dar seu pronto assentimento à evidência do entendimento como uma atrelagem necessária: *é impossível não dar assentimento* àquilo que é percebido clara e distintamente. Daí, basta apenas um passo para ver numa carta de Descartes de 9 de fevereiro de 1645, endereçada a Mesland, uma mudança na concepção cartesiana de livre-arbítrio. Tal conclusão é tirada da seguinte passagem, que consta na referida carta:

Mas talvez outros entendam por indiferença a faculdade positiva de se determinar para um ou outro de dois contrários, quer dizer, de perseguir ou fugir, de afirmar ou negar. Essa faculdade positiva não neguei que estivesse na vontade. Mais ainda, estimo que ela aí se encontre não apenas nestes atos em que não é impelida por nenhuma razão evidente, de um lado mais do que de outro, mas também em todos os outros casos; a tal ponto que, quando uma razão mui evidente nos leva de um lado, embora moralmente falando quase não possamos escolher o partido contrário, absolutamente falando, todavia, nós o podemos. Pois é-nos sempre possível impedirmo-nos de perseguir um bem claramente conhecido ou de admitir uma verdade evidente desde que pensemos que é um bem afirmar dessa maneira nosso livre arbítrio.

O leitor apressado poderia ser tentado a concluir que, com tais afirmações, Descartes estaria agora colocando a vontade humana em pé de igualdade com a vontade divina, enquanto que, na Meditação Quarta, ele a limitara através da coerção da evidência. Nessa carta a Mesland, ainda que se aceitem limites morais para a recusa da evidência, metafisicamente falando o homem pareceria ter tanto poder de recusar uma evidência quanto teve Deus de criá-la na eternidade. Em outras palavras, a infinitude formal da vontade, que estaria claramente limitada nas *Meditações*, não encontraria mais limites na carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645.

Ora, gostaria de mostrar, com este artigo, que Descartes jamais modificou sua concepção de liberdade. Segundo a minha leitura, a tese de que Descartes teria mudado sua concepção de liberdade não é de modo algum uma interpretação possível, mas consiste num dos mais graves erros de leitura da filosofia cartesiana. E isso pode ser facilmente demonstrado através de uma rigorosa leitura de texto. Vamos a ela!

Primeiramente esta carta, de 9 de fevereiro de 1645, que pode ser tranquilamente apresentada como remetida a Mesland, é objeto de polêmica. Segundo a classificação de La Hire (carta 41) e também segundo a classificação de Poirier (carta 35), trata-se de um fragmento de uma carta perdida de 27 de maio de 1641, destinada a Mersenne. Somente a classificação da biblioteca de Mazarine apresenta tal carta como sendo uma continuação de uma carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1645. Nas *Oeuvres de Descartes*, Adam e Tannery optam por apresentar três versões

dessa carta: no tomo III (p. 378), ela é apresentada na versão francesa de Clerselier como uma carta de 27 de maio de 1641 a Mersenne (CCXLII); ainda no tomo III (p. 703), é apresentada uma tradução latina desta tradução francesa; no tomo IV ela aparece também em latim como sendo uma carta de 9 de fevereiro de 1645, destinada a Mesland.

Só essa dúvida, por mínima que seja, a respeito da data da carta, já deveria ser suficiente para não interpretá-la como sendo a expressão de uma mudança no pensamento de Descartes: se ela de fato for de 27 de maio de 1641, então ela foi escrita praticamente na mesma época em que as *Meditações* foram publicadas.

De qualquer forma, o mais importante é notarmos que as afirmações contidas nesta carta estão inteiramente de acordo com aquilo que Descartes afirma na Meditação Quarta. Para analisar corretamente essa carta, começemos por citar o trecho inicial dela, que antecede imediatamente aquele polêmico trecho que citamos anteriormente:

Desejo, primeiramente, fazer notar que a *indiferença* me parece significar propriamente este estado no qual a vontade se acha quando não é levada a seguir um lado de preferência a outro, pelo conhecimento do que é verdadeiro ou é bom; neste sentido é que a tenho tomado quando disse que o mais baixo grau de liberdade consistia em poder determinar-se pelas coisas às quais somos totalmente indiferentes (AT III, 378-9; AT V, 173).³

Note-se que, aqui, Descartes está simplesmente retomando sua definição de indiferença que já aparecia na Meditação Quarta, a saber, que indiferença é a ação da vontade quando ela segue um de dois contrários sem ter razões suficientes para isso (quando *não* é levada a seguir um lado de preferência a outro pelo conhecimento do que é verdadeiro ou bom). Neste caso, a vontade não se conduz propriamente por razões, mas se deixa levar. Ela é livre porque, enquanto vontade, ela é um poder de agir e porque, como tal, poderia não agir; trata-se, porém, da liberdade no seu mais baixo grau porque ela não tem motivos suficientes para determinar sua escolha e, assim, como que se deixa determinar (determina-se pelas coisas às quais somos totalmente indiferentes). A vontade age por indiferença porque não tem razões (ou razões suficientes) para agir, e então age sem razão (ou sem razão suficiente para agir). A liberdade de escolha envolve o conhecimento daquilo que se escolhe: a escolha é livre quando se sabe o que se quer e, portanto, quando se escolhe aquilo que realmente se quer escolher; fora disso, a escolha se dá “sem querer”, ou seja, sem realmente saber o que se quer escolher. Neste sentido, portanto, a indiferença não expressa o potencial da liberdade, mas, ao contrário, ela expressa o enfraquecimento do exercício da liberdade.

Ora, é isso mesmo o que Descartes afirmava na Meditação Quarta:

[...] pois para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um dos dois contrários; mas, antes, quanto mais eu pender para um, seja porque eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro aí se encontram, seja porque Deus disponha assim o interior de meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei. [...] De maneira que esta indiferença que sinto, quando não sou absolutamente impelido para um lado mais do que para outro, pelo peso de alguma razão, **é o mais baixo grau de liberdade**, e faz parecer mais uma carência no conhecimento do que uma perfeição na vontade (AT IX, 46; AT VII, 57-8).

