

CRIADOR PERFEITO E CRIATURAS QUE ERRAM

Ethel Menezes Rocha

UFRJ/CNPq

Introdução

Na Quarta Meditação, ao tratar da questão do erro, Descartes considera duas questões distintas: por um lado, a questão epistêmica propriamente dita acerca de como é possível o erro, isto é, acerca de qual seria o aspecto da imperfeição humana que operacionaliza o erro e, por outro lado, a questão metafísica acerca de como é possível compatibilizar o erro com a existência de um criador perfeito, isto é, acerca de como é possível que a criatura se engane visto ter sido criada por um ser perfeito, fonte de todas as coisas e de toda verdade. Se a solução geral do problema da fundamentação da possibilidade do conhecimento, como é fornecida na Terceira Meditação, se baseia exclusivamente na prova da existência de um Deus veraz, então, admitir a possibilidade do erro parece recolocar em risco essa própria fundamentação. Se é assim, pode-se dizer que a questão metafísica parece ter uma primazia com relação à epistêmica. Ou bem a ciência não é possível porque a perfeição divina não implica sua veracidade, suma bondade e onipotência e, portanto, nada impede o erro sistemático da razão, ou bem a veracidade, a suma bondade e a onipotência divinas devem ser reexaminadas de modo a ficar claro em que sentido são compatíveis com o erro em uma das criaturas.

Neste texto, pretendo examinar a Quarta Meditação visando sobretudo a solução cartesiana à questão metafísica e, portanto, visando explicar o que seria a teodicéia cartesiana ali exposta. Como ficará claro, a leitura que vou apresentar

do que seria essa solução cartesiana é uma leitura alternativa à que tradicionalmente se faz, e envolve, por um lado, o abandono da tese de que a resposta à questão metafísica se dá através da introdução de uma teoria da liberdade e, portanto, como veremos, através da resposta à questão epistêmica e, por outro lado, o destaque à tese cartesiana da absoluta liberdade e indiferença de Deus, que tem, como veremos, como consequência, a rejeição de uma solução moral, no modelo da solução de Leibniz, para o problema metafísico. Tendo em vista que, segundo essa alternativa interpretativa do que seria a teodicéia cartesiana, a existência de seres que necessariamente erram é uma exigência em um mundo perfeito, será ainda preciso admitir, como consequência, que o método cartesiano não pretende banir, erradicar o erro do universo. Ao invés disso, será necessário admitir que o método cartesiano visa fornecer meios para o exercício da maior perfeição do homem, que é a de livremente discernir, avaliar seus pensamentos, isto é, a de ser sujeito de seus próprios pensamentos¹.

(1) Mais ainda, se essa leitura é correta, então será necessário admitir que a crítica feita por Leibniz tendo em vista mostrar o fracasso do projeto cartesiano em virtude da ineficácia do método proposto não é suficiente para rejeitar de vez o projeto cartesiano. Segundo Leibniz, o projeto cartesiano fracassa na medida em que, do modo como é apresentado nas *Meditações*, não seria suficiente para fundamentar a possibilidade do conhecimento, visto que a rejeição dos preconceitos e o reconhecimento de idéias claras e distintas dependem de noções radicalmente psicológicas e, nessa medida, incomensuráveis, tais como “cuidado honesto”, “seriedade na investigação”, “prudência” e “atenção”. Se a investigação da clareza e distinção das idéias depende dessas categorias psicológicas, nunca se saberia quando toda a possibilidade de exame de uma idéia estaria esgotada, o que implicaria que o erro não poderia ser erradicado. Mas, se a teodicéia cartesiana sustenta precisamente a existência de seres que necessariamente erram, então parece que devemos admitir, como Leibniz, que o método não é eficaz para a obtenção do conhecimento perfeito por parte da criatura, e concluir, diferentemente de Leibniz, não o fracasso do projeto, mas que o projeto era outro: o projeto não visaria dar meios para se alcançar o conhecimento perfeito de como as coisas do mundo são, mas, dado que o conjunto coerente de proposições racionais constituem a única fonte de certeza disponível para o homem, o projeto visaria tornar disponível para o homem um procedimento para o exercício de sua maior perfeição, isto é, o exercício de sua liberdade de pensamento, o exercício de uma razão autônoma.

Segundo o que seria a leitura tradicional da Quarta Meditação, ao deparar com a questão do erro e seu desdobramento, Descartes teria introduzido a tese da liberdade da vontade, tendo, assim, introduzido o suficiente para explicar a compatibilidade entre a existência de um Criador perfeito e a existência de criaturas que erram. Isto é, a solução cartesiana, ao deparar com o problema de explicar a origem do erro sem responsabilizar Deus, seria a de que a criatura erra porque a perfeição divina é tal que, em sua suma bondade e justiça, teria criado o homem com uma vontade livre: a criatura erra porque faz um mau uso de sua liberdade, embora esteja em seu poder nunca fazê-lo. Nesse caso, a resposta a uma questão epistêmica, a saber, a resposta à questão de como se operacionaliza o erro na substância pensante, estaria intimamente entrelaçada à resposta à questão metafísica de como é possível a criação, por um ser perfeito, de seres que erram e, mais ainda, essas respostas não só estariam entrelaçadas, mas a resposta à questão metafísica estaria subordinada à resposta dada à questão epistêmica.

Essa explicação da compatibilidade entre um criador perfeito e a criatura que erra através do conceito de liberdade parece se fundar em três pontos problemáticos: 1) na identificação entre poder errar e efetivamente errar; 2) na pressuposição de que a perfeição divina envolve que o ato de criação seja orientado para o benefício do homem; e 3) na tese de que a concepção cartesiana de liberdade consiste fundamentalmente na liberdade de escolha entre dois opostos. Neste texto pretendo, por um lado, sustentar que Descartes, na Quarta Meditação, explicitamente rejeita a identificação entre poder errar e de fato errar, mostrando que o conceito de liberdade da vontade só poderia explicar por que posso errar, mas nem por isso explicaria por que necessária e efetivamente erro às vezes. (E, no bojo dessa discussão, pretendo mostrar que Descartes assume não só que posso errar, mas que necessariamente erro). Por outro lado, veremos ainda, que o conceito cartesiano de ser perfeito envolve, entre outras coisas, o de ser criador absolutamente livre e criador de todas as verdades, e assim exclui a possibilidade de se pensar o ato da criação como sendo orientado por qualquer outra coisa que não o puro ato da criação. Nesse sentido, neste texto serão sustentadas as seguintes hipóteses interpretativas: 1) Em oposição

