

Vontade e entendimento: sobre a certeza do juízo e sua condição nas meditações metafísicas

Ângela Lima Calou *

RESUMO: Nas *Meditações metafísicas*, o erro é tematizado à medida que a existência de Deus é demonstrada, tendo a *Quarta Meditação* como *locus* privilegiado de seu debate. Trata-se, pois, da questão de como conciliar substância infinita em sua perfectude e substância criada passível de falha – um problema metafísico, desdobrado em reflexão epistêmica e moral, dado como ameaça imediata ao fundamento ontológico de *res cogitans* e *res extensa*, e, portanto, à pretensão sistemática de Descartes. O presente texto tem por finalidade o trato deste problema na obra supracitada, expondo a relação entre as faculdades da vontade e do entendimento como alternativa cartesiana à explicitação do mecanismo originário do erro, de modo a isentar a *substância Divina* de qualquer responsabilidade sobre o que há de falso em nossos juízos. Neste percurso, evidencia-se a atuação da vontade na constituição da ciência e a capacidade de julgar, a saber, a própria liberdade, como condição *sine qua non* da produção do conhecimento.

Palavras-chave: Descartes. Vontade. Entendimento. Liberdade. Indiferença.

RÉSUMÉ: Dans les *Méditations métaphysique*, l'erreur est thématisée quand l'existence de Dieu est démontrée, avec la *Quatrième Méditation* comme *locus* de leur discussion. Il est donc la question de savoir comment concilier la substance infinie dans sa perfectude et substance créée sensibles à l'échec - un problème métaphysique, s'est déroulée dans la réflexion épistémique et moral, étant donné comme une menace immédiate à la base ontologique de la *res cogitans* et *res extensa*, et par conséquent, la prétention systématique de Descartes. Ce texte vise à traiter ce problème dans les travaux ci-dessus, d'exposer la relation entre les facultés de la volonté et l'entendement comme une alternative à l'explication cartésienne de l'origine du mécanisme d'erreur de façon à exempter la *substance Divine* de toute responsabilité sur ce qui est faux dans nos jugements. De cette façon, il est donc évident, le performance de la volonté dans la constitution de la science et de la capacité de juger, à savoir, la liberté elle-même, comme une condition *sine qua non* de la production de connaissance.

Mots-clés: Descartes. Volonté. Entendement. Liberté. Indifférence.

1. Introdução

Pode-se dizer que a filosofia cartesiana pauta-se numa concepção antropológica baseada no livre-arbítrio¹, uma vez que a vontade é postulada sob a predicação da

-
- Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB.

Revista Opinião Filosófica

Jul/Dez. de 2010, n. 02, v.01

Artigo – pp. 134-150

infinitude, tendo-se em vista um meio de redimir a Divindade de uma suposta participação indireta na produção do erro, e mesmo diretamente, na condição de sua causa positiva.

Dado na atividade da faculdade da vontade em contraposição à limitação do entendimento em sua capacidade de entender, e, portanto, em seu desconhecimento de modo claro e distinto de grande diversidade de idéias, segue que o erro é apenas o abuso de um discurso prevenido ou precipitado, o que significa, por um lado, “a aceitação e afirmação, em juízos, da conveniência entre duas idéias a respeito das quais não temos idéia clara e distinta”², e de outro, “a afirmação de idéias também confusas que nos vêm da educação ou dos hábitos adquiridos na infância”³.

Não se constituindo como um mecanismo inescapável da própria estrutura do conhecimento humana, o erro é assim atribuído à determinação inadequada da vontade que, nesse sentido, deve ser compreendida como o efetivo poder de determinação de si que perpassa nossa possibilidade de afirmar, negar e duvidar enquanto referido às representações trazidas à consciência quando a razão se concretiza no modo do entendimento.

Esta concepção equipara a vontade à possibilidade de agir por deliberação, em detrimento de fazê-lo à sombra de constrangimento exterior ao seu próprio exercício: há um discurso livre sobre as coisas, havendo destarte, um conjunto infinito de arranjos de idéias que se encontram ao alcance da vontade. Se é dado à vontade o poder infinito de afirmar, negar ou duvidar, e, portanto, a possibilidade de constituição de juízos, residindo neste ato o que engendra o conhecimento, segue, na inversão da operação, que é por meio também da vontade que o erro poderá ser evitado: se sua atividade

¹ No que concerne a esta categoria, já trabalhada no medievo por Agostinho, devemos, na afirmação de um paralelismo no trato da vontade entre este e Descartes, observar que o primeiro tem em vista a refutação da tese maniqueísta de que o mal é dado como determinação da natureza. Desse modo, tal qual será exposto em *De libero arbitrio*, seguem-se as teses de que Deus não é a origem do mal, cabendo à vontade humana a origem do pecado, e que, embora assim sendo, trata-se de um bem o fato de Deus ter determinado o mundo com seres dotados de vontade. Descartes, por sua vez, pretende, em sua teodicéia, apontar que a falsidade não é dada como inerente ao modo de proceder da razão, servindo-se também do uso indevido da vontade para esclarecer o problema do erro. Nesse caso, há uma distinção: no primeiro, temos uma teodicéia moral, que como tal, ocupa-se da questão da falta moral, dispondo-se, portanto, sob um prisma teológico. No segundo, temos uma teodicéia epistêmica, na investigação da afirmação do que é falso e da negação do que é verdadeiro. O trato do erro epistêmico, em Descartes, terá, assim, como inovação, a analogia ao modo cristão de tratar o pecado.