E é preciso notar que a indiferença não ocorre somente quando *não há nenhuma razão* para escolher um ou outro lado, mas também quando o peso das razões é igual para ambos os lados, e

3 *Descartes a Mersenne*, 27 de maio de 1641; *Descartes a Mesland*, CCCLXVII bis, 9 de fevereiro de 1645 (grifo meu).

até mesmo *quando há mais razões para um lado do que para o outro, mas não são razões suficientes*:

E essa indiferença não se estende somente às coisas das quais o entendimento não tem nenhum conhecimento, mas geralmente também a todas aquelas que ele não descobre com uma clareza perfeita no momento em que a vontade delibera sobre elas; pois, *por prováveis* que sejam as conjecturas que *me inclinam a julgar alguma coisa, o tão-só conhecimento de que são apenas conjecturas e não razões certas e indubitáveis basta para me dar ocasião de julgar ao contrário*” (AT IX, p. 47; AT VII, 59, grifo meu).

O trecho inicial da carta a Mesland, deixa claro, portanto, que Descartes mantém a mesma concepção a respeito da indiferença e da liberdade da vontade; que ele não dissociou o exercício da liberdade do conhecimento claro e distinto e que, portanto, ele coloca, de forma alguma, a vontade humana em pé de igualdade com a vontade divina (embora seja principalmente por ela que nos assemelhamos a Deus). Ora, se ele inicia a carta assim, então não é possível que, imediatamente na sequência (que é precisamente aquele trecho citado anteriormente), ele possa, sem cair em contradição consigo mesmo, ter repentinamente modificado sua concepção a respeito disso tudo.

Ele não pode e não o faz! Vejamos então qual é precisamente o significado daquele trecho citado que costuma gerar uma má interpretação:

Mas talvez *outros entendam por indiferença* a faculdade positiva de se determinar para um ou outro (o quê?) de dois contrários, quer dizer, de perseguir ou fugir, de afirmar ou negar. Essa faculdade positiva *não neguei que estivesse na vontade*. Mais ainda, estimo que ela aí se encontre não apenas nesses atos em que não é impelida por nenhuma razão evidente de um lado mais do que de outro, mas também em todos os outros casos; a tal ponto que, quando uma razão mui evidente nos leva a um lado, embora *moralmente* falando quase não possamos escolher o partido contrário, *absolutamente* falando, todavia, nós o podemos. Pois nos é sempre possível impedirmo-nos de perseguir um bem claramente conhecido ou de admitir uma verdade evidente, desde que pensemos que é um bem afirmar dessa maneira nosso livre arbítrio (AT III, 379; AT V, 173, grifo meu).

Podemos perceber claramente, aqui, que Descartes não está modificando sua concepção de indiferença, mas esta observando simplesmente o que outros poderiam entender por indiferença. Não se trata mais, portanto, do que o próprio Descartes entende por indiferença, mas do que outros podem entender por tal nome. Ora, outros podem entender pelo nome de *indiferença* não aquele estado da vontade em que ela se encontra quando não age por razões suficientes, tal como pensa Descartes, mas a própria condição natural da vontade enquanto um poder de se determinar por qualquer um de dois contrários. Quer dizer, enquanto Descartes define a indiferença como um certo tipo de ação da vontade, aquele onde a vontade age no seu mais baixo grau de liberdade, outros podem definir a indiferença, antes mesmo de qualquer ação, como o próprio poder (faculdade positiva) que a vontade tem de optar por qualquer um dos dois lados contrários.

E o que responde Descartes? Ele não objeta nada em relação ao que cada um quer entender com tal nome. Ele parece considerar que é mesmo possível se utilizar do nome *indiferença* para descrever isso. Descartes não se envolve em disputas por nomes.⁴ Ele afirma, porém, que **isso**

4 Para se ter uma ideia de como Descartes é flexível sobre a questão dos nomes, convém notar que, assim como nesta carta ele não vê nenhum problema em chamar de indiferença o próprio poder que a vontade tem de escolher qualquer um de dois contrários, do mesmo modo, numa outra carta a Mesland (de 2 de maio de 1644), ele não parece ver grande problema em não se chamar de liberdade a indiferença propriamente dita (a indiferença na ação): “Assim, visto que você não coloca a liberdade precisamente na indiferença, mas numa potência real e positiva de se determinar, não há diferença entre nossas opiniões a não ser quanto ao nome; pois confesso que esta potência existe na

que outros podem chamar de *indiferença* - a saber, essa faculdade positiva de se determinar por qualquer um de dois contrários -, ele nunca negou que se encontrasse na vontade (embora não tenha se utilizado da palavra *indiferença* para nomeá-la). E Descartes não poderia mesmo tê-la negado porque ela é intrínseca à natureza da vontade; é ela que define a vontade como essencialmente livre. E de fato ele nunca a negou. Se formos à Meditação Quarta, veremos que é assim mesmo, com as mesmas palavras, que Descartes define a vontade, quando a considera “formal e precisamente nela mesma”:

[...] pois consiste somente em que podemos *fazer uma coisa ou deixar de fazer* (isto é, *afirmar ou negar, perseguir ou fugir*) ou, antes, somente para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto (AT IX, 46; AT VII, p. 57, grifo meu).

E note que Descartes não está aqui necessariamente atrelando essa faculdade de afirmar ou negar ao entendimento: ele diz que, frente ao que o entendimento *propõe*⁵ (e não: *impõe*), é possível afirmar ou negar, perseguir ou fugir. Disso pode-se concluir (é logicamente possível) uma variada combinação de possibilidades: (1) que a vontade é livre para afirmar o que o entendimento propõe como verdadeiro e negar o que o entendimento propõe como falso; mas, se ela é livre para fazer isso, então é porque ela também pode fazer o contrário, a saber, (2) negar o que o entendimento propõe como verdadeiro e afirmar o que o entendimento propõe como falso; do mesmo modo, (3) a vontade é livre para perseguir o que o entendimento propõe como sendo o bem e a fugir do que o entendimento propõe como sendo o mal; como, porém, ela é livre para fazer isso, então ela também pode fazer o contrário, a saber, (4) fugir do que o entendimento propõe como bom e perseguir o que o entendimento propõe como mau.