à leitura tradicional de que a tese da liberdade da vontade resolve o problema da teodicéia em Descartes, sustentarei que a teodicéia de Descartes se funda no conceito de perfeição do universo, que envolve o princípio metafísico de perfeição da diversidade, e que, na Quarta Meditação, o erro na criatura é assim justificado e compatibilizado com a perfeição divina. 2) Sustentarei ainda, que diferentemente, por exemplo, da teodicéia de Leibniz, a cartesiana não recorre à bondade divina ou à concepção de um universo ordenado por Deus no qual os homens vivem virtuosamente e felizes, na medida em que conformam sua vontade a essa ordem que governa a natureza como um todo, mas, ao contrário, a teodicéia cartesiana, através do conceito de um Deus absolutamente livre e onipotente e, por isso mesmo, indiferente, justifica a existência de criaturas que necessariamente erram, graças ao princípio metafísico segundo o qual um ser perfeito que é onisciente e onipotente pensa e cria tudo que é (e, portanto, toda a diversidade) e, mais ainda, na medida em que é o ser perfeito, tudo o que cria é perfeito. Sendo assim, o Deus cartesiano, em sua absoluta liberdade e perfeição, é pura espontaneidade do ato e, nessa medida, não é especialmente determinado por qualquer de seus atributos ou para o benefício especial de qualquer uma de suas criaturas².

Análise da Quarta Meditação

A seguir, examinaremos a Quarta Meditação, com o objetivo de mostrar que ali, antes de propor a sua própria solução para o problema metafísico da compati-

(2) Como veremos, as seguintes passagens da Quarta meditação são as mais relevantes para indicar a necessidade de uma alternativa interpretativa: 1) “Deus quer aquilo que é o melhor” (#6); 2) “Não se pode sem temeridade procurar e tentar descobrir os fins de Deus” (#7); “...não devemos considerar uma única criatura separadamente quando pesquisamos se as obras de Deus são perfeitas, mas de uma maneira geral todas as coisas em conjunto (#8); 3) “...não há dúvida de que Deus poderia me ter criado de tal maneira que eu me enganasse” (#6) ou “era fácil a Deus fazer-me de sorte que eu nunca me enganasse, embora permanecesse livre e com um conhecimento limitado” (#15); e, finalmente, 4) “não posso negar que não seja, de alguma maneira, a maior perfeição em todo o universo o fato de algumas de suas partes não serem isentas de defeitos, do que se fossem todas semelhantes” (#15).

bilidade entre um Criador perfeito e criaturas que erram, Descartes examina algumas das soluções tradicionais adotadas por seus antecessores ou contemporâneos. Como veremos, das posições examinadas, Descartes parece admitir como verdadeiro o ponto central de cada uma delas, mostrando, entretanto, que dar adesão a esse ponto não é suficiente para resolver o problema em questão, a saber, a questão da compatibilidade entre um Criador perfeito e criaturas que erram.

Ao deparar, na Quarta Meditação, com a questão do erro em seu aspecto metafísico, Descartes distingue dois tipos de problema: o problema de determinar se Deus é causa do erro e o problema de como o erro na criatura é compatível com a perfeição divina. Logo de início, Descartes trata de negar que Deus seja a causa do erro, em virtude da recusa da realidade ontológica do erro. Isto é, Descartes apresenta uma primeira tentativa de solução para o problema metafísico, afirmando que a causa do erro estaria fora de Deus, na medida em que o erro seria resultante do fato de que a substância pensante participa do não ser. Isto é, a criatura finita erra porque é “como que um meio entre Deus e o nada, isto é, colocad[a] de tal maneira entre o soberano ser e o não ser ... que se consider[ada] participante de alguma maneira do nada, ou do não ser, ... acha-[se] expost[a] a uma infinidade de faltas”³. Sendo assim, a razão do erro não está em Deus, ser absoluto, mas no homem na medida em que sua finitude envolve o nada. O erro, não “é algo de real, ... mas apenas uma carência”⁴ e, nessa medida, não é algo de positivo, consistindo apenas na ausência de ser, o que tem como consequência que não haja uma causa positiva para ele. O erro não é uma coisa, e, nessa medida, não é criado por coisa alguma, e, portanto, tampouco por Deus, criador de to-

(3) Quarta Meditação, #4. AT VII, 55. Sempre que possível, as citações de textos de Descartes seguem a tradução de Bento Prado Junior, *Descartes Obra Escolhida*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1973. As citações serão acompanhadas de suas referências na edição *standard* feita por Charles Adam e Paul Tannery (*Oeuvres de Descartes*, Paris, Léopold Cerf, 1897 a 1913, 11 volumes), abreviada como AT, seguida do número do volume em romanos.

(4) Quarta Meditação #5. AT VII, 55.

das as coisas. Isso parece ser confirmado quando Descartes afirma, nos *Princípios*, "...por uma única e sempre a mesma e simplicíssima ação, [Deus] simultaneamente entende, quer e opera tudo. "'Tudo', isto é, eu diria, todas as coisas; e [Deus] não quer a malícia do pecado, porque não é uma coisa"⁵.

Descartes admite, portanto, a irrealidade ontológica do erro. Ao prosseguir, no entanto, nos mostra que essa concessão não é suficiente para resolver a questão metafísica inicialmente colocada. Embora não tenha uma realidade ontológica, podendo ser explicado por uma ausência de ser, o erro não seria pura negação, mas uma privação. Na medida em que envolve a afirmação do ser daquilo que não é, ou a do não ser daquilo que é, o erro envolve uma privação. Nas palavras de Descartes, "...o erro não é pura negação, isto é, não é simplesmente a carência ou falta de alguma perfeição que me não é devida, mas antes é a privação de algum conhecimento que parece que eu deva possuir"⁶. E essa privação, como explicará Descartes mais adiante, nessa mesma Meditação, se encontra no mau uso da minha vontade, que afirma (ou nega) independentemente da determinação do entendimento. Assim, em certo sentido, o erro tem realidade, a saber, em relação a um determinado fim. No que concerne ao erro tratado na Quarta Meditação, a realidade do erro consiste na privação do uso correto das faculdades da substância pensante. Descartes irá mais tarde mostrar ainda, na Sexta Meditação, que o erro pode ser também privação de informação verdadeira que seria devida aos sentidos. Em ambos os casos, portanto, a realidade do erro só pode ser pensada com relação a uma finalidade não cumprida: seja a finalidade das faculdades cognitivas da substância pensante de discernir o verdadeiro do falso, seja a finalidade dos sentidos de garantir o bem estar da união substancial, isto é, do homem. Mas, se é assim, a conclusão de que o erro não tem Deus como causa não é suficiente para recusar a questão metafísica em geral. Apenas parte da questão

(5) *Princípios*, parte I, 23. (AT VIII A 14). Para citações dos *Princípios da Filosofia* de Descartes, utilizei a tradução coordenada por Guido Antônio de Almeida, *Princípios da Filosofia*, Editora UFRJ, 2002.