² TEIXEIRA, Lívio. 1996, p. 54-55

³ *Ibid.*, p. 55, sobre o *Discurso do método*.

desmedida torna-se o veio que àquele origina, é da justa medida de sua determinação que o saber poderá ser bem conduzido.

Se proferir juízos acerca do que foi apreendido limitadamente pelo entendimento, ou em outras palavras, se o desajuste entre vontade e entendimento é a causa do erro, não proferir juízos sobre aquilo cujas determinações internas não se constituem como idéias dotadas de clareza e distinção deve ser, desse modo, a causa do acerto, o que é o mesmo que dizer que é apenas na adequação da vontade à prescrição do entendimento que um saber seguro pode ser edificado.

Esta cadeia argumentativa que pretende dar conta do problema do erro implica na afirmação de que a medida que regula a constituição de um conhecimento teórico seguro é de base prática, uma vez que a categoria da vontade é dada como capacidade de proceder em autodeterminação, e portanto, é marca do sujeito, que sendo livre, tem responsabilidade sobre sua postura diante do que é representado, podendo efetivar asserções ou apenas calar-se na suspensão de um juízo cuja postulação esboça risco de falsidade.

A questão é, no entanto, controversa, pois sugere reflexão acerca da liberdade no pensamento de Descartes. Sendo este um conceito que suscita debates, muitas vezes, de motivações contrárias, a dificuldade encontra-se na afirmação de uma vontade livre diante da possibilidade de existência de um determinismo exercido pelas idéias claras e distintas e pela graça Divina, no sentido de estas provocarem um assentimento necessário, que, neste caso, minaria supostamente este poder de autodeterminação identificado à vontade.

O presente trabalho assume por ponto de foco esta discussão, relacionando os conceitos que lhe são centrais: *vontade, liberdade e indiferença*, à luz da *Quarta Meditação*, da *Carta de 09 de fevereiro de 1645 a Mesland* e das *Respostas às Sextas Objeções*.

2. Vontade e Liberdade

A afirmação de que “há unicamente a vontade que experimento em mim ser tão grande que não concebo idéia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa”⁴ seria

⁴ DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*, p. 89.

talvez suficiente para o convencimento de que em se tratando de Descartes, não há espaço para a suposição de uma dubiedade na concepção de liberdade, constituída no desdobramento de sua filosofia, no termo do esboço de um necessitarismo quando em jogo a tendência da vontade ao assentimento das idéias representadas clara e distintamente, o que é colocado na *Quarta Meditação*. Se voltarmos um pouco nesse mesmo texto, encontraremos outra passagem na qual esta impressão é ratificada: “a experimento [a vontade] tão vaga e tão extensa que não é encerrada em nenhum limite”.⁵

Constituindo-se de modo tão amplo, a vontade seria imagem e semelhança entre criador e criatura, e, portanto, nada além de sua própria atividade caberia ser pensado como índice de sua determinação. Tratar-se-ia de uma compreensão edificada na medida em que *eu experimento a vontade em mim*, fundada ao modo do *cogito*, no sentido de prescindir de demonstração para além da evidência de sua própria exposição, posto que o que pode a razão admitir rigorosamente como indubitável seja sinônimo de clareza e distinção, e assim se sustente como verdade do conhecimento.

Notemos, portanto, que se trata não apenas de uma vivência prática, mas que o sentido de “experiência” aponta para *experiência do pensamento*, que ao tomar como objeto as dimensões determinantes de si, depreende que diferente do exercício limitado de memória, imaginação e entendimento, é apenas na ação da vontade que há absoluta consonância com o que pode ser dito infinito.

Pode-se, porém, desconfiar da significação desta potência ilimitada no que concerne a um paralelismo admitido entre esta e àquela de natureza Divina, numa interrogativa que se expressa nos seguintes termos: como pode ser a vontade humana infinita se o território sobre o qual pode atuar possui limites estreitos? Em suma, como pode ser a vontade infinita em similitude de sua expressão em Deus se são finitos os objetos do entendimento disponíveis à sua apropriação?

Um fosso seria, nesse sentido, aberto entre a compreensão do que é vontade no homem e em Deus, uma vez que neste último se conjugam sob máxima perfectude o poder e o conhecer, o que faria com que não pudéssemos não conceber uma dificuldade na apreensão da faculdade da vontade tal qual esta é apresentada na reflexão de Descartes, isto é, mantida como impressão do infinito naquele que é finito.

⁵ Ibid., p. 88.