E não se trata aqui de forçar as palavras de Descartes para inventar consequências, mas, ao contrário, trata-se de seguir Descartes ao pé da letra para retirar de suas afirmações todas as consequências lógicas possíveis. Para que algumas dessas implicações lógicas pudessem ser recusadas, Descartes teria que negá-las expressamente, coisa que ele não faz ao longo da Meditação Quarta (e nem nenhum momento das *Meditações*). Se o fizesse, ele estaria restringindo esse poder que a vontade tem de se autodeterminar. Ora, Descartes, pelo contrário, entende este poder — quando considerado formal e precisamente em si mesmo — da maneira mais ampla possível, porque é por ele

vontade. Mas porque não vejo que ela seja diversa quando está acompanhada de indiferença, a qual você confessa ser uma imperfeição, do que quando não está, ... chamo geralmente de livre tudo o que é voluntário, e você restringe esse nome a potência de determinar-se, que acompanha a indiferença. No tocante aos nomes, porém, não desejo nada senão seguir o uso e o exemplo” (AT V, 116). Trata-se, portanto, de uma questão de nomenclatura: tanto Descartes quanto Mesland entendem que a vontade é um poder de se determinar e que ela pode agir mais ou menos voluntariamente, desde a ação por indiferença até ação por autodeterminação. Notemos apenas que, enquanto Mesland não acha apropriado chamar a ação por indiferença de liberdade (mesmo que no seu mais baixo grau), e prefere reservar este nome apenas para o poder que a vontade tem de se determinar, Descartes não vê problema em chamar de livre a ação por indiferença, porque ela não deixa de ser uma ação da vontade, e Descartes chama de livre o que é feito pela vontade (ainda que ela o faça por indiferença). Se, portanto, identificamos a vontade com a liberdade, então qualquer ação da vontade é livre, mesmo quando se faz por indiferença (que é a liberdade no seu mais baixo grau); se, porém, chamamos de liberdade só ao poder que a vontade tem de se autodeterminar, então, quando a vontade se deixar determinar por indiferença não chamaremos a isso de liberdade. É claro que, no fundo, isso revela também uma divergência teórica. Se Descartes decide identificar liberdade com vontade é porque ele considera que a vontade é essencialmente livre, de modo que onde houver vontade haverá liberdade (por menor que seja); se, portanto, Mesland recusa-se a admitir que possa haver liberdade na ação por indiferença, então, ou ele julga que a vontade não é essencialmente livre (o que não parece ser muito provável, porque ele também define a vontade como uma potência real e positiva de se determinar), ou então (o que é mais provável) ele julga que a vontade cessa quando é levada por (pela?) indiferença. De qualquer forma, isso mostra que Descartes está disposto a conceder outros pontos de vista desde que não haja um profundo desacordo com suas próprias ideias.

5 *Propose*, em francês; *proponitur*, em latim.

que Descartes julga que a vontade humana nos assemelha a Deus. Acompanhemos o texto cartesiano:

Resta tão somente a vontade, que eu sinto em mim tão grande, tão ampla, que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra mais extensa; de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus. Pois, ainda que seja incomparavelmente maior em Deus do que em mim, [...] ela não me parece, todavia, maior se eu a considero formal e precisamente em si mesma, pois isso consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir) (AT IX, 45; AT VII, 57).

É evidente, por este trecho, que Descartes, quando considera a vontade formalmente em si mesma, a toma sem limites, a tal ponto que é pela liberdade de nossa vontade, pelo nosso livre-arbítrio, que mais nos assemelhamos a Deus. Ora, isso significa que aquilo que antes consideramos ser consequências lógicas possíveis das afirmações cartesianas mostram-se agora como sendo consequências necessárias. O que quer dizer que, mesmo frente à percepção clara e distinta do entendimento, a vontade não pode sofrer uma coerção absoluta⁶. Se, contrariamente julgássemos que frente ao conhecimento claro e distinto a vontade seria absolutamente constrangida a dar seu assentimento, então seríamos forçados a admitir que, se todo o nosso conhecimento fosse claro e distinto, não haveria livre arbítrio; o livre arbítrio, assim, só existiria porque temos um conhecimento obscuro e confuso das coisas; ele seria, portanto, mais um sinônimo de nossa imperfeição do que propriamente de uma perfeição que nos assemelha a Deus.

Não é verdade, portanto, aquilo que se poderia afirmar, a saber, que nas *Meditações* a vontade sofre coerção absoluta da clareza e distinção do entendimento. É verdade que na *Meditação Quinta*, Descartes afirma que “não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência (isto é, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição), como me é dada a liberdade de imaginar um cavalo sem asas ou com asas” (AT IX, 53; AT VII, 67; grifo meu). Não é verdadeira, entretanto, a conclusão que se pretende tirar dali, qual seja, a de que não podemos recusar o assentimento à evidência de nossas ideias. Note que Descartes está dizendo que eu não tenho liberdade para conceber a meu bel prazer, mas não que não tenho liberdade para julgar ao meu bel prazer. Quem concebe é o entendimento — e não a vontade. Aquilo que o entendimento concebe como necessário eu não posso, por simples força de vontade, transformar em meramente possível ou arbitrário; aquilo, porém, que o entendimento concebe como possível ou arbitrário, a vontade pode levá-lo a conceber de forma diferente. É apenas disso que se trata aqui. Agora, o que Descartes não esta negando é que não esteja em minha liberdade recusar *assentimento* àquilo que o entendimento concebe como sendo necessário: não tenho liberdade para conceber Deus sem existência, mas tenho liberdade para recusar meu assentimento a esta ou a qualquer outra verdade, assim como

6 É isso o que ele parece afirmar em algumas passagens das *Respostas às Objeções*. Nas *Terceiras Objeções*, Hobbes afirma que as coisas que nos são provadas através de bons argumentos constrangem-nos, queiramos ou não, ao assentimento; “É bem verdade que afirmar ou negar, sustentar ou refutar proposições são atos da vontade, mas disso não se segue que o consentimento e a adesão interior dependem da vontade” (*Troisième Objection* (AT IX, 149); *Objectiones Tertiae* (AT VII, 192)). Note que Hobbes não está negando que afirmar ou negar sejam atos de vontade, mas apenas que, frente ao conhecimento verdadeiro, a vontade nada pode fazer: a adesão não depende de minha vontade, mas se impõe a ela, constrange-me. Descartes, todavia, responde-lhe que dar nosso assentimento já é um ato de nossa vontade. A princípio, a resposta de Descartes pode parecer uma simples correção técnica a Hobbes: este estaria confundindo as funções do entendimento com as da vontade; Descartes estaria afirmando que assentir é sempre um ato de vontade, não do entendimento. Entretanto, se mesmo frente ao conhecimento claramente verdadeiro a adesão ainda fosse um ato da vontade e não algo que se impõe à vontade, é porque Descartes preserva um espaço para a vontade ali mesmo onde ocorre a coerção da evidência, e, portanto, deixa em aberto, teoricamente, a possibilidade para uma recusa ao assentimento

também tenho liberdade para dar meu assentimento a qualquer falsidade⁷.

