

Clareza e distinção e motivação da vontade

Ethel Menezes Rocha

UFRJ/CNPq*

A tese cartesiana da adesão irresistível da vontade humana a ideias claras e distintas é associada a duas outras segundo as quais a vontade do ser finito se inclina naturalmente para a verdade e toda ideia clara e distinta é verdadeira. Que, segundo Descartes, a vontade nos homens se inclina naturalmente para a verdade é claro, por exemplo, quando este afirma: “[C]omo temos em nós uma faculdade real para conhecer o verdadeiro e distingui-lo do falso (como é possível provar pelo simples fato de possuímos em nós as ideias do verdadeiro e do falso), se essa faculdade não tendesse ao verdadeiro [...] não seria sem razão que Deus, que no-la concedeu, seria tido como enganador”. [ATVII: 144, CSMII: 103]¹. Que as ideias claras e distintas são verdadeiras, por exemplo, é claramente afirmado na conclusão da Quarta Meditação: “[T]oda concepção clara e distinta [...] deve ter necessariamente Deus como seu ator [...] e, por conseguinte, sem dúvida alguma, é verdadeira” [ATVII: 62]. E que, segundo Descartes, a vontade adere irresistivelmente às ideias claras e distintas é claro em inúmeros textos, como por exemplo, “[E]xaminando ... se alguma coisa existia no mundo e reconhecendo que, pelo simples fato de examinar esta questão, decorria necessariamente que eu próprio existia, não podia impedir-me de julgar que era verdadeira uma coisa que concebia tão claramente...” [AT VII: 58; CSM II: 41].

* Pesquisa realizada com o apoio do PRONEX/FAPERJ/CNPq-Predicação e Existência (E-26/110.565/2010)

1 Sempre que possível as citações de passagens das **Meditações Metafísicas** serão extraídas da tradução de Bento Prado Junior e J. Guinburg (1973) e as dos **Princípios da Filosofia** extraídas da tradução coordenada por Guido Antonio de Almeida (2002). Qualquer alteração será notificada. As citações serão acompanhadas da notação da edição em latim Adan & Tannery (AT) da obra de Descartes seguida do número do volume e do número da página nessa edição

Apesar da relação intrínseca da vontade com a verdade e de sua conseqüente inclinação natural e inevitável para o que é clara e distintamente percebido, Descartes admite que o ser finito está “sujeito a uma infinidade de erros” [ATVII: 54]. Mais ainda, concebe o erro como resultante de um descompasso entre a infinitude da vontade, faculdade ativa da razão, e a finitude do entendimento, faculdade passiva da razão. Em suas palavras: “Donde nascem, pois, meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo” [ATVII: 58]. Com base em afirmações como essa, tradicionalmente entende-se que, segundo Descartes, o erro advém da precipitação da vontade, que, por ser infinita, se aplica ao que é obscura e confusamente percebido. Em virtude da finitude do entendimento este nem sempre concebe clara e distintamente as ideias, e, em virtude da infinitude da vontade, esta pode se aplicar a todas as ideias fornecidas pelo entendimento, tanto as claras e distintas quanto as obscuras e confusas. O objetivo desse artigo é examinar como isso é possível, isto é, explicar como, na economia do sistema cartesiano, apesar de sua natureza intrinsecamente ligada à verdade, a vontade humana dê adesão a ideias reconhecidamente obscuras e confusas. Trata-se, portanto, de investigar o que nas ideias obscuras e confusas motiva a ação de uma vontade cuja natureza consiste em dirigir a razão exclusivamente em direção à verdade e, portanto, ao que é claro e distintamente percebido.

Segundo Descartes, a razão ou a mente tem apenas dois tipos de pensamento, a saber, as percepções através do entendimento e as volições através da vontade. Em suas palavras: “Todos os modos de pensamento que experimentamos em nós mesmos podem ser classificados em dois tipos gerais: percepção, ou a operação do entendimento, e volição, ou a operação da vontade.” [ATVIII: 17; CSMI: 204; **Princípios**, I, 32). Os dois tipos de pensamentos que o ser finito pode ter são, portanto, resultantes de duas faculdades distintas, a vontade e o entendimento. Estas duas faculdades se distinguem por ser uma, o entendimento, a faculdade passiva e a outra, a vontade, a faculdade ativa da razão, ou mente. Como diz Descartes a Regius, “vontade e entendimento se distinguem apenas como a atividade e a passividade da mente. Pois estritamente falando, o entendimento é a passividade da mente e a vontade sua atividade” (AT III, 372).

