

9 de fevereiro de 1645. Os “novos” rumos da concepção cartesiana de liberdade

Lia Levy*

Resumo: Este artigo apresenta a maneira pela qual atualmente compreendo um dos pontos mais controversos da doutrina cartesiana, a saber, sua concepção de liberdade. Meu interesse nas concepções cartesianas de vontade e de liberdade é exclusivamente epistêmico, e não prático; ou melhor, trata-se de pensar esses conceitos, bem como sua relação a partir do ponto de vista estrito do problema do conhecimento, embora – aparentemente – o próprio Descartes não acreditasse que tal separação fosse possível. Através da análise das relações entre entendimento, vontade e liberdade, procuro mostrar que a razão que leva Descartes a enfatizar a distinção entre antes e durante o momento da decisão da vontade na carta de 9 de fevereiro de 1645 ao Padre Mesland reside precisamente na consideração de que a concepção da liberdade humana deve associar às condições de aplicação do conceito formal de liberdade as condições específicas de seu exercício no caso do espírito humano, enquanto substância finita criada inserida na temporalidade. A análise das condições do exercício da liberdade humana, por sua vez, pode explicar a introdução de um tipo peculiar de necessidade epistêmica associada à percepção de conteúdos fictícios e que gera o problema do qual trata a *Quinta meditação*, e cujo exame conduziu-me a investigar concepção cartesiana de liberdade.

Palavras-chave: liberdade – vontade – entendimento – erro – Descartes – *Meditações metafísicas*

* Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), pesquisadora do CNPq e membro do grupo de pesquisa Lógica, Ontologia e Ética (Pronex).

Ao solucionar, na *Quarta meditação*, o problema da possibilidade do erro para um espírito que é criado por um Deus veraz, Descartes parece ser obrigado a trazer de volta à discussão o critério de distinção entre idéias fictícias e idéias claras e distintas, visto que tal investigação é empreendida nos primeiros parágrafos da *Quinta meditação*. De fato, tendo introduzido a vontade como uma faculdade constitutiva do juízo e, portanto, do conhecimento, Descartes deve deparar com a possibilidade de que certas crenças possam ser fundadas apenas na vontade e não no entendimento e que tais crenças – ao menos aparentemente – possam impor-se ao nosso espírito, à maneira da evidência da clareza e da distinção, conduzindo-nos ao erro. Trata-se, na realidade, de uma questão que será agravada pelo estatuto peculiar que Descartes atribui às idéias matemáticas, as quais devem poder ser consideradas idéias verdadeiras de essências de coisas, ainda que o conhecimento da existência dessas coisas permaneça, nessa etapa da investigação, dubitável. O problema da distinção entre idéias fictícias e idéias de naturezas eternas e imutáveis encontra, porém, na *Quarta meditação* o fundamento conceitual de sua formulação, mediante a admissão da tese de que nossas crenças podem ter origem apenas na liberdade de arbítrio do espírito e, portanto, no poder que dispomos de afirmar ou negar algo além do que o entendimento nos apresenta, reunindo conceitos cuja relação absolutamente não concebemos. É o que se torna manifesto na resposta de Descartes a Gas-sendi à terceira objeção que ele havia dirigido contra a *Quarta meditação*:

“Quereis que vos diga, em poucas palavras, ‘ao que pode a vontade estender-se que ultrapasse os limites do entendimento’? A saber, a todas as coisas a respeito das quais podemos errar. Assim, quando julgais que o espírito é um certo corpo tênue, podeis na verdade conceber o que é propriamente o espírito, isto é, o que é uma coisa pensante, e também que um corpo tênue é uma coisa extensa; mas que uma só e mesma coisa pense e seja extensa, isto certamente vós não o concebeis, mas somente quereis acreditá-lo, porque já acreditastes nisto anteriormente e não vos apartais de bom grado de vossas opiniões [...]” (Descartes 3, *AT VII*, p. 376, 20 – 377, 3).

Todavia, uma análise da *Quarta meditação* não parece, ao menos à primeira vista, fornecer elementos suficientes para que possamos compreender como exatamente essa resposta de Descartes a Gassendi é conforme à explicação sobre a possibilidade do erro aí apresentada⁽¹⁾. Nesse sentido, gostaria de reconstruir essa explicação tendo em vista duas cartas da correspondência de Descartes, de forma que procure estabelecer em que sentido os princípios dessa resposta podem ser encontrados na *Quarta meditação*. Teríamos, assim, se não um exemplo da importância da correspondência no debate filosófico do século XVII, ao menos da importância desses documentos na compreensão que hoje podemos ter das obras produzidas nesse século tão distante do nosso. A primeira dessas cartas é escrita ao Padre Mesland em maio de 1644 (Descartes 4, CAT IV, p. 110-20), dois anos depois da publicação da versão latina das *Meditações* e três anos antes da publicação da tradução francesa do Duque de Luynes revista e autorizada por Descartes. A segunda carta não tem ainda sua data e seu destinatário definitivamente determinados, mas por ora considera-se que tenha sido escrita também ao Padre Mesland, quase um ano depois, em 9 de fevereiro de 1645 (CAT IV, p. 172-5; cf. ainda CAT III, p. 378 e ss.; p. 703 e ss.), acompanhando uma outra carta da mesma data, na qual Descartes trata do problema teológico da trans-substanciação.

Essa segunda carta, juntamente com as cartas a Mersenne de 1630, introduz um dos pontos mais controversos da doutrina cartesiana, a saber, sua concepção de liberdade. Não tenho a pretensão de resolver esse problema, que já se tornou clássico na interpretação de Descartes, mas apenas apresentar à discussão a maneira como atualmente compreendo o problema tendo em vista especificamente a questão anteriormente mencionada acerca da relação entre a *Quarta* e a *Quinta meditação*. Parece-me que as explicações contidas nessas cartas permitem compreender de que modo a *Quarta meditação* dá origem ao problema tratado no início da *Quinta meditação*, bem como compreender a resposta de Descartes a Gassendi. Se, por exemplo, consideramos a explicação que Descartes oferece ao final da carta de 9 de fevereiro de 1645⁽²⁾, então pode-se dizer que sua concepção de liberdade é construída de forma que possa ser aplicada levando-se em conta as restri-

ções impostas ao sujeito pela irreversibilidade do passado: uma vez que nos decidimos a afirmar algo, não temos o poder de negar essa decisão. Em um certo sentido, pois, nossas decisões passadas se impõem a nós. Essa interpretação introduziria na doutrina cartesiana uma espécie peculiar de necessidade de tipo epistêmico que poderia – e deveria – ser atribuída às idéias fictícias, o que se expressa pelo fato de que, tendo criado a ficção de um cavalo alado, não podemos pensá-lo sem asas⁽³⁾. Nesse sentido, Descartes é obrigado a precisar em que sentido a inclinação (ou necessidade epistêmica) que as idéias claras e distintas exercem sobre a nossa vontade⁽⁴⁾ é diferente da impossibilidade que experimentamos ao tentar deliberadamente pensar que certas propriedades pertencem ou não pertencem àquilo que nos é apresentado por idéias fictícias anteriormente construídas.