Já nas *Meditações*, portanto, Descartes considerava a vontade como um poder absoluto, de afirmar e ou negar, pelo qual nos assemelhamos a Deus (ele apenas não dava a esse poder o nome de indiferença). E ele afirmava isso ao mesmo tempo em que defendia a tese de que agimos mais livremente quando agimos por um claro conhecimento. O que mostra que tal tese não é incompatível com a descrição (um tanto óbvia, aliás) do livre-arbítrio como poder absoluto do sim e do não. Não é incompatível afirmar que a nossa vontade é **absolutamente livre para afirmar ou negar qualquer coisa** (livre, portanto, para afirmar até mesmo aquilo que é claramente percebido como falso ou, ao contrário, para negar até mesmo aquilo que é claramente percebido como verdadeiro) e, ao mesmo tempo afirmar que a vontade age mais livremente quando assente àquilo que percebe clara e distintamente. A primeira afirmação refere-se ao poder de agir: a vontade é **livre para agir** como bem quiser; a segunda diz respeito ao agir propriamente falando: a vontade age mais livremente quando age por razões suficientes e não por indiferença.

Ocorre aqui que a liberdade está sendo considerada em duas situações diferentes: antes das ações da vontade e no instante mesmo em que elas são exercidas. Isso Descartes explica muito bem na própria carta a Mesland, na sequência daquele trecho citado anteriormente. Antes que a vontade se determine a agir, nos diz Descartes, “ela é sempre livre ou tem a potência de escolher um ou outro de dois contrários” (AT III, 380).⁸ Por outro lado, “a liberdade sendo considerada nas ações da vontade no próprio instante em que elas são exercidas...consiste somente na facilidade que se tem de operar, a qual, na medida em que cresce, aumenta também a liberdade [...]. E é nesse sentido que escrevi [nas *Meditações*] que me dirijo tanto mais livremente a uma coisa quanto mais razões tiver, porque é certo que nossa vontade se move mais facilmente e com mais impetuosidade” (AT III, 378-9; AT V, 173).⁹

A esta altura poderíamos nos perguntar o que aconteceria se a vontade não apenas pudesse mas efetivamente recusasse assentir ao que é clara e distintamente percebido pelo entendimento. Em tal caso, esta ação da vontade seria livre? Seria mais livre que do no caso em que ela assente ao que é claramente percebido pelo entendimento? Ora, é óbvio que ambas as ações expressam a liberdade da

7 É verdade que, moralmente falando (entenda-se: na prática), Descartes considera muito difícil que possamos fazer ao contrário. É por isso que, numa carta a Regius de 24 de maio de 1640, ele afirma de forma simples que nosso espírito é de tal natureza que não pode senão assentir ao que é claramente concebido” (AT, III, 64). Mas não podemos interpretar isso num sentido absoluto. Tanto é que Descartes afirma a mesma coisa também nos *Princípios*, que apareceram em 1644. Ora, precisamente no artigo 43 dos *Princípios*, Descartes afirma: “Somos tão naturalmente inclinados a dar nosso assentimento às coisas que apreendemos manifestamente que não poderíamos duvidar enquanto as apercebemos dessa maneira”. Do mesmo modo, na carta a Mesland de 02 de maio de 1644, Descartes declara: “De sorte que, vendo muito claramente que uma coisa nos é própria, é muito difícil, e mesmo, como creio, impossível, enquanto se permanece neste pensamento” (AT V, 116); e ainda, no parágrafo seguinte desta mesma carta: “pois, se nós o vemos [o que deve ser feito] claramente, ser-nos-á impossível pecar” (AT V, 117). Ora, o que Descartes está querendo dizer com todas essas declarações é que a evidência é tal que provoca naturalmente nosso assentimento; que há uma inclinação natural da vontade em dar seu assentimento. Mas isso não significa que não poderíamos, por um absoluto esforço, deter essa espontaneidade, ou mesmo recusar nosso assentimento tão logo o tivéssemos dado de forma espontânea. É por isso que, na carta a Mesland de 1644, quando Descartes afirma ser impossível pecar frente ao que concebemos claramente, os editores acrescentam em nota de rodapé: “moralmente falando” (AT V, 117).

8 *Descartes a Mersenne*, 27 de maio de 1641. Especificamente essa passagem não consta no texto latino (*Descartes a Mesland*, CCCLXVII bis, 9 de fevereiro de 1645) (AT V, 173). Sem ela, no entanto, o último parágrafo da página 173 do texto latino fica incompreensível. É preciso, pois, recorrer ao texto francês para estabelecer a mediação entre a afirmação com que Descartes inicia o parágrafo (Et quidem spectata in iis...) e a frase que vem na sequência (Et quamuis...). Entre ambas, segundo o texto francês, está faltando o seguinte: “Isto quer dizer que, antes que nossa vontade se determine, ela é sempre livre ou tem a potência de escolher qualquer um de dois contrários, mas ela não é sempre indiferente; ao contrário, não deliberamos senão com o propósito de subtrair-nos do estado em que não sabemos qual partido tomar, ou para impedirmo-nos de cair nele”.

9 *Descartes a Mersenne*, 27 de maio de 1641; *Descartes a Mesland*, CCCLXVII bis, 9 de fevereiro de 1645 (grifo nosso em negrito). A frase em francês “a qual, na medida em que cresce, aumenta também a liberdade” não consta do texto latino.

vontade; somente quando ela assente ao que é claramente percebido, ela age com mais facilidade. Isso Descartes também explica na carta em questão:

Pois a grandeza da liberdade consiste ou na grande facilidade que se tem para se determinar ou no grande uso desta potência positiva que temos para fazer o pior, ainda que conheçamos o melhor. Ora, é fato que, se abraçamos as coisas que nossa razão nos persuade serem boas, determinamo-nos, então, com muita facilidade; e que, se agimos ao contrário, fazemos, então, um maior uso desta potência positiva (AT III, 380-1; AT V, 174).¹⁰

De fato, esses dois casos expressam a autodeterminação da vontade: tanto o agir por razões claramente conhecidas quanto o agir contra as razões claramente conhecidas. O que é oposto a isso é a indiferença no agir, a ação por indiferença: “e assim podemos sempre agir com mais liberdade no tocante às coisas em que vemos mais bem do que mal do que no tocante àquelas que chamamos de indiferentes” (ibid., grifo meu).

