



Carta de Descartes a Mesland

Leida, 2 de maio de 1644¹

Meu Reverendo Padre,

Sei que é muito difícil entrar nos pensamentos de outrem e a experiência fez-me saber o quanto os meus parecem difíceis para muitos; o que faz com que eu lhe deva grande obrigação por ter-se dado ao trabalho de examiná-los; e não posso ter senão uma elevada opinião sobre o senhor, ao ver que o senhor os possui de tal modo que eles são agora mais seus do que meus. E as dificuldades que lhe aprouveram propor-me estão antes na matéria e no defeito de minha expressão que em algum defeito da sua inteligência, pois o senhor anexou a solução das principais. Mas não deixarei de dizer aqui minhas impressões sobre todas.

Eu bem admito que, nas causas físicas e morais, que são particulares e limitadas, experimenta-se frequentemente que aquelas que produzem algum efeito não são capazes de produzir muitos outros que nos parecem menores. Assim, um homem, que pode produzir outro homem, não pode produzir uma formiga; e um rei, que se faz obedecer por todo um povo, não pode, às vezes, fazer-se obedecer por um cavalo. Mas, quando é questão de uma causa universal e indeterminada, parece-me que é uma noção comum muito evidente que *o que pode mais pode também menos*, bem como *o todo é maior que sua parte*. E mesmo essa noção estendida estende-se também a todas as causas particulares, tanto morais quanto físicas, pois seria mais, para um homem, poder produzir homens e formigas do que poder produzir apenas homens; e seria um poder maior, para um rei, comandar até mesmo os cavalos do que comandar somente seu povo; como se imagina que a música de Orfeu pudesse emocionar até mesmo os animais, para atribuir a ela tanto mais de força.

Pouco importa que minha segunda demonstração, fundada sobre nossa própria existência, seja considerada como diferente da primeira, ou somente como uma explicação dessa primeira. Mas, assim como é um efeito de Deus ter-me criado, também o é o de ter posto em mim sua ideia; e não há nenhum efeito que venha dele pelo qual não se possa demonstrar sua existência. Todavia, parece-me que todas essas demonstrações, tomadas dos efeitos, equivalem a uma, mesmo que elas não estejam completas se esses efeitos não nos são evidentes (é por isso que considerei antes minha própria existência que a do céu e da terra, da qual eu não estou tão certo) e se nós aí acrescentamos a ideia que temos de Deus. Pois, uma vez que minha alma é finita, não posso conhecer que a ordem das causas não é infinita, senão enquanto tenho em mim essa ideia da primeira causa; e ainda que se admita uma primeira causa, que me conserve, não posso dizer que ela seja Deus se não tenho verdadeiramente a ideia de Deus. O que insinuei em minhas respostas às primeiras objeções, mas em poucas palavras, a fim de não menosprezar as razões dos outros, que admitem comumente que *não se dá progressão ao infinito*. E eu, eu não o admito; ao contrário, eu creio que *se dá, na verdade*,

¹ B Let 1906-1915; AT IV 111-119.

tal progressão na divisão das partes da matéria, como ver-se-á em meu tratado de Filosofia, que se acaba de imprimir.

Que eu saiba, não determinei de modo algum que Deus faça sempre o que reconhece ser o mais perfeito, e não me parece que um espírito finito possa julgar sobre isso. Mas tratei de esclarecer a dificuldade proposta, no tocante à causa dos erros, ao supor que Deus tivesse criado o mundo mais perfeito; porque, supondo o contrário, essa dificuldade cessa inteiramente.

Estou muito agradecido por ter-me ensinado as passagens de Santo Agostinho que podem servir para autorizar minhas opiniões; alguns outros dos meus amigos já haviam feito parecido; e tenho muita satisfação por meus pensamentos concordarem com aqueles de um personagem tão santo e tão excelente. Pois não tenho de modo algum a índole daqueles que desejam que suas opiniões pareçam novas; ao contrário, acomodo as minhas às dos outros, tanto quanto a verdade permita-me.

[...]

O erro moral que surge quando se acredita com razão numa coisa falsa, porque um homem de bem nos disse etc., não contém nenhuma privação, quando não a sustentamos senão para reger as ações de nossa vida, numa coisa que não podemos moralmente saber melhor; e assim isso não é propriamente um erro. Mas seria um se a sustentássemos como uma verdade de Física, porque o testemunho de um homem de bem não é suficiente para isso.

