

# VONTADE: *Determinação e Liberdade*

*Ethel Menezes Rocha*  
UFRJ / CNPq / PRONEX

A conjunção das seguintes teses cartesianas: (1) diante de uma idéia clara e distinta o assentimento é inevitável e (2) Deus não é responsável pelos erros da substância finita engendra a tese problemática de que o ato volitivo de assentir é livre e, no entanto, determinado pelo ato do entendimento de representar. O objetivo deste texto é examinar algumas das dificuldades envolvidas nesta última tese. A hipótese interpretativa a ser defendida é a de que, sendo entendimento e vontade faculdades de uma mesma substância, o que explica, afinal de contas, a autonomia de certos atos da vontade e, portanto, o fato destes atos serem livres ainda que, de certa forma, determinados pelo entendimento é que a distinção entre os atos puros dessas duas faculdades é uma distinção modal do segundo tipo apresentado nos *Princípios* I, 61: “O segundo tipo de distinção modal é reconhecido pelo fato de que somos capazes de vir a conhecer um modo separadamente do outro, e vice-versa, ao passo que não podemos conhecer separadamente qualquer um dos modos da substância na qual ambos são inerentes”<sup>1</sup>. O que pretendemos mostrar é que tanto os atos da vontade pura quanto os atos do entendimento, por serem atos puramente mentais, são modos de uma mesma substância cujo atributo principal é o pensamento, a razão, e, portanto, têm a razão como agente comum. Se a razão é o agente do ato volitivo de assentir e também do ato perceptivo do entendimento, então o ato volitivo não é coagido por qualquer força externa, mesmo quando determinado, de alguma maneira (isto é,

---

(1) Ver *Principia* AT, v.VIII-I, I art. 61.

ao menos “moralmente”) pelo entendimento. Trata-se da própria razão se autodeterminando através de suas faculdades principais: entendimento e vontade. E se é verdade, como veremos, que Descartes define nas *Meditações* (IVª Meditação) a ação livre que tem o mais alto grau de liberdade como sendo a ação espontânea, isto é, a ação que o agente realiza sem qualquer coação externa, então os atos da vontade que são determinados pelo ato de perceber do entendimento, são, por isso mesmo, atos livres no mais alto grau de liberdade, visto serem atos nos quais a razão se autodetermina.

Descartes introduz na IVª Meditação o que seria uma teoria do juízo como um meio de explicar a possibilidade do erro. O problema do erro, por sua vez, surge a partir da prova da existência e da bondade divina. A perfeição infinita do criador implica que, na substância criada, não haja faculdade que “seja imperfeita em seu gênero” (IVª Meditação). Entretanto, é um fato que o erro ocorre, o que, ao menos à primeira vista, implicaria que haja alguma imperfeição em alguma faculdade da substância criada. Há, portanto, uma aparente contradição: um aspecto da natureza da substância criada, o poder de julgar, assim como todos os aspectos de sua natureza é, por definição, perfeito em seu gênero e, paradoxalmente, é imperfeito, visto ser o poder que a substância criada tem de errar. Mas, se a substância finita é criada com a razão, ou o pensamento, como atributo essencial cuja função é a de ser instrumento racional em busca da verdade<sup>2</sup>, então a possibilidade de não encontrar aquilo para o que foi criada, que é precisamente a possibilidade de errar, merece uma explicação.

A análise da questão do erro e, portanto, a compreensão da possibilidade de juízos incorretos, exige a análise do poder de julgar, vale dizer, exige que se compreenda o que está envolvido nesse poder de julgar. Na IVª Meditação Descartes, retomando a classificação<sup>3</sup> dos atos mentais em duas classes, a saber, os atos do

(2) Ver *Discurso do Método*, Parte Quatro, (AT, VI).

(3) Essa classificação é introduzida na IIª Meditação quando Descartes afirma: “... Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que conhece, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”. (Descartes, IIª Meditação - *Oeuvres de Descartes* AT, VII ou XI, Vrin,

entendimento e os atos da vontade, sustenta que o juízo envolve o concurso de duas faculdades: a faculdade do entendimento e a faculdade da vontade. Segundo Descartes, julgar envolve, juntamente com o ato de perceber exercido pelo entendimento, um ato voluntário de afirmação ou negação, assentimento ou dissentimento, com respeito ao que é percebido<sup>4</sup>.

As faculdades do entendimento e da vontade, diz Descartes, nelas mesmas, não constituem fonte de erro. A princípio, a tarefa do entendimento é simplesmente a de conceber idéias e, por isso mesmo, o entendimento não pode conter em si mesmo nem afirmação nem negação<sup>5</sup>. Embora não seja nele mesmo fonte de erro, o entendimento, entretanto, é finito, visto que não tem certas idéias e certas idéias que tem são obscuras e confusas. Mas, para que haja erro ou correção, é necessário ir além de meramente ter idéias. É preciso que haja uma afirmação (ou negação) num juízo. No juízo algo é acrescentado ao caráter representativo das idéias: uma outra atitude mental, isto é, uma atualização da faculdade da vontade.

A vontade, por sua vez, é o poder ou a faculdade mental de se inclinar, em relação aos conteúdos proposicionais, para um lado ou para o outro<sup>6</sup>. A vontade é infinita em potência, visto poder se aplicar a todo objeto do conhecimento, sendo, entretanto, por isso mesmo, limitada ao que o entendimento concebe. Assim, a primeira vista, segundo Descartes, tudo se passa da seguinte maneira: os atos do

---

Paris, 1973 ou *Descartes, Obra Escolhida*, trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Junior, Difusão Européia do livro, São Paulo, 1962, ou ainda, *Méditations métaphysiques*, trad. de Michelle Beyssade, Le Livre de Poche, Paris, 1990).