A dificuldade é, entretanto, esgotada à medida que se determina a compreensão que tem este filósofo a respeito desta questão nos idos da *Meditação* supracitada: o que há de concretamente comum na vontade, em Deus e no homem, é o seu aspecto formal:

Pois ainda que ela [a vontade] seja incomparavelmente maior em Deus do que em mim, seja em razão do conhecimento e da potência que nele se encontrando juntos a tornam mais firme e mais eficaz, seja em razão do objeto, na medida em que ela se dirige e se estende infinitamente a mais coisas, ela todavia não me parece maior, se a considero formal e precisamente em si mesma⁶.

Assim, na consideração da vontade como imagem do criador na criatura, o que é levado em conta é a pura forma desta faculdade, o que implica pensá-la em referência à sua própria significação em lugar da possibilidade objetual de sua aplicação, isto é, pensá-la em si mesma como livre-arbítrio: a vontade no homem não dispõe de dados ilimitados sobre os quais agir – diferentemente de quando se trata da divindade na qual inexitem limites quanto ao saber e ao poder – mas por outro lado, pode agir ilimitadamente sobre aqueles dos quais dispõe, constituindo-se como a figura da autodeterminação: fazer ou não fazer – essa é a questão.

A liberdade perfila a vontade, portanto, quando no percurso de nossa ação o que a determina não é outro que não nosso próprio querer, de onde se segue que a vontade consista

[...] somente no fato de podermos fazer uma coisa ou não a fazer (ou seja, afirmar ou negar, perseguir ou fugir), ou, antes, somente no fato de, para afirmar ou negar, fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agirmos de tal modo que não sentimos que nenhuma força exterior nos constrange a isso.⁷

Que significam, porém, “forças constringedoras”? Sobre isto é necessário esclarecimento, pois há significação precisa para esses termos que apontarão a dificuldade a qual nos referimos. Como afirma Lívio Teixeira em seu estudo sobre a moral em Descartes⁸, o sentido que perfaz esta expressão não deve ser tomado como circunstâncias sócio-históricas e naturais, mas apenas como aquele que indica os elementos diferentes da nossa vontade, numa determinação que é de ordem metafísica:

⁶ Ibid., p. 89.

⁷ Ibid.

⁸ TEXEIRA, Lívio. 1990, p. 58.

de um lado, a força das idéias claras e distintas e, de outro, a intervenção da graça Divina.

Ora, se no processo do conhecimento há de ser feito um exercício de adequação do julgamento da vontade ao que o entendimento coloca, no sentido de que quando a inteligência propõe de forma dúbia uma idéia deva a nossa volição recuar em seu manuseio assertório, teremos, na posição contrária – quando o entendimento é senhor de sua representação, dada com absoluta clareza e distinção – que a vontade é inclinada com naturalidade ao aceite desta idéia bem representada.

Como conciliar a afirmação de uma vontade livre e a sua inclinação à evidência das idéias claras e distintas? Pode a vontade agir no contra-movimento de uma idéia posta pelo entendimento de modo absolutamente evidente? Pode a vontade humana ser ainda vontade humana, e então livre e com espaço para levantamento diante do que a razão assegura com perfectibilidade? Supor uma inclinação à evidência das idéias não seria supor um constrangimento da vontade, e, portanto, a aniquilação da liberdade?

Essa pode ser uma impressão sugerida pela leitura da *Quarta Meditação*, quando na reflexão cartesiana sobre o livre-arbítrio parece ser instituída a sombra de um resíduo de necessitarismo no que concerne à relação entre as idéias claras e distintas e a atividade volitiva. Há que se perguntar: trata-se, todavia, de uma mera impressão ou de uma verdade? Ou, mais propriamente, o quanto de verdade há na impressão de que o fato de a vontade inclinar-se ao assentimento das representações dispostas com clareza e distinção pode significar, simultaneamente, a derrocada da concepção de uma vontade identificada à liberdade? O que é ainda a liberdade diante da força da graça Divina e das idéias concebidas tão clara e distintamente?

É na distinção conceitual dada no interior da própria liberdade, no que concerne a graus de sua efetivação, numa relação de menos ou mais excelência, conforme disposto na *Quarta Meditação*, que aportaremos o que parece ser a compreensão adequada quanto a esta problematização. Para tanto, é imprescindível, pois, que nos debruçemos sobre o que este filósofo considerou como *liberdade de indiferença*.

3 Liberdade e Indiferença

De acordo com Descartes, há não apenas a liberdade entendida enquanto poder efetivo de escolha, considerado em um exercício uniforme, mas há ainda dentro da liberdade, a liberdade que se coloca de modo “indiferente”, no momento em que o que é decidido dá-se em um plano de realização *indiferente*.⁹

Este modo de liberdade, chamado por Descartes de *liberdade de indiferença*, dá-se como grau mais baixo de efetivação da potência humana do querer, pois como sugere o termo “indiferente”, a ação é feita assim sem mais, e, portanto, razões suficientes não se apresentam como integrantes da efetivação de nossas escolhas, tornadas, então, ações quaisquer dadas no plano de uma realização desavisada, já que determinadas por coisas das quais não possuímos conhecimento, das quais somos indiferentes.