Quanto ao livre arbítrio, não vi o que o que R.P. Petau escreveu sobre; mas da maneira como o senhor explicou sua opinião sobre esse assunto, não me parece que a minha esteja muito distante. Pois, primeiramente, eu lhe peço para notar que eu não disse de modo algum que o homem fosse indiferente apenas quando falta-lhe conhecimento; mas sim que ele é tão indiferente quanto menos razões conhece que o pressionem a escolher um partido de preferência a outro; o que não pode, parece-me, ser negado por ninguém. E eu estou de acordo com o senhor, quando o senhor diz que se pode suspender o julgamento; mas tratei de explicar o meio pelo qual se pode suspendê-lo. Pois é certo, parece-me, que *de uma grande luz no intelecto segue-se uma grande propensão na vontade*; de sorte que, ao vermos muito claramente que uma coisa nos é conveniente, é muito difícil, e até mesmo, como creio, impossível, enquanto permanecemos nesse pensamento, deter o curso de nosso desejo. Mas, porque a natureza da alma é a de estar quase que apenas por um momento atenta a uma mesma coisa, tão logo nossa atenção se desvie das razões que nos fazem saber que essa coisa nos é conveniente e nós retenhamos em nossa memória somente que ela nos pareceu desejável, podemos representar para o nosso intelecto alguma outra razão que nos faça duvidar disso e, assim, suspender nosso julgamento, e até mesmo formar também, talvez, um contrário. Assim, dado que o senhor não inclui a liberdade precisamente na indiferença, mas numa potência real e positiva de se determinar, não há diferença entre nossas opiniões senão de nome; pois admito que esta potência está na vontade. Mas, porque eu não vejo que ela seja, quando está acompanhada da indiferença, a qual o senhor admite ser uma imperfeição, diversa de quando ela não está acompanhada, e não há nada no intelecto senão a luz, como naqueles bem-aventurados que são crismados em graça, eu dou o nome, em geral, de livre a tudo o que é voluntário, e o senhor quer restringir este nome à potência de se determinar, que é acompanhada de indiferença. Mas eu não desejo nada além, no tocante aos nomes, de seguir o uso e o exemplo.

Quanto aos animais sem razão, é evidente que não são livres, porque eles não têm essa potência positiva de se determinar; mas neles é uma pura negação não serem forçados nem constrangidos.

Nada me impediu de falar da liberdade que nós temos ao seguir o bem ou o mal, senão que quis evitar tanto quanto pude as controvérsias da teologia e ater-me aos limites da filosofia natural. Admito-lhe, porém, que toda vez que há ocasião de pecar, há indiferença; e não creio que, para fazer o mal, seja necessário ver claramente que o que nós fazemos é um mal; basta vê-lo confusamente, ou somente lembrar-nos de que julgamos outrora que aquilo era, sem o ver de certo modo, isso é, sem dar atenção às razões que o provam; pois, se nós o vemos claramente, ser-nos-á impossível pecar, durante o tempo que nós o víssemos desse modo; é por isso que se diz *todo aquele que peca é ignorante*. E não se deixa de ter mérito, ainda que, vendo muito claramente o que é preciso fazer, façamos isto infalivelmente e sem nenhuma indiferença, como fez Jesus Cristo nesta vida. Pois embora o homem possa não ter sempre uma perfeita atenção às coisas que deve fazer, é uma boa ação seja tê-la, seja fazer com que, por meio dela, nossa vontade siga tão fortemente a luz de nosso intelecto, que ela não seja de modo algum indiferente. De resto, não escrevi que a Graça impedisse inteiramente a indiferença, mas somente que ela nos faz pender mais para um lado que para o outro e, assim, que ela a diminui, embora não diminua a liberdade; donde se segue, parece-me, que essa liberdade não consiste de modo algum na indiferença.