(4) “E, em seguida, olhando-me de mais perto e considerando quais são os meus erros (...), descubro que dependem do concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade”. (Descartes, IV<sup>a</sup> Meditação)

(5) “... só pelo entendimento, não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as idéias das coisas que posso assegurar ou negar”. (Descartes, IV<sup>a</sup> Meditação).

(6) “[A vontade] consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir)”. (Descartes, IV<sup>a</sup> Meditação).

pensamento são divididos no ato de representar e nos outros atos mentais. A representação é o ato mental que tem conteúdo representativo e os outros atos mentais são aqueles que acrescentam algo ao conteúdo representativo desse ato, a saber, uma outra atitude mental. Isso pode ser observado se atentarmos para o que Descartes afirma na Exposição Geométrica (“pelo nome idéia entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos”) juntamente com o que afirma na IIIª Meditação (“outros [pensamentos], além disso, têm algumas outras formas: como, no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então tenho uma idéia da coisa, como o tema da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à idéia que tenho daquela coisa”). Isto é, todos os atos do pensamento envolvem representações de coisas, e todos os outros atos do pensamento que não se reduzem ao ato de representar consistem na representação (idéia) acrescida de alguma outra coisa.

Um dos problemas fundamentais que surge nessa tese do concurso de duas faculdades distintas diz respeito ao objeto de cada uma dessas faculdades. Se a vontade atua sobre o objeto do entendimento, deve ser possível compreender o objeto do entendimento, abstração feita da faculdade da vontade. Aparentemente, o que ocorre é que o objeto do entendimento são as idéias (representações), e a vontade afirma (ou nega) essas idéias. Se é assim, então a compreensão do que seria o ato de assentir supõe, num primeiro momento, a compreensão do que seria a estrutura das idéias.

O termo “idéia” pode designar tanto o ato do pensamento quanto o conteúdo desse ato. Essa ambigüidade é assinalada por Descartes no Prefácio das *Meditações* quando afirma: “Nesse termo idéia há um equívoco: ele pode ser tomado ou materialmente, como um ato do meu entendimento ... ou objetivamente, como aquilo que é representado por esse ato”. Entretanto, essa distinção entre ato e objeto não resolve as dificuldades envolvidas na terminologia cartesiana, visto que o conteúdo da representação (o objeto) pode, ainda segundo a terminologia cartesiana, ser ou bem “forjado” ou “construído”, ou bem “apreendido” ou “percebido” pelo ato de pensar, como é indicado pela classificação das idéias a partir

de suas diferentes origens.<sup>7</sup> Se o objeto da idéia pode ser forjado, apreendido ou percebido pelo ato de pensar, então afirmar que o objeto do entendimento consiste nas idéias pode significar que a faculdade do entendimento forja, apreende e/ou percebe os conteúdos dessas idéias. Mas em que precisamente, consistiria forjar, apreender ou perceber conteúdos representativos?

O conteúdo representativo de uma idéia é o objeto imediato do entendimento e é, ao mesmo tempo, uma essência possível. Uma primeira alternativa interpretativa seria considerar que o conteúdo representativo de toda idéia consiste em objetos mentais abstratos que existem na mente, independentemente do meu ato de pensar. Sendo assim, os conteúdos representativos das idéias seriam entidades mentais que seriam essências de objetos possíveis, e essas essências seriam apreendidas pelo entendimento. Essa interpretação, entretanto, já de início tornaria problemática a afirmação de Descartes de que certas idéias (as idéias fictícias, pelo menos) têm seus conteúdos “forjados” pelo entendimento. Isto é, as idéias fictícias são um tipo de idéia. Se são idéias, têm conteúdo representativo e, por isso mesmo, exibem uma essência, que, entretanto, nesse caso, é uma essência forjada. Se é assim, ao menos nesse caso, ter-se-ia que admitir que os conteúdos das idéias não são entidades mentais que existem independentemente da mente.

Mais ainda, as idéias fictícias exibem uma essência, mas não de objetos que efetivamente podem existir fora do meu pensamento. Dizer que os conteúdos representativos são essências possíveis não significa que necessariamente apontam para objetos que podem existir, mas sim que são idéias gerais não contraditórias. Para que o conteúdo representativo aponte para algo que pode existir fora do meu pensamento é necessário mais do que não ser contraditório. É necessário, entre outras coisas, que aquilo que é apontado como um objeto possível não contrarie leis naturais. Assim, por exemplo, se tenho a idéia de uma sereia que é metade mulher e metade peixe, tenho uma idéia

---

(7) Ver IIIª Meditação quando Descartes retoma a classificação tradicional das idéias entre idéias adventícias, inatas e fictícias: “Ora, destas idéias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim mesmo”.