Ao distinguir as faculdades do entendimento e da vontade, Descartes se afina com os escolásticos que também as distinguem e, ao mesmo tempo, escapa à crítica dirigida a estes pelos que identificam vontade e entendimento. A tese de que vontade e entendimento são uma

única faculdade, como mostra Panaccio (2012), repousa em um contra-argumento explicitado, por exemplo, por Ockham, dirigido à argumentação de Tomas de Aquino, segundo quem trata-se de duas faculdades distintas. Segundo Ockham, os argumentos de Tomas de Aquino para distinguir as faculdade da vontade e do entendimento têm como base uma tese problemática, a saber, a tese de que diferentes tipos de atos exigem diferentes faculdades. Se para cada tipo de ato devesse haver uma faculdade específica, sugere Ockham contra-argumentando, então Tomas de Aquino teria que admitir que mesmo para os atos de conceber seriam necessárias diferentes faculdades. Isto porque também os atos de conceber são de diferentes tipos, já que são causados por objetos diferentes. Tanto filósofos nominalistas como Ockham, segundo quem o ato cognitivo não resulta na apreensão de universais, mas sim na apreensão dos objetos singulares, quanto filósofos realistas como Tomas de Aquino, segundo quem o resultado da operação abstrativa é a apreensão do universal expresso em um conceito, sustentam que a operação intelectual de formação de conceitos envolve uma operação conjunta entre o intelecto e os objetos (ou imagens) sensíveis. Mas se é assim, argumenta Ockham, os diversos atos de formação de conceito de diferentes objetos são diferentes tipos de atos porque envolvem uma causa diferente (os diferentes dados sensíveis). E se são tipos de atos diferentes, segundo o critério estabelecido por Tomas de Aquino, deveria haver diferentes faculdades a eles correspondentes. Ora, se Tomas de Aquino aceita que todo ato de formação de conceito é ato de uma mesma faculdade, argumenta Ockham, então é porque à pluralidade de tipos de atos não corresponde uma pluralidade de faculdades. Mas se é assim, e se o argumento para a distinção entre vontade e entendimento se baseia na diversidade de tipos de atos, o argumento não funciona.

Ao introduzir uma distinção entre a realidade objetiva e a realidade formal da ideia, Descartes parece poder manter a distinção entre faculdades e escapar da objeção de Ockham. Por um lado a realidade formal de uma ideia consiste no fato desta ser o ato de exibir um conteúdo representativo no espírito e, nesse sentido, toda ideia é igual no que diz respeito ao tipo de ato que ela é. E, por outro lado, o que é distinto entre ideias distintas é o conteúdo representativo que é exibido no intelecto, isto é, a realidade objetiva da ideia. A realidade objetiva de uma ideia, entretanto, é uma realidade que independe de objetos dados à sensibilidade, visto ser possível ter ideias de coisas imateriais e de coisas que necessariamente não existem.

Diferentemente dos que postulam a teoria abstrativa de formação de conceito e dos que admitem o conhecimento singular daquilo que é dado (ou foi dado) sensivelmente, o que é

distinto em cada ideia, sua realidade objetiva, segundo Descartes, não depende de uma causa sensível, mas apenas do intelecto. Mesmo as ideias de objetos particulares independem de dados sensíveis e, muito frequentemente, são formadas à revelia do que é dado sensivelmente, como mostra o argumento do pedaço de cera na Segunda Meditação. Neste exemplo, mostra Descartes, a percepção de um pedaço de cera em particular não advém nem da doçura do mel, nem do odor, nem da cor, nem da figura já que embora tudo isso se transforme com a aproximação do calor do fogo, ainda assim, ninguém nega que o que é percebido é a mesma cera. Tampouco a percepção dessa cera advém da imaginação visto que esta por ser finita não percorreria a infinidade de variações possíveis que permitisse percebê-la como a mesma coisa. “É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe” [ATVII: 31]. E, prosseguindo nessa mesma passagem Descartes deixa claro que não só a concepção de uma cera em particular, mas mesmo a de cera em geral, depende apenas do entendimento ao afirmar: “[D]igo esse pedaço de cera em particular, pois para a cera em geral é ainda mais evidente”. Assim, as diferentes ideias não seriam de tipos distintos, admitindo-se, como Ockham e Tomás, que essa distinção de tipos tem como base a distinção de suas causas: o que causa todo ato de conceber, que é o mesmo tipo de ato em todas as ideias, e o que causa todo conteúdo percebido que é diferente em diferentes ideias, é primordialmente o intelecto. Embora os conteúdos das ideias sejam distintos, essa distinção não se funda em causas diferentes e embora os diferentes atos de representar sejam numericamente distintos, trata-se do mesmo tipo de ato, a saber, o de exibir um conteúdo no intelecto, que têm uma e a mesma causa.

Sendo assim, Descartes pode manter a tese de que diferentes tipos de operação supõem diferentes faculdades: não há diferença de tipos de operação quando se trata de diferentes atos de conceber já que o que os distinguiria em tipos envolveria causas sensíveis que, segundo Descartes, não é parte essencial da operação de conceber. Se, por um lado, os diferentes atos de conceber não configuram diferentes tipos de operação segundo Descartes, por outro lado, os atos do entendimento e os atos da vontade são tipos distintos de operação da razão. E o que explica a distinção entre as faculdades da vontade e do entendimento é o fato de que a operação de uma é ativa e a da outra passiva. A vontade não é apenas uma entidade nominal que se refere à soma das volições particulares de um indivíduo, mas sim a faculdade ativa do intelecto que tem uma função própria no indivíduo, a saber, agir (no caso do intelecto, agir mentalmente:

duvidar, julgar, querer, etc.). E o entendimento, também sendo uma faculdade, embora uma faculdade passiva, tem também uma função própria, a saber, perceber, conceber ideias. A vontade e o entendimento são faculdades distintas e essa distinção se explica pelos dois tipos distintos de operação, ativa e passiva, da substância pensante: a operação conceptiva e a operação volitiva.