Ao que é comum pensarmos, a vontade como liberdade, seria isso exatamente: escolher indiscriminadamente numa completa indiferença. Para Descartes, porém, esta é apenas a compreensão mais pobre do que se denomina liberdade, e que mais se confunde com o desenvolvimento de nossa ignorância que com aquilo que poderíamos reconhecer como um dado de perfeição. Escolher indistintamente revela, pois, uma rasa compreensão do que se escolhe, o que faz com que possamos tomar o erro pelo acerto, ou o acerto pelo erro, do que decorre que

[...] para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente para escolher um ou outro dos dois contrários; mas, antes, quanto mais pendo por um, seja porque eu conheça evidentemente que nele se encontram o bem e o verdadeiro, seja porque Deus disponha assim o interior de meu pensamento, tanto mais livremente faço a escolha e a abraço.

O fato de a vontade inclinar-se a “abraçar” uma escolha, seja pela disposição da graça Divina ou pela evidência de que esta escolha significa-se como a mais adequada e, portanto como aquela em que se condensam o verdadeiro e o bem, não seria, porém, marca de um necessitarismo que destruiria a autodeterminação da vontade¹⁰, uma vez que

⁹ DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*, p. 90.

¹⁰ Para Homero Santiago, em notas às *Meditações metafísicas*, se assim ocorresse: “seguindo-se do intelecto a escolha por uma necessidade brutal, o homem seria apenas uma máquina intelectual, até diríamos, emprestando uma fórmula de

[...] a graça Divina e o conhecimento natural, muito longe de diminuir-me a liberdade, antes a aumentam e fortificam.¹¹ De forma que esta indiferença que sinto, quando não sou impelido mais para um lado do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau da liberdade, e mais faz parecer um defeito no conhecimento do que uma perfeição na vontade, pois, se sempre conhecesse claramente o que é verdadeiro e o que é bom, eu jamais teria dificuldade em deliberar qual juízo e qual escolha deveria fazer; e, assim, seria inteiramente livre, sem jamais ser indiferente.¹²

Conforme Denis Rosenfield:

Não há, portanto, contradição ou mútua exclusão entre liberdade e graça Divina, entre liberdade e conhecimento natural, pois tanto maior é a predisposição Divina da alma por Deus na busca do verdadeiro e do bem ou, o que é a mesma coisa, o inclinar-se da vontade para o que o intelecto lhe apresenta clara e distintamente, tanto menos a liberdade é indiferente. Quanto mais a liberdade é autodeterminada, tanto mais ela é perfeita. Logo, a indiferença no ato de escolha significa, na verdade, o grau mais baixo de liberdade, a ausência de razões, um conhecimento confuso, uma falta de inteligência.¹³

Para Descartes, podemos então dizer, não há constrangimento exterior quando a vontade é inclinada irresistivelmente à evidência de uma idéia, pois aqui não se trataria de uma “força exterior”, mas de elementos dados pelo entendimento ou pela graça, que nada são senão constituintes de nosso próprio espírito.

A questão, porém, converte-se em um problema: a suposição de uma divergência entre isto que se diz na *Quarta Meditação* e aquilo que estaria expresso em um fragmento tomado como pertencente à *Carta de 09 de fevereiro de 1645* que Descartes escreve supostamente ao Padre Mesland, na qual trata do livre-arbítrio, tecendo considerações sobre o modo da liberdade em sua variação de graus. Conforme este recorte:

[...] a indiferença me parece indicar propriamente aquele estado em que se encontra a vontade quando não é impelida, por nenhuma percepção do verdadeiro e do bom, para uma parte mais do que para a outra; e assim foi por mim considerada, quando escrevi que o grau de liberdade por que nos determinamos nos assuntos a que somos indiferentes é o mais baixo. Mas talvez, por outros, a indiferença seja entendida como uma faculdade positiva de se determinar a qualquer de dois contrários, isto é, a perseguir ou evitar, afirmar ou negar. Não neguei existir essa faculdade positiva na vontade. Ao contrário, julgo aquela existir nesta, não somente para aqueles atos aos quais, por

Espinosa, um ‘autômato espiritual’”, p. 93.

¹¹ DESCARTES, René.. *Meditações metafísicas*, p. 90

¹² *Ibid.*, p.90.

¹³ ROSENFELD, Denis. 1996, p. 181.

nenhuma razão evidente, é impelida para uma parte mais do que para a outra, mas também para todos os outros; de tal maneira que, quando uma razão assaz evidente nos move para uma parte, ainda que, moralmente falando, dificilmente possamos ser levados para a contrária, absolutamente falando, contudo, nós o podemos. De fato, sempre nos é permitido afastarmo-nos do bem claramente conhecido a ser buscado, ou da transparente verdade a ser admitida, somente se pensarmos um bem atestar a liberdade do nosso arbítrio através dele.¹⁴

Não haveria, na análise comparativa dos textos, duas doutrinas da liberdade? É o que afirmam importantes comentadores como Gilson: um viés de oportunismo¹⁵ de Descartes, explicitado pela impossibilidade de conciliação do que é posto nos trabalhos da *Quarta Meditação* e nas *Respostas às Sextas Objeções* em referência a esta *Carta de 1645 a Mesland*.