Portanto, meu interesse nas concepções cartesianas de vontade e de liberdade é exclusivamente epistêmico, e não prático; ou melhor, trata-se de pensar esses conceitos, bem como sua relação a partir do ponto de vista estrito do problema do conhecimento, embora – aparentemente – o próprio Descartes não acreditasse que tal separação fosse possível. De fato, o autor das *Meditações* parece considerar o erro como, antes de tudo, uma “falta moral”⁽⁵⁾, consistindo no mau uso que fazemos do nosso entendimento, isto é, do poder que dispomos para distinguir o verdadeiro do falso, não prestando a devida atenção às nossas percepções. Se o falso é, como diz Descartes a Gassendi, a *privação* do verdadeiro, erramos e, assim, cometemos uma falta moral, quando *nos privamos* da nossa liberdade e/ou do bom uso das faculdade cognitivas, perfeitas em seu gênero, que Deus nos deu (cf. *Quarta meditação*, AT IX-1, p. 47-8). O erro é uma falta de minha parte enquanto eu sou sujeito de – e, portanto, responsável por – uma capacidade mal utilizada, privando-me da perfeição que me foi concedida. Aparentemente, pois, o aspecto mais fundamental do erro não se encontra, segundo Descartes, no afirmar algo falso, mas na realização de um ato cognitivo que não se conforma às leis do nosso entendimento e da nossa vontade, isto é, em um ato que “desobedece” àquilo que “ordena” nossa natureza⁽⁶⁾, sendo, nesse sentido, uma falta moral. A falta moral consistiria não em *querer errar*, isto é, em ter a intenção de errar, o que dissolveria a distinção entre er-

rar e mentir, mas em desobedecer ao que ordena a nossa natureza, tentando ir além dos limites da nossa própria finitude. Em resumo, se o erro é essencialmente uma falta moral, tratar-se ia antes de orgulho, e não de perversidade. Naturalmente, essa é apenas uma tese geral cuja justificação deve ser dada, ou ao menos esboçada, no que se segue.

Em todo caso, parece-me que a primeira questão que se deve colocar é: por que Descartes precisou introduzir a distinção entre uma faculdade meramente perceptiva e uma faculdade meramente apetitiva, concebida como poder de afirmar ou de negar e caracterizá-las como faculdades complementares na explicação da estrutura do conhecimento? Em outros termos: por que Descartes sentiu-se obrigado a introduzir, na análise do conhecimento, ou seja, do juízo o ato de uma faculdade não perceptiva, a vontade? Que razões poderia ter Descartes para conceber o erro dessa maneira tão peculiar, a saber como um erro moral? Como nota Anthony Kenny, a novidade da teoria cartesiana reside no fato de conceber o juízo não como um ato do entendimento que é realizado sob o comando ou império da vontade – concepção que o próprio Descartes defende nas *Regras para direção do espírito* –, mas como envolvendo um ato da própria vontade (Kenny 7, p. 132-59).

Inicialmente pode-se pensar que Descartes introduz essa distinção especificamente para dar conta da possibilidade do erro no quadro da justificação que ele apresenta para a validade objetiva da regra geral do claro e do distinto; questão que deve absolutamente ser respondida para que essa justificação seja completa e consistente. Essa distinção seria, então, feita sob medida para esse problema, tanto mais que se trata de uma distinção à qual Descartes não recorre em obras anteriores, nas quais esse problema não estava colocado da mesma forma ou com a mesma radicalidade. Nas *Regras para direção do espírito*, por exemplo, o juízo é apresentado como fruto do concurso de duas funções de uma mesma faculdade, o entendimento⁽⁷⁾. No *Discurso do método*, Descartes mal menciona a vontade. Essa mudança de concepção explicar-se-ia, assim, pelo fato de que nas *Meditações metafísicas*⁽⁸⁾, a dúvida é mais radical, pondo em questão mesmo as idéias claras e distintas, exigindo, portanto, a introdução de uma faculdade independente

do entendimento, embora a ele relacionada, que permitisse pensar o espírito como apto a se voltar para algo distinto daquilo que o entendimento lhe apresenta. Embora essa explicação tenha claramente um caráter *ad hoc*, devendo ser complementada por uma razão interna ao sistema, gostaria aqui de ater-me apenas ao desenvolvimento dessa explicação, deixando para uma outra oportunidade a exposição das razões internas ao quadro conceitual das *Meditações* que teriam levado Descartes a optar por essa solução conceitual.

Seria possível, portanto, pensar que Descartes é obrigado a introduzir a faculdade da vontade para poder recorrer a um modelo de explicação da possibilidade do erro que remete ao conflito entre as faculdades envolvidas no juízo. Ora, esse modelo parecia fora de questão, visto que Descartes afirma que só dispomos de uma única faculdade perceptiva⁽⁹⁾. Esse modelo volta a ser disponível, de uma forma, no entanto, peculiar, pela introdução da faculdade da vontade como responsável por um elemento essencial da estrutura do juízo. A peculiaridade consiste aqui, parece-me, na consideração de que tal função possa ser desempenhada por uma faculdade meramente apetitiva, como a vontade. De fato, a teoria cartesiana do erro deve poder ser construída de acordo com exigências muito específicas, pois trata-se de explicar o erro de forma compatível com as seguintes suposições:

1. Dispomos de uma única faculdade perceptiva;
2. O falso não possui uma forma positiva, não sendo senão a privação do verdadeiro;
3. A possibilidade do erro não pode implicar uma imperfeição da nossa natureza que seja tal, que nos permita imputar a Deus a responsabilidade por essa imperfeição. Essa terceira suposição não tem uma origem meramente teológica e um interesse exclusivamente relacionado à teodicéia, mas é essencial para o projeto cartesiano de fundamentação da verdade do nosso conhecimento claro e distinto.

A solução cartesiana, envolve, como sabemos, o recurso à distinção entre a faculdade ou poder e o uso que dele fazemos. Ora, parece que seria suficiente para justificar essa distinção introduzir a vontade como a faculdade ativa mediante a qual nos tornamos senhores da nossa faculdade per-

ceptiva, o entendimento, que, para Descartes, tem uma natureza passiva relativamente aos seus objetos⁽¹⁰⁾. Assim, porque dispomos da vontade, nossos atos perceptivos são voluntários, o que significa que, embora o entendimento seja uma faculdade passiva relativamente aos seus objetos, nós dele podemos dispor, tornando-nos, assim, responsáveis pelo uso de que dele fazemos: justifica-se, assim, a diferença entre ter a faculdade e usar essa mesma faculdade. Garantida essa distinção, Descartes pode, então, acrescentar que não apenas podemos ou não fazer uso da nossa faculdade perceptiva, mas – além disso, podemos distinguir entre o bom uso e o mau uso dessa faculdade, como ele o faz no início do *Discurso do método*. Aparentemente, portanto, Descartes não precisaria ir além da afirmação de que o juízo é um ato do entendimento realizado sob o comando da vontade e, com isso, explicar como podemos suspender o nosso juízo e não errar.