(6) Quarta Meditação #6. AT VII, 55.

metafísica parece poder ser respondida pela tese da irrealidade ontológica do erro: se o erro não tem uma realidade positiva então não tem uma causa positiva, o que isenta Deus de ser causa do erro. Mas se, por outro lado, o erro é uma privação, isto é, se o erro envolve uma finalidade não satisfeita, isto é, o mau uso de minhas faculdades ou uma falta de informação, então ele poderia ser evitado. Mas se o erro poderia ser evitado, o problema metafísico se recoloca, mas em outros termos: não mais sobre a possibilidade de que Deus tenha criado o erro, mas sobre a possibilidade de compatibilizar a perfeição divina com a existência de seres que erram. A questão metafísica recoloca-se nesses termos, portanto, na medida em que, como afirma Descartes, "...considerando a natureza de Deus, não me parece possível que me tenha dado alguma faculdade imperfeita em seu gênero, isto é, que lhe falte alguma perfeição que lhe seja devida"⁷.

Sendo assim, nos parágrafos iniciais da Quarta Meditação, através da aceitação da tese da irrealidade ontológica do erro, Descartes parece ter como objetivo apenas esclarecer que tipo de problema será tratado no que concerne à questão metafísica propriamente dita: o problema da possível compatibilidade entre a perfeição divina e a criação de seres que erram, na medida em que o outro aspecto da questão metafísica, a saber, se Deus é a causa do erro, é descartado, visto que, não sendo uma realidade ontológica, o erro não tem propriamente uma causa. O que é errado ou certo, bom ou ruim só o é na medida em que se refere a um juízo e, portanto, na medida em que se refere à faculdade da substância pensante de discernir o verdadeiro e o falso, faculdade essa que é infinita. Se o erro é relativo às faculdades de uma certa substância e se Deus é o criador de todas as coisas, o problema metafísico acerca do erro reaparece na forma de como compatibilizar a perfeição do criador e o erro na criatura. Tendo esse aspecto da questão metafísica como ponto de partida, reconstruiremos a argumentação cartesiana, mostrando que Descartes conclui que a criação de seres que necessariamente er-

(7) Quarta Meditação #6.AT VII, 55.

ram consiste na criação de parte de uma diversidade que como tal constitui a perfeição do universo.

Ao deparar com o problema da compatibilidade entre o criador perfeito e a criatura que erra, Descartes recorre, num primeiro momento, à tese da incompreensibilidade dos propósitos divinos. Em suas palavras, "...não me devo espantar se minha inteligência não for capaz de compreender por que Deus faz o que faz ...⁸". Na análise dessa tese e do que dela pode ser admitido como verdadeiro, Descartes rejeita duas possíveis alternativas: 1) que a incompreensibilidade dos propósitos divinos implique que não se pode compreender qualquer razão de ser das coisas, isto é, que a existência de seres que erram seria incompreensível para mim porque tudo é incompreensível, na medida em que tudo depende de Deus; e 2) que a incompreensibilidade dos propósitos divinos implique que não se compreende por que Deus quis criar seres que são, neles mesmos, imperfeitos, isto é, que Deus, ao criar seres que erram, teria querido criar o pior, e que o porquê disso seria para nós incompreensível.

Ao lidar com a primeira alternativa, de início, parece que Descartes pretende mostrar simplesmente que a incompreensibilidade da natureza divina implica que não compreendemos as razões de Deus. Nas suas palavras, "... ocorre-me inicialmente ao pensamento que não me devo espantar se minha inteligência não for capaz de compreender por que Deus faz o que faz...⁹". A princípio essa afirmação pode parecer significar que Descartes estaria afirmando que não se pode compreender qualquer tipo de causa de coisa alguma, o que teria como consequência que não poderia tampouco compreender o porquê da criação de seres que erram. Entretanto, no decorrer desse mesmo parágrafo, fica claro que Descartes restringe a impossibilidade de compreensão das razões de Deus àquelas razões que poderiam ser as causas finais das coisas. O que não se compreende é o **para que** das

(8) Quarta Meditação #7. AT VII, 55.

(9) Idem.

coisas serem e **para que** serem como são, isto é, o que Descartes nessa passagem quer dizer é que o que não posso compreender é a finalidade dos atos de Deus. Em seus termos,

“há **uma infinidade de coisas** ...cujas causas ultrapassam o alcance de meu espírito. E essa única razão é suficiente para persuadir-me de que todo esse gênero de causas que se costuma tirar do **fim** não é de uso algum nas coisas físicas ou naturais; pois não me parece que eu possa, sem temeridade, procurar e tentar descobrir os **fins impenetráveis** de Deus”¹⁰.

Assim, o que é impenetrável, o que não se pode, sem temeridade, procurar e tentar descobrir são as causas finais das coisas, isto é, quais seriam as finalidades criadas por Deus nas coisas, o que não implica, entretanto, que necessariamente não se possa conhecer qualquer outro tipo de causa.

Dessa passagem, duas questões parecem surgir para o sistema de Descartes: 1) por que, segundo Descartes, não se pode compreender as causas finais das coisas, isto é, por que não se pode compreender, nesse sentido, os propósitos divinos no ato da criação; 2) se há qualquer outro tipo de causa das coisas, e se este é o caso, em que consistiria esse outro tipo de causa e se seria possível compreendê-la.