não contraditória, mas que vai de encontro à lei natural segundo a qual o sistema de respiração debaixo d'água exige elementos distintos do sistema respiratório de uma mulher. Sendo assim, trata-se de uma essência possível, isto é, não contraditória, mas que não indica algo que efetivamente possa existir fora do meu pensamento. Até aqui, portanto, podemos afirmar que nem sempre um conteúdo representativo (uma essência) tem uma existência independente na mente, nem tampouco necessariamente indica um objeto que pode existir fora do meu pensamento. Nesse sentido, parece pouco recomendável insistir na tese de que esses conteúdos são entidades abstratas que têm uma existência independente na mente e que indicam objetos que podem existir fora da mente. Como vimos, se assim fosse, Descartes não poderia distinguir idéias inatas, cujos conteúdos são naturezas verdadeiras e imutáveis,<sup>8</sup> de idéias fictícias, cujos conteúdos dependem do meu ato de pensar. Há ainda uma dificuldade adicional relativa a essa interpretação dos conteúdos representativos, a saber, em que sentido qualquer outro ato mental não seria supérfluo com relação ao ato de representar. Se o conteúdo da idéia é uma entidade mental cuja existência (na mente) é independente, o que significaria se inclinar para esse conteúdo, o afirmar, o querer, etc.? Isto é, se quando afirmo, quero, rejeito, etc., represento isso que afirmo, quero ou rejeito, e se o conteúdo dessa representação tem uma realidade (existência na mente) que independe do meu ato de pensar (visto ser uma entidade mental independente), qual seria ainda o sentido de dizer que afirmamos, desejamos ou rejeitamos algo? Ao afirmar, desejar ou rejeitar algo estaríamos afirmando, desejando ou rejeitando uma entidade mental que por sua vez estaria no intelecto no lugar de algo que, estaria também sendo afirmado, desejado ou rejeitado. Mas se é assim, se todo e qualquer ato mental se refere a conteúdos mentais, então pensar, em última instância, se reduziria a representar.

---

(8) Talvez seja o caso, entretanto, de insistir na tese de que, pelo menos para o caso das idéias matemáticas, o conteúdo representativo exhibe essências que constituem entidades mentais. Esse, entretanto, não é o tema de nossa discussão aqui.

Para evitar essa tese problemática de que os conteúdos representativos são objetos mentais que existem independentemente, podemos afirmar que o conteúdo das idéias é um aspecto do ato mental de visar algo como distinto da mente. O conteúdo das idéias seria, portanto, o resultado do ato de representar, o que significa que o ato representativo é sempre a percepção de algo como distinto (e, por isso, é sempre representativo de algo) e que o que o torna uma representação de algo é o fato de ter uma forma particular (a forma daquilo de que é a percepção). Assim, em virtude da forma da representação, toda representação tem uma relação essencial com um "objeto" (além da relação com a mente da qual ela é um modo). O conteúdo representativo não é independente do pensamento, mas é o próprio pensamento (o próprio ato de pensar), na medida em que contém objetivamente o que seria o objeto formalmente. As essências das coisas são o que imediatamente vemos, forjamos ou constituímos, isto é, são o "objeto" imediato do entendimento, e não há, portanto, necessidade do recurso a uma entidade independente de meu pensamento. A ambigüidade da terminologia cartesiana teria, portanto, a função simplesmente de indicar que todo ato da percepção é relativo à mente (da qual é uma atividade) e ao objeto (que ele representa). Falar em idéia, considerando-a objetivamente, significa que ela é, não um objeto mental para o qual todo ato da mente é dirigido, mas, sim, uma operação da mente que tem a função de representar, apontar para algo fora do pensamento, mesmo que esse algo não exista, nem possa (segundo leis naturais, pelo menos) existir fora de meu pensamento. Se os conteúdos das idéias são aspectos de estados atuais mentais, então faria sentido afirmar que o papel do entendimento não é apenas o de apreender "objetos", mas também o de forjar "objetos". E, se o conteúdo das idéias não são entidades mentais independentes, então talvez seja mais plausível a existência de outros modos de pensar, visto que pensar seria mais do que simplesmente representar. Aquilo que queremos, amamos, rejeitamos, etc., não são entidades mentais nem imagens de coisas, mas, sim, as próprias coisas cujas essências percebemos ou forjamos.

O aspecto da idéia que é o "objeto" da faculdade do entendimento em Descartes, é exatamente o conteúdo representativo da idéia. É sobre esse conteúdo representativo que todo outro ato mental incide. Esse conteúdo não consiste em um

objeto abstrato mental mas, parece, entretanto, poder ser identificado com uma proposição ou com um conteúdo proposicional. Aquilo que afirmamos, negamos, assentimos, desejamos, não são objetos mentais, ou imagens de coisas, mas é expresso por proposições ou conteúdos proposicionais. Assim, Descartes parece ter como modelo para a explicação dos atos mentais, a estrutura proposicional. Todo ato mental envolve uma atitude mental e um conteúdo proposicional.

Entretanto, um novo problema agora se apresenta. Se o conteúdo representativo de uma idéia é um conteúdo proposicional, então parece problemática a tese cartesiana de que as idéias, nelas mesmas, não são verdadeiras ou falsas<sup>9</sup>. O entendimento é a faculdade que tem como objeto conteúdos proposicionais. O entendimento concebe idéias, e as idéias têm como conteúdo uma proposição que, exatamente por ser uma proposição, é verdadeira ou falsa independentemente de ser afirmada ou negada. O erro, entretanto, ocorre quando, num juízo, afirmamos o falso ou negamos o verdadeiro, e, portanto, consiste em afirmar uma proposição falsa ou negar uma proposição verdadeira. Assim, se o conteúdo das idéias é uma proposição, então, o conteúdo das idéias é verdadeiro ou falso, embora não seja nem certo nem errado.