No entanto, o ponto central parece ser agora como distinguir o bom uso do mau uso do entendimento, que é também um aspecto essencial da explicação da possibilidade do erro. Uma explicação para isso é sugerida pela mesma discussão com Gassendi, na qual Descartes desenvolve, até onde posso compreender, duas linhas distintas de argumentação para defender sua explicação da possibilidade do erro como envolvendo um ato da vontade. A primeira consiste em mostrar que, se assim não fosse, não seria possível explicar como podemos deixar de errar ou evitar o erro pela suspensão do juízo. Mas vimos que, para resolver essa dificuldade, bastaria conceber o juízo como um ato do entendimento que é realizado sob o comando da vontade. De fato, se recorrermos a um sentido genérico do que seja o mau uso do entendimento, podemos dizer que tal uso consiste em afirmar ou negar o que não é corretamente concebido segundo critérios do entendimento. Embora a finitude do nosso entendimento implique que o conhecimento verdadeiro de certos objetos esteja além do nosso alcance – como será retomado mais adiante – assim, embora deles tenhamos uma apreensão insuficiente, o bom uso do entendimento deve garantir que somos capazes de reconhecer que estamos diante de uma apreensão imperfeita ou não conforme aos critérios do entendimento e, portanto, dada a primeira função da vontade, somos capazes de suspender o nosso juízo e, assim, evitar o erro.

A segunda linha de argumentação retoma – parece-me – o elemento essencial da nossa questão, a saber:

“[...] se o entendimento determinou uma vez a vontade a fazer um juízo falso, eu vos pergunto, quando ela começa pela primeira vez a querer cuidar de não perseverar no erro, o que é que a determina a tanto?”⁽¹¹⁾

O argumento de Descartes prossegue de forma *ad hominem*, procurando refutar a posição de Gassendi. Creio, porém, que podemos extrair apenas dessa passagem a seguinte consideração: se aceitamos que o entendimento tem por razão formal o verdadeiro, então ele não pode errar, a menos que se trate de uma faculdade imperfeita em seu gênero. Mas, nesse caso, como poderíamos descobrir isso? Ou seja, se aceitamos que o entendimento pode me apresentar como verdadeiro o que é falso, e se aceitamos que o entendimento é a única faculdade que dispomos para distinguir o verdadeiro do falso, então não temos como explicar a capacidade que temos de corrigir nossos erros: nós simplesmente não teríamos como descobrir que erramos, nem o poder de procurar corrigir o erro. Realmente, a tese de que a explicação da possibilidade do erro pode dispensar a introdução da faculdade da vontade implicaria reconhecer que a garantia de ter sido criada por um Deus veraz é insuficiente. Como muito bem o mostrou a professora Ethel Rocha em sua conferência e como o admitiu o próprio Descartes na *Terceira meditação* imediatamente antes de formular a regra geral do claro e do distinto, se admitimos que o erro pode ocorrer porque pode acontecer que aquilo que o entendimento nos mostra como verdadeiro não é de fato verdadeiro, então seria preciso concluir pela impossibilidade de estabelecer algo de firme e constante na ciência, ou seja, seria o fracasso total do projeto cartesiano. Mas, além disso, a resposta de Descartes a Gassendi nos mostra que a intervenção da vontade é necessária em sua concepção para dar conta da possibilidade de correção das nossas crenças.

Descartes tem consciência dessas dificuldades e parece-me que é exatamente por essa razão que ele não se contenta em afirmar que o uso que

fazemos do nosso entendimento é um uso voluntário, o que justifica seu recurso a termos “psicológicos” para caracterizar as percepções claras e distintas e as regras do método (tais como atenção, seriedade, etc.), mas atribui à vontade uma segunda função, a qual exige que a consideremos como uma faculdade capaz de produzir um ato que constitua diretamente a estrutura do juízo. Desse modo, torna-se possível, dentro de sua doutrina, lançar mão de uma explicação da possibilidade do erro que envolva uma espécie de desacordo entre as faculdades envolvidas na constituição do conhecimento. No entanto, a particularidade consiste, nesse caso, em que uma dessas faculdades não é uma faculdade perceptiva, mas volitiva ou desiderativa ou, ainda, apetitiva. Assim, é preciso reconhecer que sua versão de um conflito de faculdades na explicação da possibilidade do erro é particularmente surpreendente e no limite do aceitável. Ao mesmo tempo, é preciso também reconhecer que, dadas as condições específicas da sua teoria do conhecimento, e particularmente sua tese de que só dispomos de uma única faculdade cognitiva, Descartes tem muito pouca margem de manobra.

Segundo a análise feita por Descartes no início da *Quarta meditação* acerca das condições formais do conceito de erro, a explicação da possibilidade do erro deve dar conta de dois aspectos: (a) de um aspecto de pura negação e (b) de um aspecto de privação. A negação envolvida na possibilidade do erro refere-se à limitação do nosso entendimento. Essa limitação implica não apenas que não temos o poder de conceber uma infinidade de objetos, mas também que temos uma concepção imperfeita de certos objetos. A primeira consequência é irrelevante para a questão do erro, pois sobre o que desconhecemos inteiramente não afirmamos nem negamos nada. A segunda consequência é, por sua vez, essencial: podemos errar porque concebemos certos objetos imperfeitamente. Todavia, essa é uma condição necessária, mas não suficiente da possibilidade do erro, pois se ela o fosse nossos erros seriam de tal natureza, que não poderiam jamais ser corrigidos, e essa explicação não respeitaria a terceira das condições acima referidas que determinam os limites dentro dos quais a explicação cartesiana do erro deve ser construída. Como comenta Descartes na *Quarta meditação*, se nosso entendimento é a faculdade que Deus nos concedeu para distinguir o

verdadeiro do falso, e se ela é perfeita em seu gênero – tese essencial da justificação da possibilidade da verdade para nós –, então, enquanto temos essa faculdade devemos ter o poder, isto é, a *possibilidade* de identificar quando estamos diante de um conhecimento imperfeito do objeto. Esse reconhecimento não é obviamente suficiente para tornar verdadeiro nosso conhecimento do objeto, nem precisa ser tal que nos permita corrigir o erro: pode ocorrer que acerca de certas coisas jamais possamos estar certos da verdade das percepções que delas temos; no entanto, esse reconhecimento do caráter imperfeito de uma certa percepção é, para Descartes, suficiente para garantir que embora finito, nosso entendimento não é uma faculdade imperfeita de distinguir o verdadeiro do falso⁽¹²⁾.

Quanto a esse aspecto é preciso ter em mente que, se o entendimento é uma faculdade passiva ou receptiva, o poder que temos para distinguir o verdadeiro do falso não é espontâneo, mas é uma possibilidade que deve ser atualizada pela nossa vontade, daí a necessidade da atenção. O conceito de atenção designa, pois, o uso voluntário que fazemos de todos os recursos de que dispõe o nosso entendimento para distinguir o verdadeiro do falso, pois nossa mente não é apenas consciência, mas também reflexão. Ora, a passagem da mera presença ao sujeito à reflexão, que consiste em submeter os conteúdos representativos ao exame da razão, cujo exemplo mais acabado são as próprias *Meditações metafísicas*, não é senão a passagem da percepção obscura e confusa à percepção clara e distinta.