A julgar pela passagem já citada, (“Pois sabendo já que a minha natureza é extremamente fraca e limitada e, ao contrário, que a de Deus é imensa, incompreensível e infinita, não mais tenho dificuldade em reconhecer que há uma infinidade de coisas em sua potência cujas causas ultrapassam o alcance de meu espírito. E essa única razão é suficiente para que eu julgue que todo esse gênero de causas que se costuma tirar do fim não é de uso algum nas coisas físicas ou naturais...”), parece que a incompreensibilidade dos propósitos divinos é explicada meramen-

(10) Grifo acrescentado.

te pela desproporção entre o grau de realidade finito da natureza da substância pensante e o infinito da natureza de Deus. Entretanto, Descartes parece sustentar que, apesar dos limites da natureza da substância pensante e, por conseguinte, dos limites de seu conhecimento, esta conhece a natureza de Deus, embora não a compreenda, (isto é, embora não possa percorrer a infinitude dos atributos de Deus, dada a sua finitude), e, nessa medida, sabe que a natureza de Deus é perfeita¹¹. Isto é, como sabemos, na economia do sistema cartesiano, o conhecimento da essência do infinito é condição para o conhecimento da finitude da substância pensante e, nesse sentido, é na medida em que tenho a idéia de Deus que percebo imediatamente minha incapacidade de compreender todos os atributos infinitos de Deus, mas não a de conhecer que ele é o ser perfeito. Por isso mesmo, a incompreensibilidade da infinitude dos atributos de Deus não implica a impossibilidade de conhecê-lo mas, muito ao contrário, implica que o conhecemos. Aliás, é nesse sentido mesmo, no sentido de que conhecemos a natureza de Deus, que Descartes pode afirmar, nessa mesma Quarta Meditação, que sabe que Deus quer sempre o melhor. Em suas palavras, “É certo que ele [Deus] quer sempre aquilo que é o melhor¹²”. Assim sendo, parece que Descartes admite que, embora finita, a substância pensante conhece Deus e, por isso mesmo, sabe que ele é perfeito e que de sua perfeição só pode se originar o que é perfeito, isto é, o melhor.

Mas, se é assim, o que de fato parece impedir a compreensão dos propósitos divinos no ato da criação não é o fato de que não compreendo os atributos de Deus, porque, embora não compreenda esses atributos, os conheço, de tal forma que é do conhecimento que tenho de seus atributos que sei que Deus cria o que é perfeito. Com efeito, o que parece impedir a compreensão dos propósi-

(11) Para uma discussão detalhada acerca da noção de incompreensibilidade da infinitude de Deus ver “On the Idea of God: Incomprehensibility or incompatibilities?” de Jean-Marie Beyssade, trad. De Charles Paul in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, ed. por Stephen Voss, Oxford University Press, New York, 1993. Pp. 85-94.

(12) Quarta Meditação #6, AT VII,55.

tos divinos é o fato de não haver qualquer finalidade externa ao próprio ato da criação no ato de Deus. É porque conheço a natureza de Deus que sei que ele é perfeito (e que, nessa medida, sei que dentre seus atributos estão a suma justiça, a bondade, a onisciência e a onipotência) e que de sua perfeição sempre resulta o melhor. Mas, se é assim, o mundo criado por Deus é perfeito não porque Deus visou o melhor, mas é perfeito precisamente pelo fato de ter sido criado por Deus. Nesse sentido, não há qualquer norma (por exemplo, a escolha do melhor mundo) que oriente a criação. É a onipotência de Deus que determina o que é o melhor. Assim, pode-se afirmar que Deus não tem finalidade ao criar, não há razões para Deus criar o que cria.

Sendo assim, o que parece sustentar a tese da incompreensibilidade da finalidade de Deus no ato da criação é a tese de que Deus cria por indiferença, embora, como veremos, uma indiferença positiva. Deus cria por indiferença, por um lado, porque nada falta a Deus de modo que seu ato de criação se oriente para sua satisfação. Diferentemente dos homens, Deus não age por finalidade (interesse), a criação não é um meio para determinados fins. Por outro lado, Deus cria por indiferença na medida em que sua liberdade é absoluta, infinita, isto é, na medida em que Deus tem o poder absoluto de agir espontaneamente, o que implica que nada pode determinar seu ato e, nesse sentido, nada orienta a vontade de Deus. Por isso mesmo, não se pode dizer que Deus cria porque é bom, ou porque é belo, ou porque é justo, embora, sendo perfeito, tudo que ele cria, precisamente porque é ele que cria, é bom, belo, justo etc. Isso parece ser confirmado pelo que Descartes responde à objeção de Mersenne,

“Quanto à liberdade da vontade, o modo como ela existe em Deus, é bem diferente do modo como ela existe em nós. É contraditório supor que a vontade de Deus não fosse indiferente na eternidade com relação a todas as coisas que tenham ocorrido ou irão ocorrer; pois é impossível imaginar que algo seja pensado no intelecto divino como bom ou verdadeiro, ou merecedor de crença ou ação ou omissão, **antes da decisão da vontade divina** de fazê-lo assim. Não estou aqui me referindo à prioridade temporal: quero dizer que não há nem mesmo uma prioridade de ordem, natureza, ou uma razão racio-

nalmente determinada, como eles a chamam, de tal forma que a idéia de Deus de bem o compeliu a escolher uma coisa no lugar de outra. ... Assim, a suprema indiferença encontrada em Deus é a suprema indicação de sua onipotência¹³.

Deus é, portanto, absolutamente livre e a causa última de todas as coisas, isto é, tudo que ele causa é por liberdade de sua vontade e, nesse sentido, sua ação não é determinada, ou mesmo motivada, por qualquer coisa que seja. Não há qualquer teleologia para a ação de Deus.

Mas se é assim, parece que um novo problema se coloca. Se Deus cria por indiferença, isto é, se nada orienta o ato divino, no que consistiria sua bondade, justiça, veracidade, etc.? A esse respeito, parece plausível afirmar, por um lado, que, para Descartes, embora os atributos de Deus sejam todos positivos e não excludentes, não há razões para supormos que todos esses atributos envolvam o homem como o centro da criação. Isto é, embora os atributos da bondade e da justiça estejam envolvidos nos atributos divinos, exatamente por serem nele em grau infinito, os atributos da bondade e justiça não são necessariamente orientados especialmente **para o homem**, em detrimento das outras criaturas. Nesse sentido, não parece que, a partir da tese da perfeição divina, se siga necessariamente a de que há um Deus sábio e providencial que cuida para que o mundo seja para total benefício do homem. Se não há finalidade na criação de Deus, então não é necessário admitir que Deus aja moralmente. Deus tem todos os atributos positivos, o que inclui bondade e justiça absolutas, mas essa bondade e justiça não se dirigem especialmente a uma das criaturas. Sendo assim, o que é bom e justo para o homem nem sempre é o que é bom e justo aos olhos de Deus, que se ocupa do todo. Isto parece vir ao encontro do fato de Descartes afirmar, ainda na Quarta Meditação, imediatamente após defender a incompreensibilidade dos propósitos divinos, que “não devemos considerar uma única criatura separadamente quando pesquisamos se as obras de Deus

são perfeitas, mas de uma maneira geral todas as coisas em conjunto¹⁴”. Com essa afirmação, parece claro que Descartes pretende acrescentar à tese de que Deus cria por indiferença, a tese de que a perfeição divina não envolve que o todo do ato da criação seja para o benefício de uma das criaturas, a saber, o homem. Isso parece ser confirmado ainda pelo que diz Descartes nos *Princípios*: “... e seria o máximo da presunção se imaginássemos que todas as coisas foram criadas por Deus para o nosso próprio benefício...¹⁵”.