Ter uma falsa proposição no entendimento, isto é, conceber uma proposição falsa, portanto, ainda não parece ser o mesmo que errar. Posso conceber algo falso e não errar se não o tomo como verdadeiro. Por exemplo, se posso conceber “eu existo”, posso também conceber “eu não existo”. No primeiro caso o conteúdo proposicional é verdadeiro e no segundo o conteúdo proposicional é falso. Mas o erro só ocorre quando afirmo, quando tomo como verdadeiro, o conteúdo “eu não existo” ou quando nego, quando tomo como falso, o conteúdo “eu

---

(9) Essa afirmação, na verdade, parece ser extraída como uma consequência da tese, essa sim, explicitamente sustentada por Descartes na Quarta Meditação de que “só pelo entendimento, não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as idéias das coisas que posso assegurar ou negar”. Assim, se pelo entendimento não nego, nem afirmo, então aquilo que é o produto do entendimento (a idéia) não é certo nem errado. Daí, talvez precipitadamente, concluímos que as idéias não são verdadeiras nem falsas, se tomadas nelas mesmas.



existo". Assim, afirmar que uma idéia é o objeto do entendimento parece significar que o conteúdo de uma idéia tem a estrutura proposicional (do tipo S é P) e, por isso mesmo, é verdadeiro ou falso, sem que com isso se tenha que admitir que o entendimento antecipa o ato mental de assentir (ou não) a essa proposição. Uma idéia, tomada em seu conteúdo (sua realidade objetiva), tem a propriedade de ser verdadeira ou falsa, embora não se possa dizer, ainda assim, que a faculdade que a produz, o entendimento, é fonte de erro. Embora o entendimento conceba idéias que são ou bem verdadeiras ou bem falsas, visto que ele apenas concebe mas não as projeta no mundo, essas idéias não são nem corretas nem incorretas. O entendimento, apesar de conceber algo que é verdadeiro ou falso em si, não toma posição com relação à verdade daquilo que é assim concebido.

Sendo assim, o que distingue uma idéia de um juízo é que este, mas não aquela (enquanto conteúdo representativo), toma o falso como verdadeiro ou vice versa. Até aqui, então, talvez possamos afirmar que a faculdade do entendimento concebe conteúdos que neles mesmos são verdadeiros ou falsos, embora não corretos ou incorretos, visto que não os afirma nem os nega. Não seria, portanto, supérfluo a introdução de uma outra faculdade, a faculdade da vontade, que teria, essa sim, o papel de agir sobre esse conteúdo, o afirmando ou negando.

E, de novo, um outro problema surge de imediato. Por um lado, temos que falsidade e verdade são propriedades das idéias e que isso não implica que o entendimento seja a fonte de erro, visto não ser função do entendimento negar ou afirmar o conteúdo das idéias. A faculdade que o afirma ou nega é a faculdade da vontade. Por outro lado, são teses cartesianas (1) que certas idéias (e não todas as idéias) têm também a propriedade de serem claras e distintas e (2) que quanto mais clara e distintamente o entendimento perceber algo, mais forte será a inclinação da vontade para afirmá-lo. Ora, se a tarefa do entendimento for apenas a de conceber conteúdos com sentido (isto é, conteúdos que sendo verdadeiros ou falsos, serão corretos ou incorretos quando projetados no mundo), então uma idéia clara e distinta será aquela cujo sentido de seu conteúdo representativo (proposicional) é clara e distintamente compreendido. Mas, se é assim, em que sentido se pode dizer que as idéias claras e distintas compelem ao assentimento?

Se o entendimento apenas exhibe o sentido de um conteúdo proposicional de um ato mental, então deveríamos admitir que uma idéia clara e distinta é apenas uma idéia melhor compreendida. Isto é, a idéia exhibe em seu conteúdo uma proposição verdadeira ou falsa, que será correta ou incorreta com relação ao mundo que independe dela quando for afirmada ou negada. Esse conteúdo que é verdadeiro ou falso pode, ou não, entretanto, ser percebido clara e distintamente. Perceber clara e distintamente uma idéia parece ser, portanto, perceber melhor o seu sentido. No entanto, diz Descartes, certos conteúdos, porque percebidos clara e distintamente, compelem-nos ao assentimento.

Sabemos que a regra geral é que toda idéia clara e distinta é verdadeira e implica em um assentimento natural da vontade. Se é assim e se as idéias claras e distintas são aquelas cujo sentido é clara e distintamente percebido, temos de admitir que todas as idéias falsas, por terem sentido, podem também ser claras e distintas e seriam, por isso mesmo, verdadeiras, isto é, inclinariam de forma irresistível a vontade a afirmá-las, o que é absurdo. Isto é, se a tarefa do entendimento é apenas a de conceber idéias não contraditórias, e se certas idéias são claras e distintas e o são em virtude de seus conteúdos serem clara e distintamente percebidos, então as idéias falsas, se não forem contraditórias, também são claras e distintas. E se as idéias claras e distintas compelem a vontade para o assentimento, então a vontade assentiria naturalmente tanto a idéias verdadeiras quanto a idéias falsas. Nesse sentido, a relevância da propriedade de clareza e distinção para a busca da verdade se perderia. Assim, se clareza e distinção é uma propriedade que distingue um tipo de idéia de outro, de tal forma que compele ao assentimento a um, mas não a outro, então é razoável supor que a função do entendimento é mais do que fornecer conteúdos proposicionais compreensíveis, isto é, é mais do que exhibir um sentido.