Enquanto nos primeiros textos evidencia-se uma compreensão de irresistibilidade frente à evidência das idéias claras e distintas, o fragmento da *Carta*, por sua vez, parece incidir na afirmação de que mesmo na presença da graça Divina ou da clareza e da distinção, não deixa de ser possível que nos afastemos “do bem claramente conhecido” ou “da transparente verdade a ser admitida”, verificando-se, portanto, ainda neste caso, a *liberdade de indiferença* no sentido do poder positivo de escolher entre contrários, mesmo que em função de apenas “bem atestar” esta potência de querer, esta liberdade que marca o livre-arbítrio.

De que modo, pois, devemos compreender o que é considerado neste excerto e o que diz a *Quarta Meditação*¹⁶? Como conciliar a irresistibilidade das idéias claras e distintas afirmada, por um lado, e a suposição da possibilidade de recusa dessas mesmas idéias e assim, da medida de um agir indiferente que colocaria no mesmo patamar a vontade no homem e em Deus?

Se, para estudiosos como Gilson, o problema da liberdade no sistema cartesiano apresenta-se sob uma contradição insolúvel que marca um oportunismo ou minimamente descuido de seu autor frente à discussão a respeito das questões teológicas de seu tempo, para outros, como Gueroult e Laporte tal fato verificar-se-á

¹⁴ DESCARTES. *A carta a Mesland de 09 de fevereiro de 1645*. Tradução e comentários: BATISTA, Geisa Mara; CARRARA, Daniel. *Kriterion* vol. 49. Belo Horizonte, nº 117, Jun./2008, p. 235-242. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2008000100014&script=sci_arttext Acesso em: 14 de Jun. 2010.

¹⁵ TEIXEIRA, Lívio. 1990, p. 63.

¹⁶ DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*, p. 90.

apenas em se tratando de ser provado que esses modos supostamente discrepantes de se pensar a liberdade pertencem a períodos diferentes.¹⁷

Para Lívio Teixeira, porém, pensar em termos de duas doutrinas da liberdade consiste somente em um grave erro de leitura, uma vez que o que se diz na *Quarta Meditação* e nas *Respostas às Sextas Objeções* pode, através de rigorosa leitura desses textos, ser compreendido como acordado à *Carta*.

Quanto a esta, a divergência já é posta em sua catalogação. Duas possibilidades de classificação são historicamente colocadas: na de *La Hire (Carta 41)* e a de *Poirer (Carta 35)*, segundo as quais consiste em um fragmento de outra *Carta*, datada em 27 de maio de 1641, para Mersenne; havendo, por outro lado, a classificação da biblioteca de Mazarine, que a considera como continuação de uma *Carta* datada em 09 de fevereiro de 1645, para Mesland – a qual aderimos neste trabalho. Esta dubiedade quanto ao período em que a *Carta* foi escrita aponta para o traço de precipitação de uma interpretação cuja conclusão recai na crença de ruptura da doutrina da liberdade em Descartes. Em todo caso, sendo a *Carta* pertencente à primeira suposição ou à segunda, coincide ao tempo de publicação seja das *Meditações*, seja dos *Princípios*, o que, portanto, iria de encontro à idéia de uma mudança de sentido em relação à liberdade.

O impasse pode então ser pensado em termos de incoerência: há inconsistência assinalada entre os textos das *Meditações* e *Respostas às sextas objeções* em relação ao que diz a *Carta*?

Responderemos negativamente a esta pergunta no rastro de estudiosos como Lívio Teixeira, para o qual

[...] as *Cartas* a Mesland constituem para Descartes uma oportunidade de explicar o seu pensamento sobre esta matéria de modo que se verifica que não só não há nele elementos contraditórios, mas que todos se integram numa doutrina congruente e análoga ao sistema.¹⁸

Já no início da suposta *Carta de 09 de fevereiro de 1645* a Mesland, Descartes determina o conceito de *indiferença* de modo a enunciar um segundo modo de sua apreensão, que na tentativa de elucidar esta questão, coloca-a à sombra de uma provável digressão terminológica, cuja sentença seria precisamente o equívoco de leitura

¹⁷ TEIXEIRA, Lívio. 1990, p. 63.

¹⁸ Ibid., p. 64.

culminado na assertiva de existência de uma contradição no trato dado à liberdade no interior do sistema cartesiano.