Cabe notar que dizer que o que é bom e justo do ponto de vista de Deus não é o que é bom especialmente para o homem não é o mesmo que dizer que o que o homem compreende por bom e justo é diferente do que o que Deus compreende por bom e justo, mas sim que a extensão da aplicação do conceito de bom e justo é outra. Tanto o homem como Deus compreendem o mesmo pelo conceito de bom, embora só Deus, sendo perfeito, compreenda o que é bom em absoluto. Com efeito, em carta à rainha Cristina¹⁶, Descartes distingue dois modos de se considerar o que é bom: com relação a Deus e com relação ao homem.

“O que é bom pode ser considerado em si sem referência a qualquer outra coisa e, nesse sentido, diz respeito ao grau de ser da coisa. Nesse sentido pode-se dizer de Deus que ele é bom. Nada mais. Mas o que é bom pode ser considerado também em relação a nós mesmos. Nesse sentido, o que é bom é algo que ou bem pertence a nós ou bem temos o poder de adquiri-lo, na medida em que em si o bom é uma perfeição (ser em ato)”.

Sendo assim, é possível considerar-se a bondade do ponto de vista do absoluto, o que, portanto, envolve o todo como tal e não partes em particular. Mas, se é assim, então é possível, considerando o sentido absoluto do que é bom, que o

(14) Quarta Meditação #8, AT VII, 55.

(15) *Principia Philosophiae*, Parte III, #2. AT VIIIa,81.

(16) *Carta à rainha Cristina* de 20 de novembro de 1647.

que é bom (bom para o todo) nem sempre é o que é bom especialmente para o homem (para uma parte desse todo).

Por outro lado, se na ocasião da garantia da possibilidade do conhecimento Descartes elimina a dúvida do Deus Enganador recorrendo à existência de um ser perfeito cuja essência envolveria, dentre a infinidade de atributos positivos, o da veracidade, e se o que é bom e justo do ponto de vista de Deus não é necessariamente o que é bom e justo especialmente para o homem, então, não estaria parte¹⁷ do projeto cartesiano novamente colocada em risco? Isto é, a tese de que Deus cria sem ter o homem como centro ou a bondade e a justiça para o homem como norma, não implicaria pôr em risco a garantia do conhecimento? Se Deus é perfeito, ele é, entre uma infinidade de atributos, bom, justo, etc. e veraz. E, como vimos, a bondade e a justiça de Deus não visam especialmente o homem. Disso, entretanto, não parece se seguir que a veracidade divina não vise especialmente o homem, o que teria como consequência que Deus poderia ser sistematicamente enganador quanto às idéias claras e distintas da substância finita. Diferentemente

(17) Digo que **parte** do projeto cartesiano estaria em risco porque assumo, sem detalhes de justificção, por não ser o caso aqui, que o projeto cartesiano não se limita à busca de fundamentação da possibilidade do conhecimento, mas, ao invés disso, consiste, sobretudo, na tentativa de apresentação e aprovação de um novo modelo de conhecimento alternativo ao modelo tomista-aristotélico segundo o qual todo conhecimento tem sua origem em idéias dos sentidos. É a tese de que o conhecimento é possível que é baseada na existência de um Deus veraz, que garante a verdade das idéias claras e distintas, e não a tese da independência das minhas idéias com relação aos sentidos. Descartes defende essa última na Segunda Meditação, mostrando, no exemplo do pedaço de cera, que tenho a idéia clara e distinta de corpo como extenso, flexível e mutável e que essa idéia não pode ter sua origem nos sentidos (dado que esses só me dão as particularidades contingentes), nem na imaginação (dada a incapacidade desta de dar conta de toda a infinidade das configurações possíveis do corpo), o que implica que se trata de uma idéia que independe do dado sensível. Mais ainda, Descartes, na Sexta Meditação, parece mostrar que mesmo as idéias obscuras e confusas das sensações são, de uma certa forma, idéias que independem dos sentidos, visto que, sendo idéias de propriedades das coisas, nem por isso são semelhantes a essas propriedades, sendo apenas sinais de variações das coisas particulares.

dos atributos de bondade e de justiça, a veracidade divina necessariamente visa o homem e qualquer outra criatura que seja capaz de conhecer. Isto é, na medida em que se trata de uma criatura que é capaz de discernir o verdadeiro do falso, a bondade divina com relação a essa criatura deve envolver sua veracidade com relação a ela. A criação é o ato de pura espontaneidade do ser perfeito do qual podemos saber que tem infinitos atributos positivos elevados a um grau infinito. A infinitude dos atributos do ser perfeito implica, entre outros infinitos atributos, sua onipotência, onisciência, veracidade, bondade e justiça. Em virtude da diversidade da criação, a obra divina envolve seres que podem conhecer e, nessa medida, envolve seres que podem distinguir a verdade da falsidade e, por isso mesmo, a veracidade do ser perfeito implica a veracidade relativa a esses seres. Por outro lado, a diversidade da obra divina envolve outros seres que, embora não sendo pensantes, na medida em que possuem sentidos internos, podem sofrer, e, por isso mesmo, a perfeição divina não implica a bondade e a justiça moral, isto é, a bondade e a justiça aplicadas especialmente ao homem (em detrimento de outras criaturas), mas sim a todas as criaturas. Sendo assim, a veracidade divina visa a criatura que pode conhecer, na medida em que exclui a possibilidade do erro sistemático dessa criatura, o que, como veremos, não é o mesmo que excluir o erro da criatura. Podemos então concluir até aqui que, segundo Descartes, não compreendemos os propósitos divinos na criação porque não os há: Deus cria por indiferença positiva e, nesse sentido, seu ato não é orientado por nenhum interesse e, muito menos, tendo como fim o benefício de uma criatura em especial. A indiferença do criador significa que não há privilégio nem de um de seus atributos com relação aos outros nem de uma de suas criaturas com relação às outras.