Na Terceira Meditação Descartes caracteriza essa distinção entre as faculdades do seguinte modo: “Entre meus pensamentos, alguns são *como as imagens das coisas* e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu *represento* um homem, ou uma quimera,[...]. Outros, além disso tem outras formas: [...] então *concebo* efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas *acrescento também alguma outra coisa por esta ação à ideia* que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamentos uns são chamados vontades ou afecções e, outros juízos ...” [ATVII: 37 e ATVII: 56. Minha ênfase]. Nessa passagem, Descartes contrapõe o ato de representar, que exhibe um conteúdo que é “como imagem” ao de “acrescentar alguma outra coisa à ideia”, o que sugere a tese de que o entendimento é a faculdade que exprime a passividade e a vontade a atividade da razão, já que a vontade, mas não o entendimento, é responsável por atitudes mentais. Apesar da sugestão, nessa passagem não é explicado em que sentido o fato de seu produto, a ideia, ser “como imagem” caracteriza a passividade do entendimento e em que sentido “acrescentar alguma coisa à ideia” caracteriza a atividade da vontade.

A julgar pela teoria cartesiana das ideias, que admite ideias de coisas imateriais e de coisas que não existem (e nunca existiram e nunca existirão), é possível dizer que a caracterização da ideia como sendo “como imagem” envolve ao menos o seguinte: as ideias não são necessariamente figurativas e as ideias não são cópias, o que explica por que Descartes não afirma que são imagens de coisas, mas sim que são *como* imagens de coisas. Apesar disso, as ideias guardam alguma semelhança com imagens, a saber, remetem a algo que não elas próprias e, nesse sentido, são como *imagens*.

Que as ideias nem sempre são figurativas é claro visto que, segundo Descartes, é possível ter ideias de objetos imateriais que, portanto, não são concretizáveis em imagens. Ideias como a de Deus e da alma são ideias no sentido estrito, embora não haja qualquer imagem envolvida. E para examinarmos em que sentido as ideias são como imagens, mas não no sentido de cópias ou reflexos, é necessário examinar os exemplos de ideia fornecidos por Descartes.

Na Terceira Meditação, preparando a prova da existência de Deus, Descartes enumera os tipos de ideia que temos: do eu mesmo enquanto substância pensante (o eu da Segunda Meditação), de Deus (substância perfeita), de homens, animais ou anjos (coisas animadas) e de coisas corpóreas (coisas inanimadas). Mais ainda, dentre as ideias de coisas corpóreas consta a ideia clara e distinta de extensão (ideia de corpo em geral e suas variações em comprimento, largura e profundidade) e as ideias obscuras e confusas do que seriam as propriedades particulares das coisas singulares percebidas, tais como cor, textura, sabor, etc...

Sabemos que, segundo Descartes, tenho a ideia clara e distinta de extensão independentemente da existência ou não de corpos, visto que a tese de que tenho a ideia da extensão como a essência das coisas corpóreas é introduzida na Quinta Meditação, independentemente da existência dessas coisas, que só será provada na Meditação seguinte. O mesmo ocorre com relação às ideias de homens, animais e anjos visto que quando Descartes admite que temos essas ideias, todo o mundo externo está em suspenso: pensamos nessas coisas ainda que essas coisas possam não existir. Sabemos ainda que as ideias obscuras e confusas do que seriam propriedades particulares das coisas corpóreas individuais não são, segundo a Física cartesiana, ideias de coisas que existem, isto é, de qualidades reais, visto que as coisas corpóreas têm uma única propriedade, a extensão, e suas variações. Mas se temos todas essas ideias de coisas e de qualidades de coisas mesmo se estas não existem, a tese de que as ideias são “como imagens das coisas” deve ser compreendida em outro sentido que não o de reflexo, cópia das coisas. Ainda nessa direção: sabemos que a ideia de Deus como ser perfeito é a ideia de um ser infinito e que nosso intelecto por ser finito não comporta a infinitude, isto é, nas palavras de Descartes “o infinito *qua* infinito, de nenhum modo pode ser compreendido.” [ATVII: 112] Ainda assim, insiste Descartes na Terceira Meditação e em toda sua obra, temos uma ideia clara e distinta do ser infinito. Se nosso intelecto não abarca a infinitude, o que é exibido pela ideia clara e distinta de infinitude não pode ser uma cópia desta infinitude, o que corrobora a leitura segundo a qual “ser como imagem” não é o mesmo que ser cópia ou reflexo da coisa representada. E, por fim, no caso da ideia do eu da Segunda Meditação, porque o ato de representar coincide com o que é representado (o pensamento atual de que estou pensando), tampouco há uma imagem no sentido de cópia, reflexo. Assim, visto que ao menos em muitos dos casos em que Descartes admite termos ideias não ocorre uma cópia ou reflexo da coisa representada, a afirmação de que toda ideia é “como imagem”, deve ser qualificada. Mas se o produto

do entendimento, a ideia, que é como imagem da coisa pensada, não é um mero reflexo dessa coisa, em que sentido Descartes pode afirmar que o entendimento expressa, ainda assim, a passividade da mente?