Segundo Descartes, no fragmento da *Carta*:

[...] a indiferença me parece indicar propriamente aquele estado em que se encontra a vontade quando não é impelida, por nenhuma percepção do verdadeiro e do bom, para uma mais do que para a outra; e assim foi por mim considerada, quando escrevi que o grau de liberdade por que nos determinamos nos assuntos a que somos indiferentes é o mais baixo. Mas talvez, por outros, a indiferença seja entendida como uma faculdade positiva de se determinar a qualquer de dois contrários, isto é, a perseguir ou evitar, afirmar ou negar¹⁹.

Neste caso, produzindo o termo “indiferença” quando atrelado à liberdade, duas possibilidades de significação ganham relevo. Uma é negativa, e como explica Descartes, é fruto da vacuidade do conhecimento da verdade e do bem, tratando-se da escolha entre dois contrários desenhados com igual peso, aos quais a escolha se dirige desprovida de razões suficientes para tanto. A outra, em um sentido positivo, define-se como “uma faculdade positiva de se determinar”²⁰, como o poder positivo da vontade, sua potência de autodeterminação presente no instante de efetivação de nossas escolhas. Isso implicaria que a hipótese de uma contradição no conceito de liberdade na filosofia cartesiana, não passaria, em verdade, de um equívoco de significação, de uma má compreensão de ordem da terminologia utilizada.

É o primeiro sentido de indiferença, como explica Descartes no início da *Carta*, aquele empregado no texto da *Quarta Meditação*, o que desse modo, não resultaria numa postura contraditória. Diante de idéias claras e distintas não há *indiferença* no sentido de uma escolha efetivada a qualquer sorte, uma vez que se conhece com rigor o que o entendimento representa, há, porém, o que alguns compreenderam pelo termo *indiferença*, a saber, o poder positivo de autodeterminação da vontade. Conforme Lívio Teixeira:

Descartes fala de “puissance positive de se déterminer” como expressão da vontade, em vez de falar de “indiferença”. Ele reservaria esta expressão somente para aquela situação psicológica em que, não vindo à mente razões ou motivos para determinar-se, pode determinar-se indiferentemente. Não usa a expressão *liberdade de indiferença* quando existem razões (idéias claras ou injunções da graça) para a vontade determinar-se, justamente por ser esta no seu entender uma

¹⁹ DESCARTES, René. *A carta a Mesland de 09 de fevereiro de 1645*.

²⁰ Idem. *Ibidem*, p. 235-248.

consequência de ignorância. Nem por isso, pensa que a vontade, diante de idéias claras ou da graça, seja menos forte.²¹

Assim, mesmo quando a vontade se inclina à clareza e à distinção, ou em função da graça Divina, à tomada de posição frente algum objeto, não é o caso que haja espaço para que pensemos numa relação de necessidade, pois o que age na determinação da vontade é a razoabilidade de uma impressão do entendimento que não é outro senão modo do ser pensante, e dessa maneira, a liberdade é posta como em seu mais alto grau pelo fato de a vontade agir com maior facilidade, e, portanto ser mais livre, uma vez que há razões para determinar-se.

Quando razões subjazem as nossas escolhas, é certo que estas são mais livres ao passo que sua realização não se confronta com a irresolução. Como poder positivo de determinação caberia à vontade ir de encontro a isto, como o faz quando, por exemplo, ao se ter a idéia clara e distinta de que não se tem uma idéia clara e distinta de determinada representação do entendimento, produzimos, *apesar e ao pesar disso*, juízos sobre a mesma.

Caso a vontade não fosse um poder dessa ordem, não poderia ser postulada como infinita, e a única prescrição cartesiana seria a da enunciação de uma escolha: *ou se bem conhece ou se é livre*. Isto, porém, não é o que acontece, Descartes, desde seu *Discurso do método*, aponta à necessidade da atenção da vontade para que esta, justamente, não se perca em sua capacidade infinita de ser.

A vontade não deve ser cega, mas pode ser cega. À medida que não se mantenha atenta, é cabido que não se incline a uma verdade evidente, o que para Descartes, tratar-se-ia de falta de conhecimento, de ignorância, pois quando nos deparamos com uma verdade erigida com rigor, há entre vontade e entendimento o reconhecimento da unidade na relação de um para com o outro.

Para Lívio Teixeira:

[...] esta concepção, incontestavelmente, vai no sentido de atribuir à vontade no homem, não primazia absoluta, é certo, mas uma prioridade que consiste na afirmação do caráter ativo da vontade e passivo do entendimento; no caráter formalmente ilimitado e limitado do entendimento; na afirmação de que por causa do caráter mais amplo da vontade, é principalmente por ela que ao homem pode ser atribuída a qualidade de ser a imagem de Deus.²²

⁶⁷ Ibid., p. 59.

²² Ibid., p. 59.

Nesse sentido, a vontade e o saber estão estreitamente ligados, sendo este liame enunciado sobre o termo de implicação: se a atenção da vontade e seu condicionamento ao passo do entendimento mostram-se imprescindíveis para a constituição de um juízo correto, havendo, portanto uma prioridade daquela em relação a este, podemos dizer que à toda teoria subjaz uma base prática.