Com relação à segunda questão, a saber, se há, em que consiste e se podemos conhecer um outro tipo de causa das coisas que não as finais, parece que podemos afirmar que Descartes responde positivamente. Como diz Descartes a Gassendi "...E não deveis também supor que não haja homem algum que possa compreender as outras causas; pois não há nenhuma que não seja muito mais fácil de conhecer do que aquela do fim que Deus se propôs na criação do Univer-

so"¹⁸. Esse outro tipo de causa diria respeito à explicação do porquê do **vir a ser** das coisas e do porquê do **ser** das coisas, isto é, diria respeito ao que Descartes denomina de a causa **eficiente e total** das coisas. Nas *Conversações com Burman*, Descartes explica que a causa eficiente e total é a causa do vir a ser do ser e é a causa da essência de cada coisa, o que explica que tudo que essa causa produz deve necessariamente ser, em algum grau, como ela¹⁹. Deus seria a causa do vir a ser (isto é, a causa eficiente) mas também causa do ser (isto é, a causa total, material) de todas as coisas. Donde a causalidade funcionaria como um processo de diminuição da suprema natureza divina. Assim, embora Descartes rejeite, pelo conceito de indiferença, a explicação aristotélica pela causalidade final (o fim para o qual algo existe), que tem como conseqüência a subordinação da física à teologia, na medida em que os propósitos benevolentes de Deus seriam a causa final e última de todas as coisas, ele não afirma a ausência total de qualquer causa. E, mais ainda, segundo Descartes, essas causas não só existem como são as causas que podemos conhecer.

Sendo assim, cabe agora reexaminar em que sentido Descartes pode ter afirmado que Deus cria sempre o melhor. Na medida em que podemos afirmar que sabemos que a essência de Deus é perfeita e que, portanto, dessa essência só podem emanar perfeições, e na medida em que, conjugado a isso, sabemos que a criação de Deus não é orientada para nenhum fim em especial, então podemos dizer que afirmar que a proposição segundo a qual Deus cria sempre o melhor só pode significar que é porque Deus cria que algo é o melhor e não que Deus busca o que, independentemente do ato da criação, é o melhor. Como conseqüência, temos que a existência da criatura que erra não seria uma imperfeição na obra de Deus, na medida em que Deus não teria querido e, precisamente

(18) *Respostas às Quintas Objeções*. AT VII, 375.

(19) E é nesse sentido que Descartes afirma que até mesmo as pedras e similares têm imagem e semelhança de Deus, ainda que de modo remoto e indistinto. Com relação à substância pensante, Deus dotou-a de maior número de atributos, fazendo com que sua imagem esteja nela em maior grau.

assim, não teria criado o pior. Mas se a obra de Deus é perfeita, então restaria ainda explicar em que sentido é possível compreender o erro na criatura como parte da obra perfeita de Deus.

A leitura que tradicionalmente se faz do tratamento do erro na Quarta Meditação pretende justamente que Descartes tenha dado uma resposta a essa questão introduzindo a tese da liberdade da vontade. Segundo essa leitura, Descartes teria compatibilizado Deus com nossos erros baseando-se na liberdade da vontade. O não ser seria o princípio metafísico que explicaria o erro, na medida em que seria apenas em virtude da participação do não ser que a criatura erraria, e a liberdade da vontade o que epistêmico-psicologicamente o explicaria. Visto que o que é positivo no erro surge no momento do juízo, isto é, quando afirmo como sendo algo que não é, é nessa medida que aparentemente a resposta de Descartes ao problema metafísico de preservar a perfeição divina mesmo admitindo a realidade de criaturas que erram estaria entrelaçada com a resposta ao problema epistêmico, que consiste na relação entre as faculdades cognitivas do entendimento e da vontade e que supõe uma vontade livre.

Assim, nessa leitura, em termos gerais, a resposta de Descartes ao problema do erro fundamentar-se-ia na imperfeição e na liberdade da criatura: se é imperfeita e livre, pode errar. Na prova da existência de Deus na Terceira Meditação, ficou claro que a criatura é imperfeita (na medida em que duvida, marca da imperfeição) e, na circunscrição dessa imperfeição na Quarta Meditação, fica claro que a fonte do erro tem como base o descompasso entre as duas faculdades cognitivas: a finitude do entendimento e a infinitude da vontade. O entendimento, instrumento para conceber idéias, concedido por Deus à criatura, é, nele mesmo, livre de erro na medida em que, através dele, nada é afirmado ou negado como verdadeiro. Mas, sendo a natureza da criatura finita, sua faculdade de conceber não concebe clara e distintamente todas as idéias. Algumas idéias são obscuras e confusas. A faculdade de julgar, a vontade, também concedida por Deus à criatura, por sua vez, é infinita e, por isso mesmo, pode dar assentimento tanto a idéias claras e distintas quanto a idéias obscuras e confusas. Mas se é assim, a ex-

plicação final do erro seria a de que é porque a criatura participa tanto do ser quanto do não ser e porque há um descompasso entre suas faculdades cognitivas que se pode fazer um mau uso da liberdade da vontade, o que parece, a princípio, ser suficiente para compatibilizar a existência de Deus e os erros e pecados da criatura. Sendo assim, a resposta à questão metafísica acerca da compatibilidade do erro na criatura com a existência de um criador perfeito, segundo essa interpretação, está totalmente baseada na resposta à questão epistêmica: erramos porque Deus, em sua bondade e justiça supremas, nos cria livres para afirmar ou negar todo e qualquer conteúdo de nossos pensamentos.

Entretanto, se examinarmos o que Descartes afirma a respeito da liberdade, essa leitura da resposta cartesiana ao problema do erro parece bastante problemática. Descartes, na Quarta Meditação, parece distinguir dois níveis de liberdade. O grau mais baixo de liberdade envolve uma escolha entre dois opostos precedida por um estado de indiferença. Isto é, trata-se da liberdade quando a vontade se encontra indiferente, na medida em que não é impelida pela percepção da verdade. E o grau mais alto de liberdade consiste em espontaneamente (sem coerção) abraçar, assentir a algo. Em ambos os casos, o poder de escolha entre os dois opostos está presente, mas só no grau mais baixo, fruto de um estado de indiferença, é possível o erro. Isto é, quando plenamente livre, tenho o poder de escolher o contrário da verdade, embora, estando diante de uma verdade, minha vontade não seja indiferente e, por isso mesmo, à revelia do meu poder dos contrários, minha vontade é irresistivelmente inclinada a assentir. Se é assim, tendo em vista que o erro é um fato inegável, pois, como afirma Descartes, “a experiência mostra que a criatura está sujeita a inúmeros erros”, então pode-se afirmar que essa criatura que erra tem, ao menos algumas vezes, o mais baixo grau de liberdade. Em outras palavras, a menos que Descartes defenda a tese bizarra de que o erro é voluntário, é plausível afirmar que Descartes admite que a criatura erra porque é, em muitos casos, indiferente, o que implica que erra porque não é sempre plenamente livre. Mas, se é assim, parece que não basta recorrer ao princípio da vontade livre para harmonizar um criador perfei-

to com a criatura que erra. É necessário explicar por que o criador perfeito não criou a criatura sempre plenamente livre, isto é, tendo o poder absoluto de escolher entre dois opostos mas nunca sendo indiferente, o que teria como consequência o fato de nunca errar.