Note que Descartes não está falando daquelas coisas que julgamos mais bem do que mal, mas daquelas coisas em que vemos (percebemos) mais bem do que mal, por comparação àquelas que nos são indiferentes, isto é, aquelas que não podemos *perceber* se são boas ou más. Na primeira situação, agimos com mais liberdade porque, dado que sabemos (vemos, percebemos) do que se trata, podemos querê-lo ou não; agimos, portanto, por querer: e é possível tanto querer aceitar (quando nossa vontade opera “mais facilmente e com impetuosidade) quanto querer recusar (o que revela um maior uso da potência positiva de nossa vontade) aquilo que sabemos claramente ser bom. Na segunda situação, como não sabemos precisamente do que se trata, não sabemos se o queremos ou não, e, assim, nos deixamos conduzir, escolhemos sem querer. É um erro primário, portanto, colocar de um mesmo lado a escolha por indiferença e a escolha contra aquilo que se sabe ser bom ou verdadeiro, e, de outro, a escolha daquilo que se sabe ser bom ou verdadeiro. Na verdade, tanto as ações por razões ou contra as razões claramente percebidas são ações por querer, que expressam a liberdade da vontade, enquanto as ações por indiferença são ações *sem querer*, que expressam o mais baixo grau de liberdade.

O fato de a vontade *ser livre* para agir como bem quiser, isto é, poder escolher indiferentemente qualquer um de dois contrários, não implica que ela só aja livremente quando escolhe por indiferença. Pelo contrário, ela escolhe precisamente para evitar a indiferença. Na verdade, a vontade age realmente segundo seu querer e, portanto livremente, quando age por razões, e não ao contrário: ela escolhe livremente quando escolhe o que quer, e ela só escolhe o que quer quando sabe o que quer; ao contrário, quando ela não tem motivos ou razões para escolher, ela se deixa levar, e, assim, escolhe sem querer. A autodeterminação da vontade está no escolher por razões; o escolher por escolher é, na verdade, um escolher sem querer. Isso mostra que não há nenhuma incompatibilidade entre o poder que a vontade tem de agir livremente como bem quiser e o fato de que ela age livremente quando age por razões.

Para que tudo isso fique mais claro faço agora um resumo do teor da carta a Mesland:

Primeiramente, Descartes discorre sobre o livre arbítrio, ressaltando que há dois tipos de indiferença: uma negativa, que é o estado em que se encontra a vontade quando é levada a seguir uma coisa preferencialmente a outra não pelo conhecimento do que é verdadeiro ou bom (e é nesse sentido que ele afirma que o mais baixo grau da liberdade consiste em se poder determinar pelas coisas que nos são totalmente indiferentes); uma positiva (tal como outros podem entender

¹⁰ *Descartes a Mersenne*, 27 de maio de 1641; *Descartes a Mesland*, CCCLXVII bis, 9 de fevereiro de 1645 (grifo meu). No texto latino, consta também o termo grego para indiferença: ἀδιάφορα (adiaforia).

e que Descartes não nega, *embora prefira não designar pelo nome de indiferença*, que é essa faculdade positiva que temos de nos determinar por um de dois contrários, isto é, de perseguir ou fugir, de afirmar ou negar uma mesma coisa — até mesmo quando ela reconhece que aquilo que nega é uma verdade ou um bem, pois através disso se testemunha a liberdade do livre arbítrio.

A liberdade, por sua vez, pode ser considerada nas ações da vontade de dois modos: ou antes das ações serem exercidas ou no momento mesmo em que se as exerce. No primeiro caso é que podemos falar propriamente de liberdade com indiferença (no segundo sentido, positivo), pois antes que nossa vontade seja determinada ela é sempre livre ou tem a potência de escolher indiferentemente qualquer um dos contrários, mas não é sempre indiferente (no primeiro sentido, negativo) na escolha; ao contrário, nós deliberamos justamente para se subtrair a esse estado, no qual nós não sabemos qual partido tomar. Ocorre que essa deliberação pode se dar ou pelo exercício da liberdade (quando optamos por aquilo que sabemos ser o melhor ou pelo contrário daquilo que sabemos ser o melhor), ou pela indiferença (no primeiro sentido, negativo), quando não sabemos o que escolher e nos deixamos determinar. No primeiro caso temos a “indiferença” da vontade (vontade livre, no sentido de que é indeterminada) efetivando-se enquanto liberdade (vontade livre, que se autodetermina); no segundo caso temos a “indiferença” da vontade (vontade livre, no sentido de que é indeterminada) constituindo-se numa vontade indiferente (vontade no mais baixo grau de liberdade, deixando-se determinar pela incapacidade de se decidir).

A liberdade, porém, considerada nas ações da vontade no momento mesmo em que elas são exercidas, não contém indiferença, em nenhum sentido que se a tome: aquilo que se faz não se pode não fazer no momento mesmo que se o faz. Aqui, pode-se dizer: tudo se resume à facilidade que se tem de operar. E, neste sentido, à medida que essa facilidade cresce, a liberdade também cresce. É ainda neste sentido que Descartes afirma que eu me dirijo tanto mais livremente a uma coisa que eu tenha sido impelido por mais razões, porque, assim, nossa vontade se move mais facilmente e com mais impetuosidade. Nesse sentido, agir voluntariamente e agir livremente é a mesma coisa.

Tal é, resumidamente, o teor da famosa carta a Mesland por nós citada. Tudo isso, insisto, já está presente, mais ou menos implicitamente, na Meditação Quarta, naquelas passagens que mencionei anteriormente.

Isso mostra quão naturalmente fiel é a leitura que aqui proponho e, ao contrário, quanto esforço é preciso fazer para criar, a partir de um erro elementar de leitura, uma nova *interpretação* da teoria cartesiana da liberdade.

O erro de leitura consiste basicamente no seguinte: 1) confunde-se, no que diz respeito à vontade, os dois registros em que se pode tomar as palavras *liberdade* e *indiferença*; (2) por conta disso, as afirmações referente a um dos registros são tomadas como se referindo ao outro; (3) a partir daí, julga-se que, nas *Meditações*, o poder de livre-arbítrio é limitado pela coerção do entendimento, isto é, entende-se a coerção da evidência não como aquele assentimento que a vontade faz da forma mais fácil e espontânea possível por não haver nenhuma razão em não fazê-lo (por, ao contrário, haver todas as razões possíveis para fazê-lo), mas como uma real obrigação imposta pelo entendimento. Desta forma, acaba-se transformando o mais alto grau de liberdade em escravidão, e arranca-se da vontade o seu papel de sujeito do ato de assentir. Então conclui-se que a vontade é livre para afirmar, mas, paradoxalmente, não para negar o que é claramente conhecido como verdadeiro. O que não se percebe é que, se a vontade é livre quando afirma o que sabe ser verdadeiro, isso não ocorre por não