Assim, a finitude do entendimento é uma condição necessária mas não suficiente da possibilidade do erro justamente porque ela dá conta apenas do aspecto de negação necessariamente envolvido em um erro, mas não do aspecto de privação que é, conforme a análise cartesiana, também uma condição absolutamente necessária do errar. É exatamente para dar conta dessa segunda condição que Descartes precisará recorrer à sua tese bizarra de que o erro envolve ainda um conflito entre a faculdade da vontade e a faculdade do entendimento, devendo essa privação ser caracterizada como o mau uso que fazemos de poderes ou faculdades a nós concedidas por um Deus perfeito e veraz e que são, nesse sentido, cada uma perfeita em seu gênero. Se erramos, é porque não usamos corretamente das faculdades que

dispomos para conhecer, e isso significa, pelo menos, que não usamos corretamente nosso entendimento, ou seja, não empregamos todos os meios de que dispomos para distinguir o verdadeiro do falso. E esse mau uso nos deve ser imputado, porque ele depende apenas da nossa vontade. Se não refletimos sobre o que nos aparece, submetendo-o ao exame da razão segundo a exigência da indubitabilidade, própria à razão, então estamos nos privando de uma perfeição que nos é dada, e essa privação é voluntária. Dizer que ela é voluntária significa aqui precisamente que temos o poder de fazer de outro modo, isto é, temos o poder de refletir sobre o que nos aparece e não o fazemos. Se isso significa que *queremos* deixar de fazê-lo, deixo por enquanto em suspenso, pois para responder a isso é preciso ainda esclarecer como Descartes entende as condições de operação da vontade.

Entretanto, essa explicação é – parece-me – inteiramente compatível com a tese de que o juízo é um ato do entendimento, fruto de duas operações distintas dessa mesma faculdade, que para ser realizado depende da intervenção da vontade. Ou seja, até agora parece não ser necessário atribuir à vontade uma participação direta na constituição do juízo. O problema é que essa explicação não me parece esclarecer como é possível a Descartes dizer a Gassendi que quando este afirma que a alma é um corpo sutil ele está errando ao afirmar uma relação que ele absolutamente não concebe. Ao fazer isso, Descartes parece supor que a vontade não é apenas capaz de “gerenciar” o uso do entendimento, mas também de compor idéias de modo totalmente arbitrário, sem que essa composição seja apreendida pelo entendimento. Se essa interpretação é correta, então Descartes está atribuindo à vontade uma função na formação do juízo. A resposta a Gassendi, indicaria, pois, que algo ainda não foi completamente esclarecido nessa minha reconstrução da explicação cartesiana da possibilidade do erro.

Como o erro ocorre formalmente no juízo, Descartes precisa mostrar que a estrutura do juízo comporta um elemento cognitivo e um elemento propriamente volitivo e que esses dois elementos têm origem em faculdades distintas e que têm seus próprios princípios de operação, embora articulados entre si. Trata-se, pois, de afastar a explicação do juízo como envolvendo duas funções de uma só faculdade, como o faz o próprio Descartes

nas *Regras para direção do espírito*. Para poder afirmar que os elementos constitutivos do juízo têm origem em faculdades distintas, Descartes estabelece a tese da desproporção entre essas duas faculdades, mostrando que podemos distingui-las se consideramos que o fato de pertencerem ambas a uma coisa finita as afeta diferentemente. Isso é feito pela afirmação da finitude do entendimento e da ilimitação intrínseca ou, ainda, formal da vontade, caracterizada como poder absoluto de sim e de não. Diferentemente do entendimento, a vontade é ilimitada, pois é um princípio absoluto de determinação, não podendo ser determinado por nada senão ele mesmo. Ou seja, Descartes procura mostrar que a vontade é essencialmente livre, entendendo por isso que ela é uma faculdade de autodeterminação. O poder de escolha entre contrários parece ser, portanto, um elemento necessário para a definição cartesiana da vontade⁽¹³⁾ porque se a vontade não pudesse dizer não ao entendimento, então ela dele não se distinguiria, não sendo, pois, capaz de desempenhar a função de ser co-responsável pelo ato do juízo. De fato, a caracterização da vontade como distinta do entendimento está submetida ao menos a duas condições. A primeira delas consiste em mostrar por que a vontade humana, embora seja uma faculdade de uma coisa finita, deve ser considerada ilimitada. Em outros termos, trata-se de responder à questão de por que a finitude do sujeito da faculdade não implica a limitação de um certo poder a ele atribuído. Ora, essa condição é satisfeita pela concepção da vontade como um poder absoluto de sim e de não. A vontade é um princípio de ação que não depende senão do próprio sujeito do qual ela é uma faculdade para operar, tornando-o capaz de se autodeterminar relativamente aos seus atos.

Deve ser assinalado que Descartes afirma, no sétimo axioma da Exposição Geométrica das *Respostas às segundas objeções*, que “a vontade se dirige voluntária e livremente, pois isto é de sua essência, mas no entanto de modo infalível ao bem que lhe é claramente conhecido”⁽¹⁴⁾. Todavia, essa característica essencial da vontade em seguir um bem apreendido como tal não implica por si só nenhuma dependência da vontade em relação a um princípio que lhe seja exterior. O que move a vontade é um bem *apreendido como tal*, ou seja, a *representação do bem*. Embora possamos dizer que Des-

cartes considera o valor uma propriedade das coisas instituída por Deus pelo mesmo ato pelo qual ele cria suas essências, daí não se segue que é apenas porque a coisa é boa que ela move a vontade, mas também na medida em que ela *aparece* como boa para o sujeito pela apreensão que o entendimento tem da coisa. Portanto, é a representação do bem e não a própria coisa enquanto é boa que move a vontade. Ora, o bem apreendido é uma realidade objetiva e, nesse sentido, a relação que ele estabelece com a vontade, que é um poder ou faculdade de uma *coisa*, não pode ser compreendida como determinação no sentido de uma causalidade eficiente entre duas realidades formais. A relação da vontade com o bem não faz da vontade uma faculdade passiva, não a submetendo a nada que seja exterior à – ou separado da – coisa a qual ela pertence⁽¹⁵⁾.

Por outro lado, todavia, seria possível pensar que, nesse caso, a vontade é limitada por aquilo que o entendimento lhe apresenta como um bem. A questão aqui, portanto, não concerne a uma possível passividade da vontade, mas à sua limitação. Entretanto, tal objeção não procede, pois, para respondê-la, basta compreender que o bem apreendido é o objeto meramente formal da vontade, não implicando, pois, que se suponha nenhuma determinação quanto aos conteúdos específicos que podem ser apresentados à vontade pelo entendimento: qualquer que seja esse conteúdo, basta que ele seja apresentado como um bem para que a vontade a ele se determine.

A relação entre entendimento e vontade assim compreendida é tal que o entendimento apenas *inclina* a vontade sem determiná-la, o que significa, pelo menos, que Descartes pode adotar essa concepção sem ser obrigado a abandonar a concepção da vontade livre como um poder absoluto dos contrários. Finalmente, a própria noção de bem apreendido não circunscreve – por si só – nenhum limite em sentido relevante à faculdade da vontade, pois sua relação com a vontade é essencial: a vontade se define por um poder absoluto de se determinar relativamente a um bem apreendido como tal.