O exame dessa questão envolve, como veremos, rejeitar a leitura muitas vezes defendida segunda a qual no sistema cartesiano há uma diferença de natureza entre as ideias. Segundo essa leitura, as ideias seriam produzidas pelo entendimento puro e, então, seriam claras e distintas ou seriam produzidas pelo entendimento auxiliado pelos sentidos e/ou pela imaginação e, então, seriam obscuras e confusas. Em oposição a essa leitura, será argumentado que Descartes não sustenta uma distinção de natureza entre os tipos de ideia, mas sim que toda ideia é, embora em diferentes graus, intrinsecamente clara e distinta porque toda ideia é inata.

É nos **Princípios da Filosofia** que Descartes fornece sua definição do que seriam as ideias claras e distintas:

Clara chamo àquela [ideia] que é presente e aberta [*praesens & aperta est*] a uma mente atenta, [...]. Distinta, porém é aquela que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro. [ATVIII: 22]²

Como se observa nessas passagens, as noções de clareza e de distinção, envolvem sobretudo o conceito de atenção. Toda ideia é clara quando presente e aberta a uma mente atenta e a ideia é distinta quando precisamente e, portanto, atentamente, separada de outras.

O fato de Descartes afirmar que a ideia clara além de presente é aberta à mente atenta parece indicar que a clareza de uma ideia consiste em mais do que meramente estar presente a uma mente atenta. A clareza de uma ideia depende de sua presença ser notada por, mas também de seu conteúdo estar disponível à atenção da mente. Em alguns outros textos, como por exemplo, em **Em Busca da Verdade** e nos **Princípios**, Descartes dá uma pista do que ele entende por atenção ao conteúdo, ligando-a à compreensão da ideia e contrapondo-a à atenção a meras palavras.

2 Tradução alterada. No original latim lê-se: "*Claram, voco illam, quae menti attendenti praesens & aperta est ...*" Optei por manter o termo "aberta" para chamar a atenção para o fato de que a ideia clara além de presente exibe um conteúdo acessível a mente atenta, como ficará claro adiante na argumentação.

No diálogo **Em Busca da Verdade**, Eudoxus, que ali exprime o ponto de vista cartesiano, faz observações acerca da resposta de Polyander que, à questão acerca do que é o “eu” da conclusão “eu existo” extraída no argumento do *Cogito*, respondera: um homem. Diz Eudoxus:

Você não está prestando atenção à minha questão, e a resposta que você me dá [...] o levaria a problemas muito difíceis e complexos, se eu o pressionasse ainda que só um pouco. Se, por exemplo, eu perguntasse, mesmo a Epistemon, o que é um homem, e ele me desse a resposta já pronta dos escolásticos que um homem é um “animal racional” e para explicar esses dois termos (tão obscuros quanto o primeiro) ele nos levasse por todos os níveis do que chamamos “metafísica” seríamos arrastados a um labirinto do qual seria impossível escapar. Pois duas outras questões surgem. Em primeiro lugar, o que é um *animal*? Em segundo, o que é *racional*? Se, para explicar o que é um animal, ele respondesse que é “um ser vivo que sente”, que um ser vivo é um “corpo animado” e que um corpo é uma “substância corpórea”, você imediatamente percebe que as questões, como os ramos de uma árvore de família, rapidamente cresceriam e multiplicariam. [...] o resultado de todas essas admiráveis questões seria *pura verborragia*, que nada elucidaria e nos deixaria em nosso estado inicial de ignorância [ATX: 515-516. Minha ênfase.]

Um dos pontos de Descartes nessa passagem parece ser o de distinguir entre o uso de meras palavras (verborragia), que não nos torna menos ignorantes, e algo além das palavras, que seria útil para diminuir nossa ignorância. Levando em conta a definição de ideia clara dada nos **Princípios**, é plausível dizer que atentar apenas para palavras nesse contexto signifique atentar apenas para a presença das ideias (denotadas pelas palavras) em oposição a atentar para o conteúdo das ideias denotadas pelas palavras que, por sua vez é o que torna as explicações eficazes para a compreensão das ideias. Compreender uma ideia e, nesse sentido, deixar o estado inicial de ignorância, depende ao menos que essa ideia seja clara, isto é, que seu conteúdo esteja presente e aberto a nossa compreensão.

No segundo texto, o dos **Princípios**, Descartes explica uma das causas do erro frequente dos homens mencionando mais uma vez a distinção entre atentar apenas a palavras e atentar ao sentido das ideias referidas por elas, reafirmando assim que ter uma percepção clara envolve atentar para algo mais do que as meras palavras, ou à mera presença das ideias:

[A]tribuímos todas os nossos conceitos às palavras usadas para expressá-los; e quando guardamos os conceitos em nossa memória, sempre os conectamos simultaneamente às palavras correspondentes. Mais tarde nos lembramos com maior facilidade de palavras do que de coisas. Os pensamentos de quase todas as pessoas é mais conectado com palavras do que com coisas; e o resultado é que, com muita frequência, as pessoas dão assentimento a palavras que não compreendem ... [ATVIII: 37]

Assim, o fato de na definição Descartes afirmar que a ideia clara é presente e aberta a uma mente atenta indica, portanto, que, além da presença, o conteúdo da ideia clara é acessível à, portanto, objeto da mente atenta. Consequentemente, o contrário de uma ideia clara seria uma ideia cujo conteúdo a mente atenta não tem acesso, como é o caso das ideias contraditórias: embora sua presença seja manifesta à mente atenta (isto é, embora, através de palavras “algo” aparentemente seja exibido na consciência), seu conteúdo é inacessível, não está disponível, não está aberto, à mente atenta³.