Descartes define uma percepção clara e distinta da seguinte maneira: “Clara chamo àquela [percepção] que está manifestamente presente 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” (*Princípios*, I, 45). Em oposição às idéias claras e distintas, Descartes

fornece uma classe de idéias, a saber, as idéias das qualidades sensíveis obtidas através dos sentidos, como exemplo de idéias que, **num certo sentido**, são obscuras e confusas: “[dor e cor] quando são tomadas como coisas reais existentes fora da nossa mente, não temos meios de compreender que tipo de coisa são” (*Princípios*, I, 68). Deve-se notar, entretanto, que essas idéias são obscuras e confusas apenas se, como afirma Descartes, são consideradas como representando a essência das coisas materiais fora da mente. Se é assim, então há uma maneira de considerar claras e distintas as idéias dos sentidos. Isso parece ser o que Descartes quer dizer com a seguinte afirmação na VIª Meditação: “as idéias que recebia pelos sentidos eram muito mais vivas, mais expressas e mesmo, à sua maneira, mais distintas do que qualquer uma daquelas que eu mesmo podia simular”. Assim, dependendo do modo como é considerada, uma mesma idéia, adquirida através dos sentidos, poderá ser clara e distinta ou obscura e confusa. Isso fica ainda mais claro, ao notarmos que Descartes afirma explicitamente que uma mesma idéia dos sentidos, quando tomada ou bem apenas como sensações ou pensamentos, ou bem como sinais para a mente daquilo que é útil ou nocivo para o composto corpo/alma, é uma idéia clara e distinta: “[dor e cor] são percebidas clara e distintamente quando consideradas apenas como sensações ou pensamentos” (*Princípios*, I, 68) e: “tendo estes sentimentos ou percepções dos sentidos sido postos em mim apenas para significar ao meu espírito quais as coisas que são convenientes e quais as coisas que são nocivas ao composto de que é parte, e sendo até aí bastante claras e bastante distintas” (IVª Meditação). Ainda a título de exemplo de como, para Descartes, uma mesma idéia, sob um ponto de vista, é clara e distinta e, sob um outro ponto de vista, é obscura e confusa, note-se mais uma vez os *Princípios* onde ele afirma: “e nossa compreensão [de pensamento e extensão] poderá ser tão clara e distinta quanto nossa compreensão da própria substância, se forem considerados não como substâncias (isto é, como coisas separadas de outras coisas), mas apenas como modo de coisas. ... Por outro lado, se tentarmos considerá-los separadamente das substâncias nas quais são inerentes, ... estaríamos confundindo as idéias de modo e de substância.” (*Princípios*, I, 64)

Sendo assim, podemos afirmar que o mesmo conteúdo de uma idéia pode ser claro e distinto ou obscuro e confuso, o que implica que ou bem clareza e distinção não são propriedades intrínsecas da idéia, ou bem o entendimento faz mais do que exibir um conteúdo não contraditório, isto é, um conteúdo com sentido. Ora, no sistema cartesiano é necessário que clareza e distinção sejam propriedades intrínsecas das idéias visto que essas propriedades permitem distinguir as idéias entre elas e consistem, ainda, na condição de possibilidade de juízos verdadeiros. Se a clareza e distinção de uma idéia depende do modo como ela é considerada, e se o entendimento é a faculdade de conceber idéias e, conseqüentemente, de conceber tanto as idéias que são claras e distintas quanto as que são confusas e obscuras, então parece plausível dizer que a tarefa do entendimento é mais do que simplesmente exibir conteúdos compreensíveis (não-contraditórios) ao intelecto. O entendimento os exhibe tomando-os de uma determinada maneira, de tal sorte que, de acordo com o modo como são considerados esses conteúdos, as idéias serão claras e distintas ou confusas e obscuras.

Há, portanto, um elemento de interpretação no momento da concepção de uma idéia, e é esse elemento da interpretação que permite que, no momento da concepção de uma idéia clara e distinta, o entendimento as perceba como tal. Mas, se é assim, parece plausível afirmar que, no caso das idéias claras e distintas, o entendimento percebe as razões irresistíveis que tornam uma idéia verdadeira. Isso, entretanto, parece implicar ou bem que não há diferença entre conceber uma idéia e dar assentimento a essa idéia, ou bem que, ao menos para o caso das idéias claras e distintas, o ato de assentir, ainda que distinto do ato de conceber, é determinado por esse.

Sabemos que o ato de assentir é diferente do ato de conceber, porque sabemos que em muitos casos o assentimento não se conforma ao que percebemos. Isto é, há casos em que o assentimento não se conforma à percepção. Assim, por exemplo, quando assentimos à idéia confusa e obscura de que o frio é ausência de calor, assentimos a uma coisa diferente do que confusamente percebemos, pois percebemos o frio, ainda assim, como algo positivamente existente. Mais ainda, em alguns casos, quando representamos acidentes, como reais, os representamos como

substâncias, embora não os julguemos como substâncias, mas, sim, como modos da substância. Se é assim, é possível pensar que nem sempre assentimento e percepção têm exatamente o mesmo objeto, o que implica, então, que são atos diferentes.

Até aqui, pois, podemos afirmar que o ato de perceber é o ato de conceber um conteúdo proposicional segundo uma determinada interpretação e, portanto, um conteúdo proposicional que nele mesmo é verdadeiro ou falso, mas que, no entanto, não é ainda afirmado (ou negado) como tal. Afirmar (ou negar) esse conteúdo já é tarefa de um outro ato distinto, a saber, o ato de assentir (ou não) a esse conteúdo. Entretanto, sabemos ainda que, em determinados casos, nos casos em que percebemos uma idéia clara e distinta, o ato de conceber torna inevitável o de assentir, o que implica que, para certos casos, um ato do entendimento, embora distinto do ato da vontade, o determina. Mas, se a vontade age de modo determinado pelo entendimento, em que sentido se pode ainda dizer, como faz Descartes, que a vontade é livre?