Se essas considerações estão corretas, então podemos compreender por que Descartes insiste, em diversas passagens de sua *Correspondência*, em afirmar que ele está de acordo com aqueles que consideram o poder absoluto de sim e de não como aquilo que define a liberdade da nossa vontade.

de. Isso nos conduziria a comentar a carta a Mesland, na qual Descartes se refere à diferença entre uma impossibilidade moral e uma impossibilidade metafísica⁽¹⁶⁾, bem como a famosa passagem da *Quarta meditação*, na qual Descartes parece contradizer essa afirmação⁽¹⁷⁾. Todavia é preciso mostrar ainda – e essa é a segunda condição da validade da distinção entre vontade e entendimento – como é possível que duas faculdades distintas produzam um único efeito, o juízo. Observe-se aqui o risco apontado por uma crítica de Espinosa a essa separação formulada em uma nota do *Breve tratado*, na qual ele procura mostrar que essa relação envolve uma regressão ao infinito (cf. *BT*, II, XVI, nota 2 ao §3; cf. Espinosa 6, *G I*, p. 81-2). O problema que se apresenta é que, se um único efeito é causado por duas causas separadas, parece ser necessário introduzir um terceiro princípio que regule a relação entre ambas e assim indefinidamente. Ora, a teoria cartesiana não está sujeita a uma tal objeção, pois a distinção entre a vontade e o entendimento é uma distinção entre dois modos de uma mesma substância pensante, o que significa que a distinção entre as faculdades não implica uma separação ou distinção real. É, pois, uma condição necessária da possibilidade da explicação cartesiana do erro a tese de que a vontade e o entendimento sejam considerados dois modos distintos de uma mesma coisa pensante.

Entretanto, não é suficiente afirmar essa distinção; é preciso ainda prová-la. Para tanto, Descartes deve poder mostrar que essas duas faculdades distintas operam de modo articulado, expressando – cada uma – um aspecto necessário, mas em si mesmo insuficiente, do sentido completo do que seja pensar. Se isso é correto, então o juízo deve ser considerado o modo por excelência da coisa pensante na doutrina cartesiana⁽¹⁸⁾. Cabe, portanto, agora compreender de que modo as operações destas duas faculdades estão mutuamente relacionadas. Vimos em que sentido a vontade deve estar associada ao entendimento, ou seja, em que sentido uma coisa que tem uma faculdade volitiva deve ter igualmente uma faculdade perceptiva: a vontade é a faculdade de se autodeterminar segundo um bem apreendido como tal. Portanto, a percepção está contida na compreensão do que seja agir voluntariamente. Por outro lado, se consideramos a concepção do entendimento como a faculdade pela qual apreendemos as coisas e que é passiva relativa-

mente a seus objetos, então, necessariamente um entendimento que tem essas características só pode desempenhar sua função, também como já vimos, para um sujeito que dispõe de um poder de se autodeterminar, ou seja, de uma vontade livre, capaz de dispor dessa faculdade perceptiva⁽¹⁹⁾. Dessa forma, da concepção da liberdade da vontade como autodeterminação e, portanto, como poder absoluto dos contrários, segue-se a concepção da liberdade da coisa pensante como espontaneidade, isto é, a experiência de que nenhuma causa exterior nos constrange quando damos nossa adesão ao que o entendimento nos mostra claramente como verdadeiro, pois, sendo a verdade aquilo que nos é próprio, segundo a expressão de Descartes na carta a Mesland de maio de 1644, ela é um bem. Assim, é possível pensar que as duas concepções cartesianas de liberdade, supostamente alternativas, são compatíveis; o que não é, obviamente, suficiente para provar que Descartes adotou ambas durante toda a sua obra, mas, ao menos, estabelece que ele poderia tê-lo feito.

No entanto, um novo problema surge, embora já parecesse superado, pois, se essa interpretação está correta, torna-se problemático explicar por que meios é possível a suspensão do juízo e explicar o erro como relacionado a um juízo que ultrapassa os limites do entendimento, afirmando algo que não é absolutamente concebido pelo entendimento. É sob a perspectiva desse problema que compreendo a resposta que Descartes dá ao Padre Mesland em maio de 1644:

“Quanto ao livre arbítrio, eu não vi o que o Reverendo Padre Petau escreveu a esse respeito, mas, pela maneira como o senhor explica sua opinião sobre esse tema, não me parece que a minha esteja muito afastada da dele. Pois, primeiramente, eu lhe peço que observe que eu não disse que o homem é indiferente apenas quando lhe falta conhecimento, mas que ele é tanto mais indiferente quanto menos razões ele conhece que o levem a escolher um partido de preferência a outro, o que não pode – assim me parece – ser negado por ninguém. E estou de acordo com o senhor quando diz que se pode suspender o juízo; mas eu procurei explicar o meio pelo qual se

pode suspendê-lo. Pois, parece-me, é certo que *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*; de modo que, vendo muito claramente que uma coisa nos é própria, nos é muito difícil e mesmo, como eu creio, impossível, *enquanto se permanece nesse pensamento*, conter o curso de nosso desejo. Mas porque a natureza da alma é de não permanecer atenta a uma mesma coisa senão por um momento, tão logo nossa atenção se desvie das razões que nos fazem conhecer que essa coisa nos é própria, e que nós tenhamos apenas em nossa memória que ela nos pareceu desejável, nós podemos representar a nosso espírito alguma outra razão que nos faça duvidar dela e, assim, suspender nosso juízo, e mesmo ainda, talvez, formar um contrário. Assim, uma vez que o senhor não põe a liberdade na indiferença precisamente, mas em um poder real e positivo de se determinar, não há diferença entre nossas opiniões senão quanto ao nome; pois eu confesso que esse poder reside na vontade” (Descartes 5, *Alquíé* III, p. 71-3; cf. ainda *CAT* IV, p. 115, 12 – 116, 19; grifo meu).

Se a reconstrução anterior é correta, então a impossibilidade de “conter o curso de nosso desejo” a que se refere Descartes nessa carta deve ser interpretada como relativa à relação entre toda e qualquer percepção e a vontade e não se restringindo ao caso das percepções claras e distintas: toda dúvida e toda suspensão do juízo estão necessariamente relacionadas às condições temporais do espírito (“enquanto se permanece nesse pensamento”; “porque a natureza da alma é de não permanecer atenta a uma mesma coisa senão por um momento”) e não podem ser realizadas senão retrospectivamente, o que exige a intervenção da memória. Por essa razão, tanto a resposta que Descartes dá a Gassendi⁽²⁰⁾ quanto a explicação que ele dá a Mesland em maio de 1644 envolvem uma referência à memória. Se compreendemos dessa forma a concepção cartesiana das relações entre entendimento, vontade e liberdade, podemos entender que a razão que leva Descartes a observar a necessidade de se distinguir entre antes e durante o momento da decisão da vontade na carta de 9 de fevereiro de 1645⁽²¹⁾ reside

precisamente na consideração de que a concepção da liberdade humana deve associar à análise do conceito formal de liberdade as condições específicas de seu exercício no caso do espírito humano. Da mesma forma, é a análise das condições do exercício da liberdade humana que me parece exigir a introdução do tipo de necessidade epistêmica associada à percepção de conteúdos fictícios e que gera o problema da *Quinta meditação*, cuja gênese me conduziu a investigar a concepção cartesiana de liberdade.