Quanto à dificuldade de conceber como foi livre e indiferente para Deus fazer com que não fosse verdadeiro que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos ou, em geral, que as contraditórias não possam ser conjuntamente, pode-se obter isso facilmente, considerando que o poder de Deus não pode ter nenhum limite; em seguida, também, considerando que nosso espírito é finito e criado de tal natureza que pode conceber como possíveis as coisas que Deus quis que fossem verdadeiramente possíveis, mas não de tal modo que ele pudesse também conceber como possíveis aquelas que Deus teria podido tornar possíveis, mas que todavia quis tornar impossíveis. Pois a primeira consideração nos mostra que Deus não pode ter sido determinado a fazer com que fosse verdadeiro que as contraditórias não possam ser conjuntamente e que, por conseguinte, ele podia fazer o contrário; em seguida, a outra nos assegura que, embora isso seja verdade, não devemos procurar compreendê-lo, porque nossa natureza não é capaz disso. E ainda que Deus tenha querido que algumas verdades fossem necessárias, isso não quer dizer que ele as tivesse necessariamente querido; pois é muito diferente querer que elas fossem necessárias e querer necessariamente, ou ser necessitado para querê-la. Eu bem admito que há contradições que são tão evidentes que nós não as podemos representar para o nosso espírito sem que as julguemos inteiramente impossíveis, como aquela que o senhor propõe: *Que Deus teria podido fazer com que as criaturas não fossem de modo algum dependentes dele*. Mas não nos devemos representá-las para conhecer a imensidão de seu poder, nem conceber alguma preferência ou prioridade entre seu intelecto e sua vontade; pois a ideia que temos de Deus nos ensina que não há nele senão uma só ação, totalmente simples e pura; o que as palavras de Santo Agostinho exprimem muito bem: *Porque as vês, elas são etc²*, porque, em Deus, *ver e querer* não são senão uma mesma coisa.

Tradução e nota: Fábio Baltazar do Nascimento Júnior (UFU).

Nota

A carta aparece, na edição feita por Clerselier, sem destinatário preciso (diz apenas “A um Reverendo Padre Jesuíta”) e sem data.

Um *becquet* do exemplar *Clerselier-Institut* fornece-nos a hipótese de que se trataria, de fato, de Mesland. Primeiro porque, no final da carta, Descartes diz ao correspondente que não

2 Cf. Agostinho. *Confissões*, XIII, 38.

seria necessário enviar o que ele havia escrito sobre as *Meditações*; a Grandamy³, Descartes diz que o testemunho de Mesland sobre as *Meditações* deveria servir para dar autoridade a elas. Segundo, porque no início da carta a Grandamy, Descartes comenta as “excelentes cartas do R. P. Mesland”, que ele tratava de responder naquele momento.

Quanto à data, as pistas na própria carta são indicações como a esperança de ver o correspondente em breve na França, já que Descartes viajou de Egmond, em 1º de maio de 1644, para a França, passando por Leida⁴, e a menção à publicação iminente dos *Princípios da Filosofia*, que viriam a lume em julho de 1644. A data precisa, de 2 de maio, é uma conjectura de Adam e Tannery; *Clerselier-Institut*, no referido *becquet*, prefere conjecturar a data de 15 de maio. Até mesmo o local - Leida - é uma hipótese que, inclusive, apoia a determinação da data por Adam e Tannery⁵. Há, entretanto, certa plausibilidade na ideia de que as cartas a Mesland e a Grandamy sejam da mesma data que a carta a Picot de que fala Baillet, uma vez que Descartes diz a Grandamy que teria viajado há pouco tempo. Portanto, a data de 2 de maio é, se não exata, uma aproximação razoável.

No tocante ao conteúdo, a carta traz, primeiramente, desenvolvimentos e explicações de teses centrais das *Meditações*, como as provas da existência de Deus e a causa do erro. Por exemplo, Descartes defende a sua prova *a posteriori* da existência de Deus mostrando que o efeito considerado - a ideia de Deus - é mais evidente que os tradicionais e, também, tem a vantagem de informar sobre a natureza da própria causa.

Particularmente interessantes são as reflexões ligadas à teoria da criação das verdades eternas. Na carta, Descartes reforça a ideia, já avançada na *Meditação IV*, de que o intelecto divino não é finito como o nosso e que, portanto, nele a infinitude da vontade e do intelecto coincidem. Além disso, a carta traz as reflexões mais importantes, entre todos os trechos em que Descartes desenvolve a teoria da criação das verdades eternas, sobre a relação entre as modalidades lógicas, isto é, a necessidade e a impossibilidade, e a vontade e o intelecto divinos.

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.

3 B Let 1916; AT IV 122.

4 Baillet. *Vie*, II, 211-12. Trecho citado em AT IV 108.

5 AT IV 121.