Além da menção ao foco da atenção, é importante considerar que Descartes afirma que há diferentes graus de clareza nas ideias. O modo como ele introduz essa tese dos graus de clareza, torna claro que Descartes admite diferentes graus de clareza em qualquer ideia, seja ideia dos sentidos, da imaginação ou do entendimento puro. Prosseguindo a passagem acima mencionada dos **Princípios**, Descartes admite que uma ideia dos sentidos (a sensação de dor) seja muito clara: “Assim, enquanto alguém está sentindo uma grande dor, essa percepção é claríssima nele, mas nem sempre é distinta ...”. Se a ideia da dor é “claríssima”, então percepções sensíveis são claras e a clareza pode variar em grau.

Nessa mesma passagem, logo a seguir, Descartes admite haver algo claro em todas as noções simples: “[F]arei brevemente uma lista de todas as noções simples que são os componentes básicos de nossos pensamentos; e em cada caso *distinguirei os elementos claros dos que são obscuros...*” [Ênfase minha.] Assim, segundo Descartes, as noções simples são os componentes básicos de todos os nossos pensamentos e são de tal modo que há sempre algo de claro nelas,

3 Tendo em vista que nesse artigo sustento que segundo Descartes toda ideia no sentido estrito tem algum grau de clareza e distinção e que a ideia contraditória é inacessível à mente atenta e, portanto, não tem nenhum grau de clareza, será uma consequência necessária afirmar que segundo ele as ideias contraditórias não são sequer ideias no sentido estrito. Essa questão não será tratada aqui, entretanto.

o que implica que em todos os nossos pensamentos há algo de claro. Mais ainda, admitindo-se como Descartes que o que é básico em nossos pensamentos são ideias no sentido estrito, já que todos os nossos pensamentos ou bem são ideias no sentido estrito ou bem ideias no sentido estrito acrescidas de alguma atitude mental, então, segundo ele, todas as nossas ideias são, em algum grau, claras, sejam ideias sensíveis, imaginadas ou inteligidas (pensadas sem auxílio dos sentidos ou da imaginação).

Assim, até aqui podemos afirmar que, segundo Descartes, todas as ideias no sentido estrito são, em algum grau, pelo menos claras já que todas as ideias no sentido estrito não apenas estão presentes a uma mente atenta, mas sobretudo tem um conteúdo que é, em algum grau, acessível a uma mente atenta e são, ou têm como elemento básico, uma noções simples que é, em algum grau, clara. Nos próximos parágrafos, a partir de considerações acerca do que seriam ideias inatas segundo Descartes, será argumentado que por natureza toda ideia é não apenas clara, mas também distinta.

O conceito cartesiano de ideia clara e distinta, como veremos, está claramente ligado ao conceito de ideia inata. Por ideia inata Descartes entende não conteúdos eternamente presentes à consciência, mas sim conteúdos representativos que podem ser trazidos à consciência, em virtude da natureza própria da mente finita que é criada com a disposição a concebê-las: “[Q]uando dizemos que uma ideia é inata em nós, não queremos dizer que ela está sempre diante de nós. Isso significaria que nenhuma ideia é inata. Queremos dizer apenas que temos em nós mesmos a faculdade de trazer à tona a ideia” [ATVII: 189].

Segundo Descartes, Deus é criador de todas as coisas, o que envolve ser criador mesmo das ideias da mente finita. Como diz Descartes, “A filosofia por ela mesma é capaz de descobrir que mesmo o menor dos pensamentos não poderia entrar no intelecto de uma pessoa sem que Deus assim quisesse desde a eternidade.” [AT 4:314]. Como é “por uma única e sempre a mesma e simplicíssima ação [que Deus] simultaneamente entende quer e opera” [ATVIII: 14], Deus quer e cria todas as ideias nas mentes finitas. Dada a definição de ideia inata, Deus cria nas mentes finitas as disposições para terem todas as ideias que têm e só essas ideias. Nesse sentido, todas as ideias da mente finita, incluindo as ideias da imaginação e as ideias sensíveis, são inatas. Nas palavras de Descartes, “não há nada em nossas ideias que não seja inato à mente ou à faculdade de pensar, com exceção exclusivamente das circunstâncias que relacionam à

experiência ...”[AT VIII B: 358]. Assim, não necessariamente tudo o que está nas ideias é inato, mas ao menos, “os elementos e rudimentos” [ATV: 165].

Além de considerar que todas as ideias são inatas na medida em que são criadas por Deus na mente finita, dada a tese cartesiana de que além de criador de todas as coisas, Deus é veraz, as ideias porque criadas por Deus nas mentes finitas são verdadeiras: todas as ideias são inatas e são verdadeiras. Mais ainda, segundo a regra da verdade, toda ideia clara e distinta é verdadeira e, no que diz respeito a ideias da mente humana, só as ideias claras e distintas são verdadeiras, que é o que justifica a insistência de Descartes em aconselhar a suspensão de juízos quando diante de ideias obscuras e confusas. Mas se é assim, Deus é criador da mente finita com uma estrutura tal que esta é disposta a tornar consciente suas ideias que são, nesse sentido, inatas, claras e distintas e, portanto, verdadeiras.