Muitas vezes, nos textos cartesianos, a ação livre é identificada com a ação voluntária. Em uma dessas, por exemplo, nos *Princípios*, Descartes afirma: “é uma perfeição suprema no homem que ele aja voluntariamente, isto é, livremente” (*Princípios*, I - 37). Assim, num sentido primário, uma ação livre é aquela que é dependente da vontade. Trata-se, portanto, de compreender no que consiste a liberdade da vontade, o que resulta, como veremos, na análise da até aqui não questionada implicação entre ser dependente da vontade e ser causado pela vontade.

Na IVª Meditação, no contexto da análise da estrutura do juízo, ao elucidar o conceito de vontade, Descartes oferece duas definições diferentes de liberdade: “pois ela [a liberdade] consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, *antes*, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir as coisas que o entendimento propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto” (IVª Meditação, grifo acrescentado)<sup>10</sup>. Na primeira

(10) “quia tantum in eo consistit quod idem, vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum

definição, Descartes acentua o poder de escolha entre dois opostos, o que nos permitiria considerar a liberdade propriamente como livre-arbítrio e, na segunda, acentua a espontaneidade da ação da vontade, isto é, o fato de que a vontade se atualiza sem qualquer coerção externa. A primeira definição, portanto, identifica liberdade com o poder de afirmar ou negar um conteúdo apresentado pelo entendimento, o que supõe o estado de indiferença por parte do sujeito livre. A segunda definição, ao contrário, ao afirmar a espontaneidade dos atos volitivos, supõe a inclinação natural como elemento essencial da liberdade.

O sujeito indiferente seria aquele que não encontra razões suficientes para se decidir nem a afirmar, nem a negar e, nesse caso, teria a liberdade de arbitrariamente decidir para qualquer um dos dois. Esse seria o grau mais baixo de liberdade, justamente por introduzir esse elemento do acaso em nossas ações livres, como atesta o que Descartes afirma na IVª Meditação: “De maneira que esta indiferença que sinto, quando não sou absolutamente impelido para um lado mais do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau da liberdade”. O grau mais alto de liberdade seria manifesto, quando o ato volitivo é determinado pelo poder da razão que nos inclina irresistivelmente a dar o assentimento. Sendo assim, quanto mais me inclino em direção a um de dois objetos opostos de crença ou de desejo, maior é minha liberdade e, portanto, quanto menos indiferente, mais livre. Esse parece ser o sentido da seguinte afirmação de Descartes: “pois, se eu conhecesse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca estaria em dificuldade para deliberar que juízo ou que escolha deveria fazer; e assim seria inteiramente livre sem nunca ser indiferente” (IVª Meditação). Isto, porque me inclino em virtude da força da razão. Descartes parece, portanto, aqui na IVª Meditação, privilegiar a segunda definição da liberdade, isto é, o

---

*velnegandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus” ou “qu’ elle consiste seulement en ce que nous pouvons ou faire une chose ou ne pas faire cette chose (c’ est-à-dire l’ affirmer ou la nier, la rechercher ou la fuir), ou plutôt en cela seulement que nous portons à affirmer ou à nier , à rechercher ou à fuir ce qui nous est proposé par l’ entendement de telle manière que nous ne nous sentons déterminés par aucune force extérieure” (grifos acrescentados).*

conceito de liberdade esclarecida que subordina a vontade às regras da razão. O maior grau de liberdade da vontade se manifesta, portanto, quando não somos determinados por nenhuma força externa, mas sim pela força da própria razão.<sup>11</sup> Isso é o que sugere a passagem, ainda na IV<sup>a</sup> Meditação, na qual Descartes afirma: “... não podia impedir-me de julgar que era verdadeira uma coisa que concebia tão claramente, não que a isso me achasse forçado por alguma causa exterior, mas somente porque a uma grande clareza que havia no meu entendimento seguiu-se uma forte inclinação em minha vontade; e fui levado a acreditar com tanto mais liberdade quanto me encontrei com menos indiferença”.

Sendo assim, Descartes, ao menos nas *Meditações*, identifica a ação voluntária que tem o mais alto grau de liberdade com a ação espontânea. Como vimos, no caso de idéias claras e distintas, é impossível para mim não julgar ser verdadeiro aquilo que percebo como claro e distinto o que indica que são irresistíveis as razões que me são apresentadas pelo entendimento através de uma certa interpretação de um certo conteúdo proposicional. Entretanto, embora haja uma inclinação irresistível da vontade, nesses casos, para o assentimento, não há “compulsão de uma força exterior”.

---

(11) Para uma interpretação alternativa à defendida aqui ver “*Descartes’ s doctrine of freedom: differences between the French and the Latin texts of the Fourth Meditation*” de M. Beyssade in **Reason, Will, and Sensation**, ed. por J. Cottingham, Clarendon Press, Oxford, 1994. É ali argumentado que o fato de Descartes apresentar duas definições excludentes nas *Meditações* é indício de uma mudança real no pensamento de Descartes que, gradativamente, privilegiaria a noção de liberdade como livre-arbítrio, em detrimento da noção de liberdade como assentimento inevitável e espontâneo às idéias claras e distintas.

Cabe notar que Descartes, ao insistir no papel da indiferença nos atos livres, desloca o sentido de indiferença. No desenvolvimento do que seria a teoria da liberdade como livre arbítrio, este se funda não mais na indiferença negativa de uma insuficiência de razões que justifiquem uma idéia, mas em uma indiferença positiva de um poder absoluto de dizer não diante de qualquer que seja a idéia: “mesmo quando uma razão muito evidente nos move em uma direção, embora moralmente falando não possamos nos mover em direção contrária, falando em termos absolutos, podemos” (Carta a Mesland, 9 de Fevereiro 1645).