Portanto, essa distinção tem por função definir os limites da aplicabilidade do conceito da liberdade como livre arbítrio, ou seja, como um poder absoluto de autodeterminação, no caso de um ser finito submetido à temporalidade. O caráter livre da faculdade da vontade consiste no fato de que seus atos não são determinados por nenhuma instância extrínseca à própria faculdade, sendo, portanto, uma faculdade de autodeterminação. Disso parece seguir-se que seus atos devem ser considerados como absolutamente *indeterminados*. No entanto, como mostra A. Kenny, Descartes argumenta que, no momento em que tomamos uma decisão, determinamo-nos a realizar um certo ato, e, nesse caso, não faz sentido dizer, relativamente a esse momento, que temos o poder de não realizar esse ato ou o poder de realizar um outro ato. Se assumimos que a liberdade da vontade consiste essencialmente na contingência absoluta dos seus atos, então teríamos de dizer que todo ato voluntário, ou antes, todo ato efetivamente realizado pela vontade é um ato não livre de uma faculdade livre. No entanto, é preciso considerar que a aplicabilidade do conceito de ser livre, ou ainda, de realizar livremente um ato para o caso do espírito humano deve envolver certas restrições quanto à caracterização de nossos atos como livres ou voluntários, cuja introdução de modo nenhum atinge a caracterização da faculdade da vontade como uma faculdade livre por sua definição como poder absoluto dos contrários: essas restrições relacionam-se às condições de exercício da faculdade e, assim, afetam os seus atos não relativamente ao que os faz produtos da atividade dessa faculdade, mas relativamente ao que os caracteriza como atos de um ser temporal. Seria, portanto, por essa razão que Descartes afirma na versão latina da *Quarta meditação* que, para que sejamos livres e, portanto, para que nosso ser, considerado em todas as suas características

peculiares, possa ser considerado livre, não é necessário que possamos nos determinar a um ou outro de dois contrários: tal possibilidade encontra-se excluída no momento em que me determino a um de dois contrários por razões derivadas do caráter temporal de nossos atos.

A carta de maio de 1644 a Mesland parece permitir não apenas esclarecer o sentido dessa passagem da *Quarta meditação*, como também interpretar uma passagem problemática dessa mesma carta de fevereiro de 1645. Trata-se da famosa passagem em que Descartes parece romper com a sua doutrina exposta na *Quarta meditação*, ao afirmar que é possível negar uma verdade clara e distintamente concebida pelo entendimento, o que parece implicar que a inclinação da vontade pela clareza e distinção não é irresistível no sentido relevante para a teoria de evidência:

“Quanto ao livre arbítrio, estou inteiramente de acordo como o que o Reverendo Padre escreve a esse respeito. E, para expor de forma mais completa minha opinião, gostaria de notar que indiferença me parece significar propriamente o estado no qual se encontra a vontade quando ela não é inclinada mais para um lado do que para o outro pela percepção do verdadeiro ou do bem. E é nesse sentido que o mais baixo grau de liberdade é aquele em que nos determinamos às coisas pelas quais somos indiferentes. Mas talvez outros entendam por indiferença a faculdade positiva de se determinar por um ou por outro de dois contrários, isto é, perseguir ou fugir, afirmar ou negar. Essa faculdade positiva, eu não neguei que ela pertencesse à vontade. Mais ainda, estimo que ela aí se encontra, não apenas nos atos em que ela não é levada por nenhuma razão evidente para um lado mais do que para outro, mas também em todos os outros. *A tal ponto que, quando uma razão muito evidente nos move para um lado, embora moralmente falando nós não possamos escolher o partido contrário, absolutamente falando, porém, nós podemos fazê-lo.* De fato, sempre nos é possível impedir-nos de perseguir um bem claramente conhecido, ou de admitir uma verdade

evidente, desde que pensemos que é um bem afirmar assim a liberdade do nosso arbítrio” (*CAT IV*, p. 173, 1-24; grifo meu)⁽²²⁾.

A distinção entre uma impossibilidade moral (“moralmente falando”) e uma impossibilidade metafísica (“absolutamente falando”) poderia ser explicada pelo esclarecimento anterior quanto às relações entre a vontade e a representação do bem. Se a representação do bem não determina causalmente a vontade, então, mesmo que seja clara e distintamente percebida, não exclui ou anula por si mesma o poder da vontade em recusar o que lhe é apresentado como um bem pelo entendimento, mesmo que essa representação do bem seja clara e distintamente percebida: nesse sentido, podemos, absolutamente falando, ou seja, quanto ao que se refere apenas ao poder da nossa vontade tomado independentemente das condições temporais de seu exercício, recusar a verdade. A “impossibilidade moral”, por sua vez, diria respeito à consideração dos limites da nossa liberdade, tendo em vista a nossa submissão à temporalidade. Assim, a inclinação da vontade pela representação do bem designaria uma espécie de modalidade epistêmica que admitiria gradações relativas ao grau de clareza e distinção da percepção de algo como um bem e, nesse sentido, poderia ser chamada de “moral”: “moralmente falando”, tanto mais clara e distintamente percebemos algo como um bem, tanto mais nossa vontade inclina-se a afirmá-lo; de tal modo que o grau máximo de clareza e distinção implicaria o grau máximo de necessidade moral; “moralmente falando”, não podemos recusar uma verdade evidente.

Entretanto, a frase em questão é introduzida como uma explicação do fato de que, mesmo “moralmente impedidos” de deixar de afirmar algo, nós podemos sempre, “absolutamente falando”, deixar de fazê-lo. Em outras palavras, a passagem vem esclarecer o sentido do que chamei de “possibilidade metafísica”. E, de fato, a seqüência da passagem confirma a dificuldade de se aplicar essa primeira interpretação.

O final da passagem citada sugere que Descartes admite a possibilidade ou bem de que uma percepção obscura e confusa possa levar a vontade a negar algo que o entendimento percebe clara e distintamente, ou bem de

um conflito epistêmico entre duas verdades: uma verdade evidente qualquer, não importando qual seja seu conteúdo, que inclina a vontade sem determiná-la, e a afirmação da liberdade do nosso arbítrio: “Sempre nos é possível impedir-nos de perseguir um bem claramente conhecido, ou de admitir uma verdade evidente desde que pensemos que é um bem afirmar assim a liberdade do nosso arbítrio”. A segunda possibilidade põe em risco a viabilidade do projeto cartesiano de construção de um sistema racional perfeitamente acabado e consistente, no qual não é possível haver duas proposições incompatíveis, ambas reconhecidas como verdadeiras. Para evitar essa consequência, é possível considerar que a afirmação da nossa liberdade a que se refere o texto é fruto de uma má compreensão do que seja a liberdade humana, ao considerar que o grau máximo de liberdade compreendida como poder absoluto dos contrários consiste na insubordinação da vontade em relação ao que entendimento lhe apresenta. Como vimos, tal concepção é inteiramente equivocada e deve ser considerada como uma percepção obscura e confusa da liberdade.