4. Base prática para teoria: o juízo certo na confluência de liberdade e saber

É na observação da relação entre verdade e Deus, que podemos estabelecer a verdade para o homem no território do bem conhecer, uma vez que em um sistema – tal qual entendemos uma construção dessa ordem – os conceitos devem ser postulado em consonância. Segue assim, que a relação entre vontade e entendimento em Deus deve ser posta à medida que quisermos compreender este enlace no homem, no sentido em que aqui viemos percorrendo, isto é, aquele da admissão da atividade da vontade como determinante do juízo correto, da liberdade como marca e condição do saber.

Na substância infinita há a completa harmonia entre o querer e o inteligir, e se é do desajuste destes modos da razão que no homem ocasionam-se os erros, podemos dizer que é na perfeita confluência de ambos em Deus que resulta seu pleno conhecimento, sua absoluta perfeição. A relação entre vontade em Deus e vontade no homem se distingue pela relação que ambas estabelecem em referência à verdade.

De acordo com a doutrina cartesiana da verdade, temos que esta é dada como criação da vontade Divina. Podemos então dizer, que há uma inversão: em Deus o entendimento segue a vontade, enquanto no homem, para o bem do conhecimento, deve a vontade, pelo contrário, seguir o entendimento, o que indica que a indiferença em Deus deve ser entendida sob outro ponto de vista.

Conforme aponta Lívio Teixeira:

[...] é do ato da vontade Divina que provém o caráter de bondade ou verdade das coisas criadas; não foi por ter Deus visto que era melhor criar o mundo no tempo do que na eternidade que Deus assim o fez. Mas, ao contrário, tendo-o ele querido no tempo, isso é melhor que criá-lo na eternidade. [...] A indiferença da vontade de Deus resulta, pois, de que nada existe antes dessa vontade para determiná-la. Quanto ao homem, porém, isso não se dá: existem as verdades criadas por Deus e a indiferença da vontade humana só pode significar ignorância delas [...].²³

²³ Ibid., p. 62.

Desse modo, quando há adequação da vontade ao entendimento, momento em que aquela se determina na consideração deste, o espírito humano segue por analogia um movimento próprio da Divindade, assemelhando-se a esta: movimento este que concerne à perfeita cadência entre a vontade e o entendimento. No caso de Deus a vontade livre engendra as verdades em sua infinita liberdade, no caso do homem a vontade em seu mais alto grau inclina-se a estas. O ajuste, portanto, entre vontade e entendimento é o traço da perfeição de Deus, cabendo ao homem, pois, harmonizar suas faculdades para que possa reproduzir em seu percurso um conhecimento firme e seguro marcado pela verdade e livre de todo erro.

Diferentemente de Deus, o homem não cria verdades, devendo, por outro lado, persegui-las, e sendo a vontade o elemento ativo de nosso intelecto, isto é, da nossa estrutura do conhecimento, é esta, pois, uma atividade que lhe cabe. Esta atividade consiste na recusa de todas as idéias que não se apresentam de modo claro e distinto, no sentido de forjar a dúvida como anteparo ao erro em um procedimento de suspensão do juízo. Há, portanto, de se considerar o esforço humano no processo de edificação de um saber pautado na verdade: a vontade deve escapar da prevenção e precipitação, voltar-se com atenção às idéias claras e distintas oferecidas como representação pelo entendimento, processo ancorado, por sua vez, em um método significado na intenção de fixação da verdade em ciência e filosofia.

A dimensão da liberdade do espírito é, portanto, posta em relevo: conheço à medida que a liberdade é traço de meu espírito; porque minha vontade é livre me é dado o saber. Se cabe, assim, à vontade estar atenta às representações claras e distintas, chegamos à conclusão de que em Descartes “a ciência é uma realização da vontade”.²⁵ A base prática precede qualquer construção teórica, num processo em o que se faz é apenas resgatar o todo fragmentado na inicial discrepância entre vontade e entendimento.

Em suma, quando estas faculdades caminham ao mesmo passo o que acontece é o restabelecimento da unidade da razão nos elementos que a determinam, na reposição da consciência da finitude do entendimento colocada pela própria atividade volitiva,

²⁴ Ibid., p. 79

²⁵ Ibid.

sendo esta a teoria do juízo certo no sistema cartesiano – o reconhecimento da liberdade dada na categoria da vontade como condição de todo saber.

Conclusão

A teodicéia epistêmica cartesiana empreende seu fim: Deus não pode ser enganador, e, portanto, o erro não decorre de uma imperfeição como dado positivo da cognição, isto é, própria à natureza da faculdade de julgar, mas pelo mau uso de nossa liberdade, determinado por ações indevidas da vontade, sendo, pois, uma carência. Na resposta ao problema do erro epistêmico em analogia ao modo de resposta cristã ao pecado, a compatibilidade entre infinito e finito torna-se então efetiva, enunciando, assim, a impossibilidade da tessitura de seu avesso: Deus não pode ser conjugado com o erro concebido à sombra da implicação de uma imperfeição positivada.