ser possível não afirmar o que é verdadeiro (isso seria necessidade e não liberdade),¹¹ mas porque ela escolhe como verdadeiro o que ela sabe ser verdadeiro e, portanto, escolhe voluntariamente, por querer, e não por que **é levada** a escolher, involuntariamente, como seria caso não soubesse qual de dois contrários é o verdadeiro. É nesse sentido que Descartes afirma ser a mesma coisa agir livremente e agir voluntariamente; (4) enfim, por não perceber tudo isso frente à carta a Mesland, é costume espantar-se quando Descartes afirma expressamente que “somos sempre livres para deixar de perseguir um bem que nos é claramente conhecido ou de admitir uma verdade evidente”. Não se dá conta [quem?] de que tanto afirmar quanto negar o que se sabe verdadeiro são, ambas, expressões da grandeza da liberdade: afirmar é voluntariamente escolher como verdadeiro o que se sabe ser o verdadeiro; negar é voluntariamente escolher o contrário daquilo que se sabe ser o verdadeiro. Em ambos os casos, trata-se de agir por querer e não por indiferença. Mas não nos damos conta disso e, então, tendemos a concluir que Descartes modificou sua concepção de liberdade, que ele tornou a vontade mais poderosa. Escapa-nos que Descartes não está atribuindo à vontade nada que ela já não tivesse, e que ele, tal como expressamente declara, nunca negou, a saber, o livre-arbítrio. Não é verdade, porém, que com esse livre-arbítrio a nossa vontade fique em pé de igualdade com a divina. É verdade que há em nós, tanto quanto em Deus, o poder absoluto de afirmar ou negar; e, neste sentido, a nossa vontade assemelha-se à divina. Mas, primeiramente, assemelhar-se não é igualar-se. O poder de Deus é verdadeiramente infinito, enquanto o nosso é mais propriamente indefinido. Ademais, a nossa vontade não nos assemelha a Deus pelo poder absoluto de afirmar ou negar independentemente do entendimento, mas simplesmente pelo poder absoluto de afirmar ou negar. Em Deus, a vontade não é livre quando julga para além ou mesmo contra o entendimento. É verdade que Descartes afirma que em Deus a vontade não afirma ou nega a partir daquilo que o entendimento lhe propõe, mas isso não significa que a vontade afirma ou nega sem entendimento. Deus não é pura vontade desprovida de inteligência, mas é simultaneamente inteligência infinita. O que ocorre é que entendimento e vontade são em Deus uma única coisa, de modo que Deus nada quer sem ao mesmo tempo entender e nada entende sem ao mesmo tempo querer, porque querer já é entender e vice-versa. Podemos concluir, portanto, que (1) nossa vontade se assemelha a Deus pelo poder indefinido de afirmar ou negar, e que (2) esse poder, para usar as palavras de Lebrun, “nunca está mais próximo, no homem, daquele que há em Deus, do que ao ser ele iluminado pelo entendimento” (*Descartes*. In: Col. Os Pensadores, 118, nota 17). Assim sendo, para que a nossa vontade estivesse em pé de igualdade com a divina seria preciso não apenas que esse poder absoluto de afirmar ou negar fosse verdadeiramente infinito, mas também que tal poder fosse repleto de entendimento infinito (e não, como se poderia pensar, livre de qualquer entendimento). Como esclarece Descartes, na Meditação Quarta, a vontade divina “é incomparavelmente maior em Deus do que em mim, quer por causa do conhecimento e do poder, que, aí se encontrando juntos, a tornam mais firme e eficaz, quer por causa do objeto, na medida em que a vontade se dirige e se estende infinitamente a mais coisas” (AT IX, 45-6; AT VII, 57).

Em resumo, todo o erro de leitura está em se concluir do texto da Meditação Quarta menos do que seria preciso, e da carta a Mesland, mais do que seria permitido.

Toda a montagem dessa falsa questão pode levar nosso leitor apressado a imaginar uma falsa ameaça pairando sobre o sistema cartesiano. Tal ameaça poderia ser formulada assim:

Se de um lado a potência da vontade colabora no processo da dúvida ao

11 Coisas que, em Descartes, diferentemente de Espinosa, são inteiramente distintas.

questionar mesmo as evidências matemáticas, as quais na *Primeira Meditação* são postas de lado devido ao recurso ao Deus enganador, de outro nada impediria que esta vontade absoluta recusasse a própria evidência do *cogito*, derrubando pelos alicerces o edifício cartesiano. Afinal, a possibilidade de pensarmos-nos como inexistentes, mesmo enquanto pensamos, não é mais contraditória que a negação dos princípios lógicos, os quais a vontade divina poderia não ter criado na eternidade.

Ora, devemos reconhecer que, apesar da aparência de seriedade, uma tal suspeita é de fato um pseudo-problema. Antes de mais nada, isso mostra, mais uma vez, quão grande pode ser a dificuldade em se compreender o papel que a vontade desempenha no programa da dúvida metódica.

É claro que podemos sim, pela mais pura e absoluta vontade, recusar a própria evidência do *cogito* e, igualmente, dos princípios lógicos. Por simples vontade, por simples querer, temos o poder absoluto de dar ou recusar nosso assentimento a toda e qualquer coisa. Descartes não vê nenhum problema em admitir isso. Penso mesmo que nenhum filósofo sério veria algum problema nisso, precisamente porque isso não se constitui em nenhum problema filosófico e, de modo geral, em nenhum problema teórico capaz de ameaçar a validade das ideias ou as opiniões de quem quer que seja. Eu posso por querer, por pura vontade, duvidar de toda e qualquer teoria, filosófica ou científica, de toda e qualquer ideia ou opinião. As crianças costumam fazer isso quando, magoadas conosco por algum motivo, resolvem ostensivamente negar aquilo que lhes mostramos ser evidente.

É por isso mesmo que, para duvidar seriamente, devemos procurar razões que nos façam compreender que as teorias, ideias ou opiniões são de fato duvidosas. E é isso mesmo que Descartes faz na maior parte da *Meditação Primeira*, com o argumento do erro dos sentidos, do sonho, do Deus Enganador. Descartes, é claro, poderia, já no ponto de partida, ter decretado voluntariamente que todo o conhecimento é duvidoso e mesmo falso. Mas para que serviria tal dúvida? Quem a levaria a sério? Qual filósofo ou sábio iria se importar com tal suspeita gerada pelo simples ato de querer?