Se essa interpretação evita a possibilidade de incompatibilidade entre duas proposições verdadeiras, ela parece implicar, por outro lado, algumas dificuldades. A introdução de uma condição para que a vontade deixe de admitir uma verdade evidente parece ser explicada pela natureza das relações entre a faculdade da vontade e uma faculdade perceptiva qualquer; ou seja, pelo fato de que a autodeterminação da vontade está relacionada à apreensão de algo como um bem. No entanto, essa condição é inteiramente satisfeita pela percepção de algo como uma verdade evidente, pois, sendo o objeto próprio do nosso entendimento, a verdade é apresentada sempre como um bem. Ora, sendo dada qualquer representação de um bem, a vontade pode determinar-se a afirmá-la ou a não afirmá-la. Portanto, essa consideração parece ser insuficiente para explicar a razão que conduz Descartes a introduzir uma segunda percepção de algo como um bem. A necessidade da introdução de uma segunda percepção poderia ser esclarecida pelas condições às quais está submetido o exercício da faculdade volitiva enquanto faculdade de um ser determinado por condições temporais, como havia explicado Descartes a Mesland em maio de 1644:

“Pois, parece-me, é certo que *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*; de modo que, vendo muito claramente que uma coisa nos é própria, nos é muito difícil e mesmo, como eu creio, impossível, enquanto se permanece nesse pensamento, conter o curso de nosso desejo. Mas porque a natureza da alma é de não permanecer atenta a uma mesma coisa senão por um momento, tão logo nossa atenção se desvie das razões que nos fazem conhecer que essa coisa nos é própria, e que nós tenhamos apenas em nossa memória que ela nos pareceu desejável, nós podemos representar a nosso espírito alguma outra razão que nos faça duvidar dela e, assim, suspender nosso juízo, e mesmo ainda, talvez, formar um contrário” (CAT IV, p. 115, 24 – 116, 15).

No entanto, uma segunda dificuldade surge se consideramos a especificidade do conteúdo invocado por essa segunda razão. Por um lado, reconhecemos, na explicação de Descartes formulada em 1644 e naquela formulada em 1645 sobre a possibilidade de a vontade recusar a verdade, o procedimento utilizado nas *Meditações metafísicas*, particularmente quanto à introdução da hipótese metafísica do Deus Enganador para duvidar das idéias claras e distintas. De fato, a percepção que, segundo a concepção cartesiana da dúvida metódica, permite duvidar da verdade de uma percepção clara e distinta não é – e nem pode ser – ela mesma uma percepção clara e distinta. No entanto, o conteúdo dessa percepção obscura e confusa deve ser relevante para a percepção examinada. Assim, nas *Meditações*, a opinião acerca da existência de um Deus Enganador é utilizada como meio para duvidar da verdade das percepções claras e distintas porque ela expressa, na realidade, que a determinação da origem da nossa faculdade cognitiva é uma condição necessária (e talvez suficiente) para justificar a verdade do nosso conhecimento. Ora, na passagem da carta de fevereiro de 1645, o mesmo problema é posto (ou seja, de que modo podemos duvidar da verdade de algo que é clara e distintamente concebido pelo entendimento), mas resolvido diferentemente: em vez da hipótese de um Deus Enganador, Descartes

recorre à afirmação da nossa liberdade (“desde que pensemos que é um bem afirmar assim a liberdade do nosso arbítrio”).

O caráter original e surpreendente dessa passagem não estaria, pois, em admitir a possibilidade de recusar uma verdade evidente, mas em sugerir uma nova condição necessária da justificação da verdade do nosso conhecimento, a saber: a determinação do sentido e dos limites da nossa liberdade.

Abstract: This article presents the recent results of my research concerning one of the most controversial points of the Cartesian doctrine: his conception of freedom. However, it must be noted that my interest in the Cartesian conceptions of will and freedom is exclusively epistemic and not practical; I intend to analyse those concepts, as well as their relationship, from the strict point of view of the problem of the knowledge, although it seems that Descartes himself did not believe that such separation was possible. The analysis of the relationships among understanding, will and freedom will reveal the reason why Descartes emphasizes the distinction between before and during the moment of the decision of the will in the letter of February 9th, 1645 to the Father Mesland. This reason consists in the consideration that the conception of the human freedom should establish not only the general conditions of application of the formal concept of freedom, but also the specific conditions of its exercise by the human mind, conceived as a created finite substance submitted to temporality. The analysis of this last conditions can also explain the introduction of a peculiar type of epistemic necessity related to the perception of fictitious contents and that generates the problem of which treats the *Fifth meditation*.

Key-words: freedom – will – understanding – error – Descartes – *Méditations métaphysiques*

Notas

- (1) Embora, na realidade, Descartes esteja retomando, em sua resposta, termos muito próximos daqueles que ele empregou na Quarta meditação: “[...] no momento, eu não apenas conheço que eu, enquanto sou uma coisa pensante, existo, mas observo também em mim uma certa idéia da natureza corporal: o que faz com que eu duvide se essa natureza que pensa, que está em mim, ou antes, pela qual eu sou o que sou, é diferente dessa natureza corporal ou se ambas não são senão uma só e mesma coisa”; Descartes 3, AT VII, p. 59; IX-1, p. 47.
- (2) Cf. a seguinte passagem: “Considerada agora nas ações da vontade enquanto elas são realizadas, a liberdade não implica nenhuma indiferença, quer ela seja tomada no primeiro ou no segundo sentido, pois o que é feito não pode permanecer não feito, visto que se o faz”; Descartes 4, CAT IV, p. 174, 26-30.
- (3) Essa discussão será também retomada por Espinosa no §59 do Tratado da reforma do entendimento (Espinosa 6, G II, p. 23).
- (4) Cf. a seguinte passagem da Quarta meditação: “Por exemplo, ao examinar [...] se alguma coisa existia no mundo e ao conhecer que, do mero fato de que eu examinava essa questão, seguia-se muito evidentemente que eu mesmo existia, eu não pude impedir-me de julgar que uma coisa que eu concebia tão claramente fosse verdadeira; não que eu fosse forçado por alguma causa exterior, mas apenas porque de uma grande clareza que estava em meu entendimento, seguiu-se uma grande inclinação em minha vontade”; Descartes 3, AT IX-1, p. 46-7; grifo meu.
- (5) Cf. carta de maio de 1644 ao Padre Mesland, CAT IV, p. 115, 3-11.
- (6) Cf. Quarta meditação: “Se afirmo o que não é verdadeiro, é evidente que me engano, e até mesmo que, ainda que julgue segundo a verdade, isto não ocorre senão por acaso e eu não deixo de falhar e de utilizar mal o meu livre-arbítrio; pois a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendi-

mento deve sempre preceder a determinação da vontade”; Descartes 3, AT IX-1, p. 47; grifo meu. O sentido normativo do termo “deve” será discutido mais adiante.

(7) Cf. ainda AT X, p. 420: “[...] distinguimos no entendimento essa faculdade que o faz ter a intuição e o conhecimento das coisas daquela que o faz julgar afirmativamente ou negativamente [...]”.

(8) Cf. ainda Princípios da filosofia, I, Art. 32.

(9) Cf., em especial, Regras para direção do espírito, Regra X, AT X, p. 415. Note-se que tal tese parece-me essencial para que se possa compreender como Descartes poderia argumentar em favor da noção de “intuição intelectual” mediante a crítica da tese de que podemos ter intuições sensíveis.