Se não há programação necessária ao engano no que concerne à nossa capacidade de produzir juízos, segue que a distinção entre o verdadeiro e o falso é um fato; do que se depreende a possibilidade da constituição do conhecimento seguro, num processo em que o critério de clareza e distinção é reabilitado como índice de determinação da verdade, quando se alcança a *Quarta Meditação*. Embora a distinção do verdadeiro e do falso seja possível, este não é, porém, um poder ilimitado, à medida que se tenha em vista a finitude de nossa inteligência. Nesse sentido, o conhecimento deverá vir em consonância com a virtude: mais que saber, é preciso *sagesse* [*sabedoria*] – conjugação dada entre a prática e a teoria.

Na condição de seres finitos, será razoável que muitas representações não possuam em sua anatomia uma determinação clara e distinta, cabendo, então, à vontade, o esforço de deixar-se guiar pela *firme resolução* de ajuizar apenas à luz daquilo que o entendimento propõe como uma verdade e um bem, na suspensão de sua atualização sobre o que é apresentado à consciência de um modo ainda dúbio.

A ciência é, portanto, a contrapartida da razão bem conduzida, na diluição da indisposição dada entre uma vontade infinita e um entendimento finito, o que por sua vez, significa a reposição da unidade originária das distinções modais da inteligência, a partir da plena efetivação do grau mais excelente da liberdade: aquele em que confluem o poder infinito de julgar e o poder limitado de inteligir, no ensaio de moral e

epistemologia modernas, no qual a pergunta pelo “*que devo então fazer?*” faz da *prudência* uma sua melhor resposta. De modo que podemos dizer que para toda construção epistêmica, uma base prática será necessária, pois cabe à vontade o poder do *sim* e do *não*, o trabalho de atenção e perquirição de representações claras e distintas, a firmeza da resolução em meio ao processo da formação dos juízos corretos.

Temos, por fim, a expressão de uma concepção de que a ciência é um feito que tem no elemento da vontade a sua possibilidade, e que, portanto, a liberdade é condição *sine qua non* à constituição de todo saber, realizando-se, desse modo, o próprio ideal de humano tal qual o concebe René Descartes.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO. *O Livre-arbitrio*. Tradução, organização, introdução e notas por Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.

AQUINO, J. A. *Leibniz e a Teodicéia: o problema do mal e da liberdade humana*. Philosophica, v. 1, nº 28, 2006.

BARBOSA, Alexandre de Moura. *Ciência e Experiência: para uma interpretação da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. 2007. 155 f. Dissertação. – Universidade Federal do Ceará. 2007.

DESCARTES, René. *A carta a Mesland de 09 de fevereiro de 1645*. Tradução e comentários: BATISTA, Geisa Mara; CARRARA, Daniel. Kriterion vol. 49 Belo Horizonte, nº 117, Jun./2008, p. 235-242. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100512X2008000100014&script=sci_arttext> Acesso em: 14 de Maio. 2010.

_____. *As Paixões da Alma*; introdução, notas, bibliografia e cronologia por Pascale D’Arcy; tradução: Rosemary Costhek Abílio. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Discurso do Método*. Introdução, análise e notas de Etienne Gilson. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Meditações metafísicas*. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão, tradução de textos introdutórios Homero Santiago. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Meditações; Discurso do método; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*; introdução de Gilles-Gaston; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Princípios da filosofia*. Tradução de Alberto Ferreira, 7. ed. Lisboa: Guimarães editores. 1998.

_____. *Regras para a direção do espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa:

Edições 70, 1985.

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. por Joaquim Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. 4ª ed. São Paulo: Abril, 1988. Os Pensadores.

FORLIN, E. *Teoria cartesiana da verdade*. Associação Editorial Humanistas – FAPESP. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2005.

GILSON, Étienne. Introdução e notas. In: Descartes, René. *Discurso do método*.

GUEROULT, M. *Descarte selon l'ordre des raisons*, t. I: L'âme et Dieu. 2. ed. Paris: Aubier, 1968.

JESUS, Luciano Marques de. *A questão de Deus na Filosofia de Descartes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. Coleção Filosofia 49.

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

OLIVEIRA, Manfredo A. *Filosofia transcendental e religião*. São Paulo: Loyola, 1989.

ROCHA, Ethel M. *Criador perfeito, criaturas que erram*. Analytica, Rio de Janeiro, v.7, n.2, p.113-118, 2003.

RODIS-LEWIS, G. *La morale de Descartes*. 3 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1956.

ROSENFELD, Denis. *Descartes e as Peripécias da Razão*. São Paulo: Iluminuras. 1996.

SANTIAGO, Homero. Introdução e notas. In Descartes, René. *Meditações metafísicas*.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. 2.ed. São Paulo: Moderna, 2005, p. 23-24.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

TIBURI, Marcia. *Filosofia cinza: a melancolia e o corpo nas dobras da escrita*. Porto Alegre: Escritos Editora. 2004, p. 214.

Artigo recebido em outubro de 2010

Artigo aceito para publicação em dezembro de 2010