Alguém pode ser tentado a julgar o argumento do Deus Enganador (a dúvida metafísica) como um simples capricho da vontade, algo que ela inventa como simples pretexto para duvidar das matemáticas. E é aqui que esse alguém estaria redondamente enganado. Embora ela não seja, precisamente por ser metafísica, uma dúvida natural, o que significa que exige um esforço de vontade para se buscar ou *mesmo* construir um tal argumento, não é, contudo, um produto da vontade: precisamente por ser um argumento, uma razão, ela é produto do entendimento. Como tal, ela se constitui num real motivo de dúvida do conhecimento matemático. Podemos não levar a sério a ideia de um Deus que engana a razão humana toda vez em que, por exemplo, ela soma dois e dois, mas não podemos confundir a figura de retórica com a qual Descartes ilustra seu argumento (apropriada, aliás, para a época de Descartes: sociedade cristã do século XVII) com o argumento ou a razão propriamente dita. O que o argumento do Deus Enganador ilustra é uma suspeita racional, de tradição cética, de que a própria evidência racional possa ser uma ilusão: seja porque o criador nos engana, seja porque a razão é naturalmente um mecanismo falho e defeituoso etc. Como bem diz Descartes, ao final da *Meditação Primeira*, “de qualquer maneira que suponham ter eu chegado ao estado e ao ser que possuo, quer o atribuam a algum destino ou fatalidade, quer o refiram ao acaso, quer queiram que isto ocorra por uma contínua série e conexão das coisas, é certo que, já que falhar e enganar-se é uma espécie de imperfeição, quanto menos poderoso for o autor a que atribuírem minha origem tanto mais será provável que eu seja de tal modo imperfeito que me engane sempre” (AT IX, p. 16; AT VII, 21). Esta é, pois, mais propriamente a razão metafísica de duvidar da capacidade racional.

A razão metafísica, bem como todas as razões de duvidar apresentadas na *Meditação*

Primeira, são, como o próprio Descartes afirma nos parágrafos finais dela, bem menos prováveis do que as razões de acreditar no conhecimento e na capacidade racional. Na *Meditação Terceira*, após a formulação do critério de verdade, Descartes chega mesmo a considerar o argumento do Deus Enganador como sendo uma razão “bem frágil e, por assim dizer, metafísica” (AT IX, 28; AT VII, 36). Entretanto, por pouco provável que seja, ela é suficientemente razoável para constituir-se numa *razão* de duvidar, e não num simples capricho da vontade.

Do *cogito*, porém, não há nenhuma razão para duvidar, por mínima que seja. É claro que podemos duvidar sem razão, duvidar contra todas as razões, duvidar pelo simples querer duvidar. Em que isso, porém, pode ameaçar a validade do sistema cartesiano? Principalmente porque é o próprio edifício do conhecimento que Descartes deseja construir com e por sólidas razões; e este edifício será sólido enquanto forem sólidas suas razões; e estas, por sua vez, serão sólidas enquanto não houver nenhuma razão, por mínima, que seja de duvidar delas. Que duvidem por querer duvidar! Que importa isso a Descartes ou a qualquer outro filósofo — e mesmo a qualquer outra pessoa que se conduza racionalmente na vida?

Agora, não é a mesma coisa dizer que a vontade divina poderia ter feito com que os princípios lógicos não fossem verdadeiros. Neste caso, não se trata simplesmente de afirmar ou negar, por mera vontade, uma verdade já estabelecida pelo entendimento, mas de estabelecer ou não a própria verdade por meio de uma vontade inteligente (ou de uma inteligência voluntária) infinita. O ato divino, portanto, não seria aquele de negar, por simples vontade, o assentimento a uma verdade percebida clara e distintamente pelo entendimento divino; tal ato consistiria naquele de uma vontade inteligente que cria uma verdade em lugar de outra, ou ainda, que poderia ter criado como verdade o contrário daquilo criou.

Ora, essa situação nada tem a ver com aquela ação da vontade humana que nega, pelo simples querer, a verdade daquilo que é claramente percebido como verdadeiro. Uma vez estabelecidas por Deus as verdades eternas, e uma vez percebidas clara e distintamente por nós, toda a recusa de assentimento se faz por pura vontade de negar. É por isso que não há o menor sentido em se afirmar um pé de igualdade entre a vontade humana e a divina.

A título de conclusão, podemos agora mostrar, um tanto genericamente, que a concepção cartesiana de livre-arbítrio é capaz de explicar suficientemente o valor moral da ação.

Primeiramente, é preciso observar que, de uma maneira geral, nosso mérito não está simplesmente no fato de que é pela liberdade de nossa vontade que, em última instância, damos nosso assentimento ao que é percebido clara e distintamente como bom ou verdadeiro (o que significa que poderíamos também recusá-lo); mas está, principalmente, no fato de que é por essa liberdade, por um esforço voluntário, que mantemos a disposição de dar nosso assentimento somente ao que é percebido clara e distintamente como bom ou verdadeiro. E esse papel da liberdade da vontade torna-se ainda maior no âmbito propriamente moral, porque não se trata apenas de me esforçar para só dar meu *assentimento* àquilo que conheço claramente como bom, mas antes de me determinar a agir segundo aquilo que se conhece como bom e para o qual dou meu assentimento. Como afirma a Mesland, numa carta de 02 de maio de 1644,

[...] não deixa de ser meritório, ainda que, vendo muito claramente o que é preciso *fazer*, infalivelmente o *fazamos*, e sem nenhuma indiferença, como o fez Jesus Cristo nesta vida. Pois nem sempre podendo o homem ter uma perfeita atenção com respeito às coisas que deve fazer, já é uma boa ação tê-la, e fazer com que, por seu meio, nossa vontade siga tão forte a luz de nosso entendimento

a ponto de não ser absolutamente indiferente (AT V, 117).¹²

Ademais, e isso é o mais importante, se a liberdade de nossa vontade está, de modo geral, não apenas em assentir ao que percebemos clara e distintamente, mas também em manter nossa disposição de só assentir ao que é claramente percebido, então é preciso também que nos *esforcemos* para *buscar aquilo que é claramente percebido*. Isto porque o conhecimento humano é, na sua grande parte, obscuro e confuso; as ideias claras e distintas são a minoria e, embora inatas, nem sempre prestamos atenção a elas. Nossa atenção está naturalmente voltada para todo um mundo de corpos exteriores no qual estamos imersos, e cujas informações bombardeiam continuamente nossos sentidos. O próprio Descartes reconhece que é possível passar uma vida sem se dar conta (isto é, sem fazer uma atualização para a consciência) de grande parte das ideias claras e distintas que trazemos gravadas em nossa mente. Por exemplo, segundo Descartes, se os cétricos tivessem examinado atentamente as ideias inatas e os princípios lógicos, todos claros e distintos, não seriam cétricos (AT V, 146);¹³ do mesmo modo, poderíamos, seguindo Descartes, falar do materialista, que se tivesse examinado a ideia que tem da própria alma, que é mais clara e distinta e também antecede aquela que temos do corpo, não seria materialista; e ainda do ateu que, se tivesse examinado adequadamente a ideia de Deus, absolutamente clara e distinta, não seria ateu.¹⁴ Isso significa que é preciso um grande esforço de nossa vontade para buscar e encontrar ideias claras e distintas que estão encobertas por todo nosso conhecimento das coisas sensíveis e também por todos os preconceitos que formamos a partir delas. Como diz Descartes nos *Princípios*:

[...] durante os primeiros anos, a nossa alma ou pensamento está tão fortemente ofuscado pelo corpo que nada conhece distintamente, ainda que compreenda várias coisas com bastante clareza. Como, todavia, não deixa de refletir sobre as coisas que se lhe apresentam, atulhamos a memória de muitos preconceitos dos quais quase nunca conseguimos nos libertar (*Principia Philosophae*, Parte I, § 47).

E não se trata apenas de buscar as ideias claras e distintas, mas de buscar também tudo o que se pode conceber clara e distintamente mesmo nas ideias obscuras e confusas. Tudo isto é uma tarefa árdua, que poucos conseguem realizar adequadamente, sobretudo porque extrapola o âmbito da vida prática e, para que possa ser completa e sistemática, precisa constituir-se num esforço filosófico de grande fôlego. Tal é o processo que é descrito nas *Meditações* e na primeira parte dos *Princípios*. Ademais, como o que se descreve nesses escritos são os fundamentos do saber, mas não o conhecimento humano como um todo, que é um processo de aquisição contínua, o esforço de buscar tudo aquilo que o entendimento pode conceber clara e distintamente é uma tarefa permanente.

O nosso mérito, aquele que revela a liberdade de nossa vontade, não está, portanto, só no

12 *Descartes a Mesland*, 02 de maio de 1644 (grifo meu).

13 *Descartes e Burman*, 16 de abril de 1648; *Entretien avec Burman*, ed. Ch. Adam, Paris, 1975, p. 3.

14 “E indubitavelmente, os homens jamais poderiam distanciar-se do verdadeiro conhecimento da natureza divina se quisessem somente voltar a atenção para a ideia que têm do ser soberanamente perfeito. Mas aqueles que misturam a esta algumas outras ideias compõem por tal meio um Deus quimérico em cuja natureza existem coisas que se contrariam; e, após tê-lo assim composto, *não é de espantar que ninguém que tal Deus, que lhes é representado por uma falsa ideia, exista.*” *Secondes Réponses* (AT IX, p. 109) (grifo meu). “Pois, ainda que a ideia de Deus esteja de tal modo impressa no espírito humano que não exista ninguém que não tenha em si a faculdade de conhecê-la, isso não impede que diversas pessoas possam ter passado toda a vida sem jamais representar distintamente esta ideia”, *Descartes a Clerselier*, 17 de fevereiro de 1645 (AT V, p. 187-8).

fato de podermos assentir ao que percebemos clara e distintamente como verdadeiro ou bom, nem só no fato de podermos nos esforçar- para assentir somente ao que conhecemos claramente como verdadeiro ou bom, mas, de forma mais fundamental ainda, nosso mérito está no fato de podermos nos esforçar voluntariamente para que nosso entendimento possa conceber sempre o mais clara e distintamente possível o que é bom ou verdadeiro, para que, então, possamos assentir ao que é assim concebido como bom ou verdadeiro. O papel da liberdade da vontade é, pois, muito maior e mais decisivo, porque ela não aparece apenas no final para dar assentimento ao conhecimento, mas é ela que força o entendimento a buscar, produzir e reavaliar o conhecimento - E não poderia ser de outro modo, já que o erro surge precisamente porque a vontade não se contém nos limites do entendimento e julga mais do que entende. Ora, se é a vontade que provoca o erro quando, ao agir espontaneamente sobre o vasto território do conhecimento obscuro e confuso, deixa-se levar para longe daquilo em que há um claro entendimento, então a verdade só poderá surgir quando houver um esforço da vontade em rasgar a superfície do conhecimento obscuro e confuso, buscar o que há de claro e distinto por detrás de tudo isso e se disciplinar a só dar seu assentimento àquilo que for clara e distintamente percebido pelo entendimento.

E esse papel, novamente, torna-se maior no âmbito propriamente moral. Porque se trata, então, de determinar-se a agir segundo aquilo que se conhece como bom e para o qual se dá o assentimento, e também, paralelamente, de esforçar-me para que o entendimento conceba sempre o mais claramente possível aquilo que se deve fazer. Tal como afirma Descartes à rainha Cristina,

[...] não vejo como seja possível dispor-se melhor dela [da vontade] do que tendo sempre uma firme e constante resolução de fazer exatamente todas as coisas que se julga ser as melhores, e de empregar todas as forças de seu espírito em bem conhecê-las. É nisso que consistem unicamente todas as virtudes; é isso, que, propriamente falando, merece o louvor e a glória; é disso que resulta sempre o maior e mais sólido contentamento da vida. Assim, estimo que é nisso que consiste o soberano bem. [...] Assim, a virtude não consiste senão na resolução e no vigor com o qual somos levados a fazer as coisas que se creem boas, dado que este vigor não resulte de teimosia, mas de se saber tê-las examinado tanto quanto for moralmente possível (AT V, p. 83-4).¹⁵

Em suma, tanto no conhecimento da verdade quanto na prática do bem, todo o mérito humano consiste em educar, em disciplinar rigorosamente a nossa vontade para que possamos agir segundo o nosso assentimento, assentir segundo nosso entendimento e entender sempre o mais clara e distintamente possível o que é bom e verdadeiro.

Bibliografia

DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Adam, C. et Tannery, P. (AT).12v. 2ed. Paris: Vrin, 1986.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License. A

15 *Descartes a Christine de Suède*, 20 de novembro de 1647. Descartes repete, aqui, aquilo que ele já havia afirmado, quase nos mesmos termos, à princesa Elisabeth: “Ter uma vontade firme e constante de executar tudo o que julgamos ser o melhor, e de empregar toda a força que o nosso entendimento tem em bem julgar” (*Descartes a Elisabeth*, 18 outubro de 1645) (AT V, p. 277).