No sistema cartesiano, a vontade e o entendimento são faculdades do atributo principal da substância pensante. A vontade é um tipo geral de atividade mental que tem diferentes manifestações. Quando a substância pensante realiza um ato volitivo, ela quer, dá assentimento, nega, duvida, julga, etc. O ato volitivo é, portanto, uma manifestação do pensamento através de uma de suas principais capacidades, a saber, a vontade. Não é, entretanto, a vontade que está no comando desses atos, mas, sim, a razão, o pensamento. Negar ou afirmar, assentir, querer são atos volitivos, mas não atos controlados pela vontade. Ao contrário, são atos da vontade no sentido de serem atos em que o pensamento, a razão, se exerce através do seu poder de querer. Não há ações tais como querer, assentir, duvidar que sejam determinadas por uma outra ação independente e distinta que seria uma vontade originária. Não se trata, portanto de querer querer, querer assentir, querer negar, etc. Ser um ato da vontade não significa, pois, que seja causado por uma outra ação da vontade. Ser um ato da vontade significa apenas ser uma atualização do pensamento, da razão através do seu poder volitivo, e, portanto, é ser um ato que tem como agente o pensamento e não uma outra vontade.

Os atos cognitivos, assim como os atos volitivos, são modos de uma única substância cujo atributo principal é o pensamento. Sendo assim, são atos cujo agente é o próprio pensamento. É o pensamento que agindo cognitivamente, isto é, que, exercendo-se através de seu poder de conhecer, percebe, e que, agindo volitivamente, isto é, exercendo-se através de seu poder de querer, quer, assente, nega. Se conceber e assentir são modos distintos de uma mesma substância e, por isso mesmo, são atos de uma única substância, então a determinação de um pelo outro é, afinal de contas uma autodeterminação. No sentido rigoroso, portanto, são os atos volitivos puros do pensamento que são livres e não a faculdade da vontade. Certos atos volitivos tais como voltar a atenção para, correr, levantar o braço são atos da vontade, portanto, voluntários, mas não são atos livres, visto que, sendo determinados por outras forças que não apenas a da razão, não são atos volitivos puros. E, visto que o agente dos atos volitivos puros e dos atos cognitivos é sempre o mesmo e único, a saber, o



pensamento, a razão, então, em última instância, é o pensamento puro, é a razão pura que é livre. É, portanto, a substância pensante que, afinal de contas, se autodetermina, determinando um de seus modos por outro, quando, ao conceber algo como claro e distinto, inevitavelmente assente.

Mas, se a razão se autodetermina, determinando a adesão a um conteúdo claro e distinto que ela se apresenta, como é possível o erro? De acordo com a primeira definição de liberdade, o erro seria possível em virtude da liberdade, na medida em que, diante da insuficiência de razões que justifiquem o assentimento, este pode mas não é necessariamente suspenso. Assim, por um lado, a liberdade caracterizar-se-ia pela adesão espontânea às proposições claras e distintas e pela indiferença resultante da insuficiência de razões, no caso de idéias confusas e obscuras. Mas, se essa é a solução cartesiana, isto é, se, segundo Descartes, as ações da vontade são livres, porque podem ser suspensas, então aceitar ou rejeitar proposições (conteúdos representativos) é um caso de decisão tendo em vista as razões que sustentam as idéias. Mas, se aceitar ou negar uma proposição é um caso de decisão, então, sabemos se as razões que justificam uma idéia são ou não razões suficientes. Isso implicaria que, sempre que assentimos a um conteúdo proposicional, sabemos exatamente do que estamos falando, pois sabemos o que justifica sua verdade ou falsidade. Mas, se é assim, temos que concluir que (1) as idéias são sempre claras e distintas, visto que compreendemos as razões ou a insuficiência de razões que as sustentam e, por isso mesmo, damos a adesão imediata ou podemos suspender nosso juízo e, em consequência disso, mais ainda (2), sempre que damos assentimento a uma idéia falsa, estamos deliberadamente errando ou mentindo para nós mesmos.

Para evitar esse embaraço, podemos recorrer a textos de Descartes nos quais ele parece afirmar que as idéias confusas e obscuras, embora diferentes das idéias claras e distintas, podem nos aparecer como claras e distintas. Esse parece ser o sentido da seguinte afirmação de Descartes, na Iª Meditação: “Tudo o que eu recebi, até presentemente, como o mais **verdadeiro e seguro**, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos” (grifo acrescentado); ou ainda, da afirmação que faz na IIª Meditação: “Mas não me posso impedir de crer que as coisas corpóreas, cujas

imagens se formam pelo meu pensamento, e que se apresentam aos sentidos, sejam **mais distintamente conhecidas** do que essa não sei que parte de mim que não se apresenta à imaginação” (grifo acrescentado). Sabemos, entretanto, que descartes nos mostrará já na Iª Meditação que o que até então aprendemos dos sentidos não é verdadeiro ou seguro. Sendo assim, podemos concluir que as idéias dos sentidos que são, por excelência, idéias obscuras e confusas, antes de um esforço adicional de atenção, são idéias que me parecem verdadeiras. É, portanto, porque as idéias confusas e obscuras me aparecem como se fossem claras e distintas que damos assentimento a elas e não por um ato arbitrário e temerário da vontade, como fazia crer a interpretação anteriormente examinada aqui.