Essa leitura, segundo a qual Descartes adota a tese de que todas as ideias são claras e distintas e verdadeiras parece estar implícita na sua explicação do que é o erro: fruto de um descompasso entre as faculdades de entendimento e da vontade, uma finita e outra infinita, embora ambas perfeitas em seu gênero. Se Deus veraz cria o entendimento, que é perfeito em seu gênero, com a disposição para ter as ideias que tem, essas ideias produzidas por essa faculdade perfeita, são claras e distintas e, portanto, verdadeiras. Como se explica então que a mente finita tenha ideias obscuras e confusas?

Se Deus é criador de tudo, é criador de todas as ideias da mente finita. Se tudo que Deus cria é verdadeiro, Deus é criador das ideias no entendimento humano e essas ideias são sempre verdadeiras. Além disso, se toda ideia verdadeira é clara e distinta, então toda ideia da mente finita é clara e distinta, mesmo as obscuras e confusas, o que é absurdo. A dissolução desse embaraço envolve mostrar que a ideia obscura e confusa não é produzida apenas pelo entendimento mas, ao contrário, depende da intervenção de uma outra faculdade, a saber, a vontade, que obscurece uma ideia naturalmente clara e distinta ao misturar diferentes ideias, a partir de juízos.

Embora as ideias produzidas pelo entendimento, sem intervenção de qualquer outra faculdade, sejam sempre claras e distintas, com muita frequência as ideias são trazidas à consciência já misturadas através de juízos e, portanto, já resultantes do entendimento e da faculdade da vontade, o que é possível pelo fato de que “o entendimento com frequência apresenta à vontade, ao mesmo tempo, coisas diferentes ...”. [ATI: 366] As ideias obscuras e confusas se-

riam combinações de ideias que, como todas as ideias, por natureza são claras e distintas e que vão sendo obscurecidas e confundidas com outras através de juízos que têm como base preconceitos. Como diz Descartes, “Em nossa infância a mente está tão imersa no corpo que embora muito fosse percebido claramente, quase nunca percebia coisa alguma distintamente” [ATVIII: 22] e isso porque “fazemos diversos juízos acerca do que pode ser percebido pelos sentidos antes de termos o uso pleno de nossa razão, há muitas opiniões preconcebidas que nos afastam do conhecimento da verdade” [ATVIII: 5]. Assim, nossas ideias, inatas e intrinsecamente claras e distintas, com muita frequência, são trazidas à consciência já misturadas por juízos originados nos sentidos ainda na ausência do exercício pleno da razão, o que as torna obscuras e confusas.

As ideias algumas vezes são exibidas em seu grau máximo de clareza e distinção e isso ocorre quando não há intervenção da vontade e o entendimento exhibe um conteúdo representativo inato, que é naturalmente separado de outros. E nisso repousa a passividade do entendimento. A passividade do entendimento se exprime, portanto, no fato de que através dele a razão se limita a exibir conteúdos no intelecto, isto é, a trazer ideias à consciência. Não os mistura nem os separa, isto é, não *torna* os conteúdos claros e distintos ou obscuros e confusos, mas se limita a trazê-los à consciência. É nesse sentido que Descartes afirma “Penso que todas aquelas [ideias] que não envolvem afirmação ou negação são inatas em nós...” [AT III: 418].

Com muita frequência, entretanto, as ideias são exibidas pelo entendimento já misturadas com outras, através de juízos realizados pela faculdade ativa da vontade, em virtude da sua infinitude, o que as torna obscuras e confusas. Juízos aplicados a conteúdos de ideia, como vimos, podem obscurecer e confundir ideias que intrinsecamente são claras e distintas já que são inatas. Nesses casos o entendimento exhibe ideias obscuras e confusas que são, portanto, ideias obscurecidas e confundidas através de juízos. As ideias obscuras e confusas exibidas pelo entendimento não resultam naturalmente do entendimento, mas sim da intervenção da vontade no resultado da função do entendimento: resultam de juízos aplicados a ideias intrinsecamente claras e distintas. Tendo em vista que as ideias obscuras e confusas envolvem juízos que misturam e confundem diferentes ideias, o resultado dessa mistura e confusão é uma ideia obscura e confusa. Mas, visto que o que é misturado são conteúdos intrinsecamente claros e distintos, toda ideia obscura e confusa tem, ainda assim, algum elemento claro e distinto, algum grau de clareza e distinção.

Há, portanto, algo em toda ideia concebida pelo entendimento que é inato e claro e distinto e que, através de juízos pode ter sido misturado e confundido com outros conteúdos representativos. Como diz Descartes na mesma passagem onde introduz a noção de grau de clareza, há uma certa relação entre uma ideia obscura e confusa e a vontade: “[A]s pessoas comumente confundem essa percepção [da dor] com um juízo obscuro que fazem acerca da natureza de algo que pensam existir no local dolorido...” [ATVIII: 22]. Mas se através de juízos misturamos e confundimos conteúdos representativos, então também através de juízos podemos separá-los tornando claras e distintas ideias originalmente claras e distintas que foram obscurecidas e confundidas por juízos. Juízos aplicados a conteúdos de ideias podem, portanto, tanto misturar conteúdos quanto separá-los. Podem tornar uma ideia obscura e confusa, misturando elementos inatos e prejuízos ou podem tornar clara e distinta uma ideia já misturada com outras, separando os elementos inatos.