Se é verdade que a introdução do princípio da liberdade da vontade é suficiente para compatibilizar a existência do criador perfeito com o erro na criatura, como quer a leitura tradicional, então esse princípio deve explicar por que a criatura livre necessariamente faz, efetivamente, ao menos alguma vez, a escolha errada. Esse princípio deve explicar, portanto, não só por que posso afirmar o que é obscuro e confuso, isto é, ele deve explicar não só por que posso errar, mas também por que necessariamente ao menos uma vez afirmo o que é obscuro e confuso, isto é, por que efetivamente algumas vezes erro. Mas, se posso fazer uma distinção entre poder errar e efetivamente errar, então explicar a possibilidade do erro através da liberdade da vontade parece só dar conta da possibilidade do erro, não sendo suficiente para explicar o fato do erro. E, se a liberdade não explica o fato do erro, então talvez não se possa compatibilizar a existência de Deus com a de substâncias que erram recorrendo apenas à tese da liberdade da vontade.

Com efeito, parece que logicamente não há qualquer contradição entre ser livre para errar e efetivamente nunca errar, o que faz com que a resposta à questão metafísica não possa depender da resposta epistêmica. Isto é, se não é contraditório que algo seja possível e que, entretanto, nunca ocorra, então não é contraditório que a substância pensante livremente (isto é, sem qualquer coação externa) sempre escolha o certo. Isso, aliás, parece ser o que o próprio Descartes pretende afirmar ao definir o mais alto grau de liberdade em termos de uma inclinação irresistível da vontade para o assentimento das idéias claras e distintas: embora tendo o poder de escolha entre dois opostos, sendo plenamente livre, não abraço o caminho errado, visto não haver indiferença na escolha. Em suas palavras: "Pois, para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários; mas antes, quanto mais eu

pende para um ...tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei”²⁰. Sendo assim, quando sou plenamente livre, tenho o poder de escolha, e esse poder de escolha manifesta-se na inclinação não coagida e irresistível para o certo, e, por conseguinte, não erro, embora seja livre. A questão então é por que Deus não me criou sendo sempre plenamente livre e, portanto, nunca errando, mas, ao contrário, me criou tendo, muitas vezes, o mais baixo grau de liberdade, de tal forma que, não estando absolutamente impelido para um lado mais do que para outro, erro. Isto é, se não é contraditório ser livre e efetivamente nunca errar, e se Deus pode criar tudo que posso conceber clara e distintamente, isto é, sem contradição, então é plausível afirmar que Deus poderia ter criado a criatura livre, mas que nunca efetivamente errasse. Se Deus criou o homem de tal modo que, em sua liberdade da vontade, escolha algumas vezes o que é certo e algumas vezes o que é errado, por que não poderia ter criado o homem de tal modo que nunca efetivamente escolhesse o que é errado? A Deus não foi dada a escolha entre criar homens livres que às vezes erram ou homens não livres que sempre acertam. Ele poderia ainda ter criado homens livres que nunca erram. Mas, se é assim, dizer que o homem erra porque tem a liberdade da vontade parece não ser suficiente para compatibilizar a existência de Deus com nossos erros. O próprio Descartes parece ter se dado conta desse impasse quando afirma, nessa mesma Quarta Meditação: “E por certo, não há dúvida que Deus poderia me ter criado de tal maneira que jamais eu pudesse enganar-me ...” e ainda: “Vejo, no entanto, que era fácil a Deus me fazer de tal sorte que eu nunca me enganasse, embora permanecesse livre e com um conhecimento limitado”²¹. Sendo assim, parece que podemos afirmar que a resposta à questão psicológico-epistêmica, que se funda sobretudo na noção de liberdade da vontade, não isenta Deus da responsabilidade dos nossos erros: dada a onipotência de Deus, a criatura poderia ter sido criada de tal modo que fosse livre sem que nunca efeti-

(20) Quarta Meditação #9. AT VII, 56

(21) Quarta Meditação # 9 e 15 (tradução alterada no #9). AT VII, 56 e 61.

vamente errasse²². E, como vimos, esse embaraço não passa despercebido por Descartes e, por isso mesmo, o entrelaçamento das respostas não pode ser por ele aceito.

Nessa medida, é razoável afirmar que Descartes procura apresentar respostas independentes às duas questões envolvidas na questão do erro. Com efeito, Descartes acrescenta à tese da liberdade da vontade o que seria sua solução definitiva à questão metafísica, retomando sua idéia introduzida no início da Quarta Meditação, segundo a qual

“não devemos considerar uma única criatura separadamente, quando pesquisamos se as obras de Deus são perfeitas, mas de uma maneira geral todas em conjunto. Pois a mesma coisa que poderia talvez, com alguma forma de razão, parecer muito imperfeita, caso estivesse inteiramente só, apresenta-se muito perfeita em sua natureza, caso seja encarada como parte de todo este Universo”²³.

Retomando essa idéia e introduzindo o princípio da diversidade como envolvido na perfeição, Descartes parece então sustentar que o ser perfeito que cria o melhor, cria o melhor mundo de tal forma que há nele criaturas que necessariamente erram. Isto é, embora não haja contradição entre ser livre e nunca errar e,

(22) Assumo, portanto, diferentemente de alguns intérpretes de Descartes, que as duas definições de liberdade apresentadas por Descartes na Quarta Meditação não são incompatíveis. Tanto a liberdade definida como espontaneidade quanto a liberdade definida como associada ao estado de indiferença explicam por que a substância pensante pode errar, mas a liberdade como indiferença explica, além disso, por que a substância pensante efetivamente erra. Posso errar porque tenho o poder absoluto da escolha (sou livre nos dois sentidos) e de fato erro porque muitas vezes, ignorando as razões que tornariam evidente uma idéia, sou indiferente quando escolho (liberdade d indiferença). Para um tratamento detalhado do que seriam as duas definições de liberdade em Descartes, ver “Descartes’s Doctrine of Freedom”, de Michelle Beyssade, in *Reason, Will and Sensation*, ed. Por J. Cottingham, Oxford: Clarendon Press, New York, 1994. Pp. 191-205.