Se as idéias confusas e obscuras algumas vezes nos aparecem como claras e distintas, então, como no caso das idéias claras e distintas, elas nos inclinam ao assentimento. Assim, afirmar que a vontade é livre, porque seus atos podem ser suspensos, não significa que, no momento em que a razão age através de sua faculdade da vontade, é possível suspender o juízo, mas apenas que é sempre possível que a razão, através da faculdade do entendimento venha a entender seu objeto e, assim, eventualmente venha dar assentimento apenas às idéias verdadeiras. Isso porque, como vimos, os atos volitivos não são controlados por um ato volitivo originário. Os atos volitivos são modos da razão, isto é, são maneiras da razão se atualizar e, por isso mesmo, são comandados por ela, de tal forma que, ao compreender as razões que justificam a verdade de uma idéia, a razão inevitavelmente a aceita e, ao compreender que as razões são insuficientes, a rejeita, suspendendo assim o assentimento.

Dessa forma, parece que podemos concluir que os atos volitivos da razão pura são sempre determinados por aquilo que o entendimento percebe e, nesse sentido, são livres porque são determinados pelo seu próprio agente, a saber, a razão. Mesmo no caso da suspensão do agir, a liberdade supõe a determinação da vontade pela razão. Se a razão eventualmente percebe que não tem razões suficientes para fundamentar uma idéia, suspende o assentimento. Nesse sentido, parece ser possível compatibilizar a noção cartesiana de vontade livre e vontade determinada: a vontade é livre porque é determinada pelo seu próprio agente, o

pensamento, a razão. Isto é, a vontade é livre, embora determinada, porque sua determinação consiste na autodeterminação da razão que, diante de uma idéia que percebe como clara e distinta, não resiste e, diante de uma idéia que percebe como confusa e obscura, suspende o assentimento.

Mais ainda, essa compatibilidade entre determinação e liberdade da vontade em Descartes, talvez justifique o deslocamento do sentido do conceito de indiferença nos textos cartesianos posteriores. Nesses textos posteriores, a indiferença passa a ser definida como o poder absoluto do sim e do não, em detrimento da noção de indiferença negativa como o estado resultante da insuficiência de razões. O que para alguns autores parece significar um indício da retomada de Descartes da primeira definição de liberdade como livre arbítrio, talvez possa ser interpretado como a rejeição definitiva dessa noção de liberdade em favor da segunda definição, na qual liberdade é caracterizada como autodeterminação, visto que Descartes introduz essa noção do poder do sim e do não como sendo possível apenas em termos absolutos, mas moralmente impossível<sup>12</sup>.

É certo, entretanto, que, se o erro ocorre porque tomamos como claras e distintas idéias confusas e obscuras, então a veracidade divina parece um pouco abalada. Toda vez que tenho uma idéia confusa e obscura e penso que é clara e distinta, Deus permite que eu me engane. Mas, em contrapartida, nunca me engano diante de uma idéia de fato clara e distinta, o que elimina o erro sistemático. Nesses casos, não só Deus não permite que me engane, mas, mais ainda, torna patente que a criatura foi criada a sua imagem e semelhança, visto que aí meus atos do entendimento e da vontade se tornam um ato indivisível e único.

---

(12) Isso parece poder ser confirmado pelo texto das Respostas às Segundas Objeções, no qual Descartes afirma: "Pois o que nos importa, se talvez alguém fingir que mesmo aquilo, de cuja verdade nos sentimos tão fortemente persuadidos, parece falso aos olhos de Deus ou dos anjos, e que, portanto, em termos absolutos, é falso? Por que devemos ficar inquietos com essa falsidade absoluta, se não cremos nela de modo algum e se dela não temos a menor suspeita?" (Agradeço ao prof. Paulo Faria da URGS, por ter chamado a minha atenção para essa passagem de Descartes, na ocasião em que apresentei uma primeira versão desse texto no **Colóquio Franco Brasileiro**, em outubro de 1998).

RESUMO

*O objetivo deste texto é examinar algumas das dificuldades envolvidas na tese cartesiana de que o ato volitivo de assentir é determinado pelo ato do entendimento de representar mas é, entretanto, um ato livre. Nesse artigo pretendo argumentar que: 1) se entendimento e vontade são faculdades de uma mesma substância; 2) se alguns de seus atos são atos puramente mentais; 3) se, por isso mesmo, tanto os atos da vontade pura quanto os atos do entendimento, são modos de uma mesma substância cujo atributo principal é o pensamento, a razão, e, portanto, se esses atos têm a razão como agente comum, então no que concerne o ato da vontade pura não há qualquer coação externa, mesmo quando é determinado pelo entendimento. Com efeito, o que explica, afinal de contas, a autonomia de certos atos da vontade mesmo que estes sejam, de certa forma, determinados é que nesses casos trata-se da razão se auto determinando através de suas faculdades principais (entendimento e vontade).*

ABSTRACT

*My purpose in this article is to analyze some of the difficulties that arise from the Cartesian claim that the act of the will of assenting is determined by the act of representing but is, nevertheless, a free act. My claim is that 1) if understanding and will are faculties of the same substance; 2) if some of their acts are pure mental acts 3) if, for this very reason, both the acts of pure will and the acts of the understanding are modes of the very same substance, whose essential attribute is reason, and, therefore, if their acts have reason as the common agent, then the acts of the pure will are never constrained by any external force, even though they might be determined by the understanding. What explains, after all, the autonomy of certain acts of the will even if somehow determined is that, in these cases, reason determines itself through its main faculties (will and understanding) .*