Assim, por um lado, a passividade do entendimento, como vimos, se expressa por este limitar-se a trazer à consciência conteúdos representativos, sem misturá-los ou separá-los, mas simplesmente exibi-los. Por outro lado, a atividade da vontade se expressa por esta acrescentar ações aos conteúdos exibidos pelo entendimento. E dentre essas ações está a de acrescentar juízos às ideias ou bem misturando conteúdos intrinsecamente claros e distintos, dados a infinitude da vontade, os preconceitos adquiridos e o fato de que o entendimento apresenta várias ideias ao mesmo tempo, ou bem separando conteúdos já obscurecidos e misturados por outros juízos.

A compreensão de por que a vontade dá adesão a ideias obscuras e confusas, envolve compreender não apenas como as ideias obscuras e confusas são produzidas, mas compreender também como a vontade opera de um modo geral. Além da distinção entre os aspectos passivo e ativo do intelecto, na passagem da mesma carta a Regius acima citada, Descartes afirma que “não podemos querer coisa alguma sem compreender o que queremos...”⁴. A princípio, o que Descartes quer dizer é que não há objeto da ação da vontade que não tenha antes passado pelo entendimento, isto é, que a vontade só age se algum conteúdo representativo for exibido no intelecto. Como exibir um conteúdo representativo no intelecto envolve que algo seja exibido como algo, então é necessário que de alguma modo o conteúdo representativo se distinga de outros e, nesse sentido, é necessário que envolva algum grau de clareza e distinção. Perceber

4 No original: “*fed quia nihil vnquam volumus, quin fimul intelligamus*” [AT III: 372]

um conteúdo representativo ou exibi-lo no intelecto envolve clareza e distinção em algum grau na medida em que envolve que haja alguma atenção a este conteúdo disponível ao intelecto e que este conteúdo seja de algum modo exibido ou percebido como distinto de outros. Assim, a afirmação cartesiana de que “não podemos querer coisa alguma sem compreender” significa que a vontade só opera sobre o que, com algum grau de clareza e distinção é percebido pelo ou exibido no intelecto. Mas se é assim, nessa passagem, Descartes pode estar sugerindo um sentido forte de “compreensão” na medida em que a ação da vontade supõe: 1) que um conteúdo representativo seja percebido pelo entendimento, já que a vontade só age quando compreende algo e compreender algo supõe que esse algo esteja dado ao entendimento; mas, mais do que isso, 2) que nesse conteúdo o que motiva a ação da vontade é o que é clara e distintamente percebido, já que a vontade não pode querer e por isso não opera, sobre o que o entendimento não percebe de algum modo clara e distintamente.

Em carta a Hyperaspistes fica claro que é ao menos plausível que pelo termo “compreender”, nesse contexto, Descartes entenda essa versão forte que envolve graus de clareza e distinção, na medida em que afirma uma modalidade no ato de compreender: “... nunca queremos o que não compreendemos *de modo nenhum*” [AT III: 432], diz ele. Essa passagem sugere que “compreender” significa mais do que simplesmente perceber uma presença disponível ao intelecto, já que sugere com a expressão “de modo nenhum” que a vontade opera se há não necessariamente uma compreensão total, mas ao menos *algum modo* de compreensão. Assim, para que a vontade opere, é necessário que a ideia exibida no espírito não apenas tenha algum grau de clareza, mas também algum grau de distinção.

Assim como varia o grau de clareza e distinção de um conteúdo percebido, varia também o grau de determinação da vontade: só aquilo que é clara e distintamente percebido de um conteúdo intelecto motiva sua ação e, conseqüentemente, só o que é inteiramente claro e distinto ou, nos termos de Descartes, tem o máximo grau de clareza e distinção, determina irresistível e infalivelmente a vontade. Se para agir a vontade precisa que haja um conteúdo compreendido sobre o qual opera, isto é, se é o conteúdo compreendido que motiva sua ação, então, o que em grau máximo motiva a ação da vontade é o conteúdo representativo maximamente claro e distinto. É nesse sentido que, segundo a regra da verdade, toda ideia clara e distinta inclina irresistivelmente a vontade. Visto que clara é toda ideia manifesta e acessível a uma mente atenta

e distinta é a ideia clara de tal modo que se distingue de qualquer outra ideia⁵, então, a ideia cujo conteúdo é mais bem compreendido é a ideia claramente presente e acessível no intelecto e precisamente distinta de outras⁶. Assim, se o que motiva a ação da vontade é um conteúdo compreendido e se compreender um conteúdo é percebê-lo como claro e distinto, então, a princípio, a vontade só é motivada a agir pelo conteúdo que lhe aparece como claro e distinto e é irresistivelmente motivada ao conteúdo que lhe aparece como inteiramente claro e distinto.