(10) Cf. carta de maio de 1644 ao Padre Mesland, CAT IV, p. 113, 22 – 114, 10; As paixões da alma, Parte I, Art. 17: “[...] pode-se geralmente nomear suas paixões todos os tipos de percepções ou conhecimentos que se encontram em nós, porque freqüentemente não é nossa alma que os faz tal como são e que sempre ela os recebe das coisas que são representadas por elas”; Descartes 3, AT IX-2, p. 342.

(11) Respostas às quintas objeções, item III das objeções contra a Quarta meditação.

(12) Cf. a seguinte passagem da Quarta meditação: “Ora, se me abstenho de formular meu juízo sobre uma coisa, quando não a concebo com suficiente clareza e distinção, é evidente que o utilizo muito bem e que não estou enganado”; Descartes 3, AT IX-1, p. 47.

(13) Essa conclusão parece opor-se explicitamente a uma passagem da Quarta meditação, em que Descartes afirma que, para que sejamos livre, não é necessário que possamos escolher um de dois contrários. Creio, porém que essa oposição se desfaz se considerarmos que Descartes visa, nessa passagem, não às relações entre vontade e entendimento, mas à impossibilidade de se aplicar essa exigência no momento mesmo em que nos determinamos a fazer algo, como ele o explica no final da carta de 9 de fevereiro de 1645. Assim, essa recusa relaciona-se antes à forma como Descartes compreende o estatuto (ou a falta de sentido) de proposições contra-

factuais. Nesse sentido, não haveria um conflito entre as duas concepções de liberdade, mas o limite de uma delas relativamente às condições temporais do sujeito e ao estatuto particular do possível no quadro da teoria da livre criação das verdades eternas.

(14) *A seqüência do mesmo axioma é igualmente significativa: “Daí por que, se ela chega a conhecer quaisquer perfeições que não possua, entregar-se-lhes-á imediatamente, caso estejam ao seu alcance; pois reconhecerá que é lhe é um maior bem possuí-las do que não as possuir”; AT IX-1, p. 128. Observe-se que uma das conseqüências que me parecem poder ser retiradas desse texto é que cabe a vontade avaliar os diferentes bens segundo uma escala de valor.*

(15) *Essas considerações nos permitem identificar uma dificuldade acerca da interpretação de uma afirmação de Descartes na Quarta meditação: “A luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade”; Descartes 3, AT IX-1, p. 47. O termo “deve”, nessa passagem, está revestido de um caráter normativo, pois essa afirmação participa da discussão a respeito do bom e do mau uso do livre-arbítrio. No entanto, segundo o que foi dito, o conhecimento do entendimento deve preceder a determinação da vontade em um sentido não apenas normativo: a vontade não pode se determinar a menos que o entendimento lhe apresente um bem concebido como tal. E o problema aqui não se deixa resolver pela tese de que o “deve” nesse segundo sentido (“não pode ... a menos que”) não indica uma necessidade causal: pois trata-se da formulação de uma condição necessária do exercício da vontade. Assim, o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade simplesmente porque sem isso a vontade não tem a que se determinar. Uma solução possível consistiria em afirmar que Descartes se dá conta dessa dificuldade e seria por essa razão que ele substitui, na tradução francesa, o termo “perceptio” (AT VII, p. 60: “quia lumine naturali manifestum est perceptionem intellectus praecedere semper debere voluntatis determinationem”), por “connaissance” (AT IX-1, p. 47: “car la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l’entendement doit toujours précéder la détermination naturelle”). Essa substituição permitiria compreender a frase como enunciando uma regra que define o bom uso da vontade, e não*

mais como expressando uma condição unicamente sob a qual a vontade pode operar. Para tanto, seria preciso interpretar o termo “conhecimento” como designando não apenas uma representação ou percepção qualquer, mas apenas aquelas que são clara e distintamente apreendidas pelo entendimento. Essa sugestão carece, porém, de indícios concludentes.

(16) Cf. a citação da carta de 9 de fevereiro de 1645 mais adiante.

(17) AT VII, p. 58: “Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse ut sim liber [...]”; AT IX-I, p. 46: “Car, afin que je sois libre, il n’est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l’un ou l’autre des deux contraires [...]”. *Para uma excelente análise das modificações introduzidas na tradução francesa dessa passagem e de seu sentido para a doutrina cartesiana da liberdade, cf. o artigo de Michelle Beyssade (Beyssade 2, p. 191-207).*

(18) *Essa mesma tese, embora por razões distintas, foi defendida por Gordon Baker e Katherine J. Morris (Baker & Morris 1).*

(19) *Seria possível objetar que minha conclusão não procede, pois bastaria atribuir ao sujeito uma capacidade de determinar o entendimento à ação, sendo esta mesma capacidade determinada por alguma outra. No entanto, essa alternativa é incompatível com as condições sob as quais a relação entre entendimento e vontade deve ser definida, tendo em vista a explicação da possibilidade do erro. Com efeito, se o poder que determina o entendimento à ação fosse um princípio ele mesmo determinado, o espírito humano não poderia ser considerado sujeito de seus juízos e, portanto, responsável por seus erros.*

(20) “[...] somente quereis acreditá-lo, porque já acreditastes nisto anteriormente [...]”.

(21) *“Ademais, é preciso observar que a liberdade pode ser considerada nas ações da vontade antes de sua realização ou durante sua realização”, CAT IV, p. 173, 24-6.*

(22) *Descartes faz uso do termo “indiferença” para se referir à vontade divina nas Respostas às sextas objeções. Isso faz sentido se pensarmos na teoria da criação das verdades eternas: o ato de criação divino não está sub-*

metido às mesmas condições que o nosso, e, assim, a melhor forma de expressá-lo seria pela noção de indiferença, na qual a vontade não se encontra inclinada por alguma razão mais do que por outra; a diferença consistiria no fato de que ela é indiferente não por uma imperfeição das razões apresentadas, mas porque ela não é inclinada por nenhuma razão.

Referências Bibliográficas

1. BAKER, G. & MORRIS, K.J. *Descartes' dualism*. Londres, Routledge, 1996.
2. BEYSSADE, M. "Descartes's doctrine of freedom: differences between the French and Latin texts on *Forth meditation*". In: COTTINGHAM, J. (ed.). *Reason, will and sensation*. Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 191-207.
3. DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. 11 vols. Ed. por Ch. Adam & P. Tannery. Paris, J. Vrin, 1983 (abreviado como *AT*).
4. _____. *Correspondance*. Ed. por Ch. Adam e P. Tannery. Paris, J. Vrin, 1976 (abreviado como *CAT*).
5. _____. *Œuvres philosophiques*. 3 vols. Ed. por F. Alquié. Paris, Garnier, 1963-73 (abreviado como *Alquié*).
6. ESPINOSA, B. *Spinoza Opera*. 4 vols. Ed. por C. Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1925. Reimpressão: 1972 (abreviado como *G*).
7. KENNY, A. "Descartes on the will". In: COTTINGHAM, J. (ed.). *Descartes*. Col. Oxford Readings in Philosophy. Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 132-59.