Isso não significa, entretanto, que diante de um conteúdo percebido como obscuro e confuso a vontade não aja, porque, como vimos, mesmo nesses conteúdos há sempre algum grau de clareza e distinção. Isto é, o fato de um conteúdo aparecer como obscuro e confuso não significa que ele seja completamente obscuro e confuso, mas sim que há algo nele que é percebido como claro e distinto e há algo nele que aparece como obscuro e confuso. O que aparece como claro e distinto é o que compreendemos do conteúdo e o que aparece como obscuro e confuso é o que não compreendemos. Como diz Descartes, em suas Respostas às Segundas Objeções, “Ora, nenhuma concepção é dita obscura ou confusa, exceto porque nela está contido *algo* que não é conhecido” (ATVII: 147. Ênfase minha.). Se, a vontade não quer o que não é compreendido, e se é verdade que quando diante de um conteúdo obscuro e confuso a vontade ainda assim age, é porque é aquilo que compreendemos desse conteúdo, isto é, aquilo que nele é percebido como claro e distinto, que motiva sua ação e não aquilo que não compreendemos, isto é, aquilo que nele é percebido como obscuro e confuso. A vontade, portanto, só age por motivação advinda de uma clareza e distinção percebida, ainda que essa clareza e distinção diga respeito a parte de um conteúdo obscuro e confuso em sua totalidade. Com base nisso pode-se afirmar, então, que a vontade age exclusivamente em direção ao que é claro e distinto.

5 Veja-se **Princípios da Filosofia**, Parte I, 45. (ATVIII: 22).

6 Note-se que como isso não se quer afirmar que, segundo Descartes, perceber clara e distintamente um conteúdo representativo é o mesmo que perceber o significado desse. Visto que Descartes adota a tese segundo a qual toda percepção clara e distinta é verdadeira, afirmar que perceber clara e distintamente um conteúdo é meramente perceber seu significado, envolveria afirmar que Descartes admite que percepções falsas são verdadeiras já que não é impossível perceber o significado de conteúdos representativos falsos. Apesar de uma concepção clara e distinta não ser apenas uma percepção de cujo conteúdo o significado é apreendido, pode-se afirmar que a concepção clara e distinta é pelo menos aquela cujo conteúdo é compreendido. Margaret Wilson (1978), no Capítulo IV discute em detalhes a concepção de Descartes segundo a qual que perceber uma ideia como clara e distinta é menos do que apreendê-la como verdadeira e mais do que apenas compreender seu conteúdo.

A vontade, portanto, dá adesão a ideias obscuras e confusas porque é atraída pelo que há de claro e distinto mesmo nessas. Mais ainda, visto que clareza e distinção ocorrem em graus nas ideias, a adesão da vontade é irresistível quando a ideia é totalmente clara e distinta, mas não quando é parcialmente clara e distinta: quanto menos claro e distinto um conteúdo representativo, menos ele inclina a vontade. Dado isto, visto que a mente finita frequentemente mistura os conteúdos representativos obscurecendo-os e confundindo-os uns com os outros, frequentemente uma percepção clara e distinta depende de juízos que separem esses conteúdos, o que em grau máximo de precisão leva ao grau máximo de clareza e distinção que, por sua vez, leva ao grau máximo de inclinação da vontade, isto é, leva à inclinação irresistível em sua direção.

Pode-se dizer, então, que segundo Descartes 1) a vontade só age por inclinação advinda de conteúdos exibidos pelo entendimento no intelecto, 2) só o que é claro e distinto nesses conteúdos a motiva a agir, isto é, a inclina e 3) que conteúdos percebidos como completamente claros e distintos, isto é, em que não são percebidos elementos obscuros e confusos, a inclinam irresistivelmente.

Referências bibliográficas

Descartes, R. (1957). *Oeuvres de Descartes*, ed. C. Adam and P. Tannery, Paris: Vrin: 12Vls.

Descartes, R. (1984). *The Philosophical Writings of Descartes*. eds. J. Cottingham, R.

Descartes, R. (1973). *Meditações*, ed. Victor Civita, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural.

Descartes, R. (2002). *Princípios da Filosofia*, trad. coordenado por Guido Antonio de Almeida, Coleção Philosophia, Editora UFRJ.

Panaccio, C. (2012). "Intelections and Volitions in Ockham's Nominalism", in *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. por Martin Pickavé and Lisa Shapiro Oxford University Press.

RESUMO

Neste artigo examino como é possível que, apesar de assumir a tese de que a vontade humana é intrinsecamente inclinada à verdade, Descartes, ainda assim, admita que essa vontade dá adesão a ideias obscuras e confusas. Esse exame envolverá a análise do que são, segundo Descartes, ideias claras e distintas, ideias obscuras e confusas, além da análise da operacionalização da vontade de um modo geral.

Palavras-chave *vontade, ideias claras e distintas, ideias obscuras e confusas.*

ABSTRACT

In this article I analyse how is it possible that, in spite of his thesis that human's will is intrinsically inclined to truth, Descartes nevertheless, admits that it affirms obscure and confuse ideas. This analysis involves investigating Descartes's concepts of clear and distinct idea, on one hand, and of obscure and confuse idea, on the other, as well as his account of human's will.

Key-words *will, clear and distinct ideas, obscure and confuse ideas.*