(23) Quarta Meditação #7 e 8.AT VII, 55 e 56.

conseqüentemente, dada a perfeição divina, Deus pudesse ter criado o homem livre sem que nunca efetivamente errasse, este não seria o mundo perfeito. O que está pressuposto, portanto, é que o mundo perfeito é o mundo com maior variação. Mais ainda, se, como vimos, Deus é indiferente em seu ato, isto é, não age por qualquer interesse, então, a perfeição do mundo variado funda-se apenas na perfeição divina: por ser perfeito, Deus pensa tudo e é indivisível. Mas, se ele é indivisível, pensar, querer e criar são em Deus um mesmo ato. Sendo assim, tudo o que Deus pensa, cria e porque cria, é o melhor.

É essa tese da perfeição da diversidade que é explicitada por Descartes no final da Quarta Meditação, quando afirma: “É noto efetivamente que enquanto me considero inteiramente só, como se apenas eu existisse no mundo, teria sido muito mais perfeito do que sou caso Deus me houvesse criado de modo a que eu nunca falhasse²⁴”. Isto é, Deus poderia ter criado um mundo cuja perfeição consistiria na ausência de criaturas que erram: um mundo onde houvesse apenas um único igual. Entretanto, continua Descartes, “...Mas não posso por isso negar que não seja, de alguma maneira, a maior perfeição em todo o universo o fato de algumas de suas partes não serem isentas de defeito, do que se fossem todas semelhantes²⁵, isto é, não é possível negar que um mundo no qual há variedade e não uniformidade, onde variedade envolve que algumas partes nelas mesmas sejam imperfeitas, mas tomadas como elementos do todo contribuem para sua perfeição, é o mundo perfeito. Assim, um mundo onde há pelo menos seres que podem errar e efetivamente erram é um mundo mais perfeito do que o mundo onde não há seres que erram. Nesse sentido, parece que podemos concluir que para Descartes, do ponto de vista de Deus, tudo, inclusive o erro, está em combinação na constituição da perfeição universal.

É, portanto, o tratamento que Descartes dá à questão metafísica, através do recurso à perfeição do todo, o qual envolve, sobretudo, o princípio de diversida-

(24) Quarta Meditação # 15. AT VII, 61.

(25) Quarta Meditação # 15. AT VII, 61.

de e de variação, que permite que Descartes torne compatível a perfeição divina com os erros da criatura. Erramos e acertamos porque somos livres e, dada a necessidade da diversidade que faz parte de um mundo perfeito criado, essa liberdade não é plena, o que implica que necessariamente erramos.

Essa tese de que o erro é parte necessária de um mundo perfeito pareceria, a princípio, ter como consequência um embaraço interno para o sistema. Paralelamente à defesa dessa tese da necessidade do erro, em um mundo perfeito, nessa mesma Quarta Meditação Descartes parece recomendar com muita ênfase que se evite o erro, o que, a princípio, leva a crer que, segundo ele, é sempre possível evitar o erro, na medida em que Deus teria me dado o poder de “reter firmemente a resolução de jamais formular meu juízo a respeito de coisas cuja verdade não conheço claramente²⁶”. Mas, se é assim, o mundo ideal cartesiano seria aquele mundo onde todo erro estaria erradicado. E, no entanto, pressuposto pela solução da questão metafísica através do princípio da diversidade, o mundo perfeito, obra de Deus, é o mundo que inclui a existência de seres que necessariamente erram. Mas, se é assim, parece haver um conflito entre o mundo perfeito criado e o mundo ideal cartesianos.

Com efeito, Descartes parece concluir o tratamento da questão do erro afirmando saber a partir de então o que fazer para evitar o erro e o que fazer para chegar ao conhecimento: “De resto, não somente aprendi hoje o que devo evitar para não mais falhar, mas também o que devo fazer para chegar ao conhecimento da verdade²⁷”. Entretanto, se atentarmos para as palavras de Descartes nessa mesma passagem, um pouco mais acima, observamos que a tese de que o erro pode sempre ser evitado não está necessariamente implicada. Isto é, saber o que se deve fazer para evitar o erro e o que se deve fazer para alcançar o conhecimento pode significar apenas que sei que, se der adesão

(26) Quarta Meditação # 15. AT VII, 61.

(27) Quarta Meditação #17. AT VII, 62.

apenas ao que é efetivamente claro e distinto e suspender o juízo acerca de idéias obscuras e confusas, não erro. Mas isso não é o mesmo que afirmar que posso sempre assim fazer.

Mas, se é assim, a recomendação cartesiana do final da Quarta Meditação de que “se adquira o hábito de nunca falhar” e a observação de que nisso “consiste a maior e principal perfeição do homem” merecem ser examinadas. Se, dada a tese da perfeição da criação divina, criaturas que necessariamente erram fazem parte da diversidade criada, então a recomendação cartesiana não pode ter como fim a erradicação do erro. Assim, se, como citamos acima, Descartes afirma que a maior perfeição do homem é adquirir o hábito de distinguir entre o verdadeiro e o falso e seguir o verdadeiro, o sentido dessa afirmação não pode ser o de que a maior perfeição do homem é discernir o verdadeiro do falso e seguir o verdadeiro, mas sim desenvolver sua disposição de discernir o falso do verdadeiro e agir segundo o verdadeiro. Isto é, a perfeição do homem não é atingir a verdade e agir segundo ela, não é chegar ao final do processo de discernir o verdadeiro do falso, pois isso significaria, em última instância, erradicar o erro, o que abalaria a perfeição do mundo criado. Em vez disso, a perfeição do homem, segundo Descartes, consistiria em adquirir o hábito de estar sempre no processo de distinguir o verdadeiro do falso, na medida em que agir segundo sua própria natureza de ser consciente envolve não só ter idéias, como avaliá-las através da faculdade que o assemelha a Deus, a vontade infinita, isto é, a faculdade do sim e do não. A perfeição maior do homem não seria, portanto, atingir o bem, o verdadeiro, mas sim agir segundo sua natureza de ser consciente, isto é, de ser que tem a faculdade de discernimento e avaliação de suas idéias. “Adquirir o hábito de nunca falhar”, ou seja, acostumar-se a estar sempre operando sua faculdade de discernimento, seria a maior perfeição do homem e não “nunca falhar”. Parece ser nesse sentido que Descartes afirma em carta a Elizabeth (4 de agosto de 1645): “Não é também necessário que nossa razão jamais se engane; basta que nossa consciência nos testemunhe que nunca carecemos de resolução e virtude para executar todas as coisas que julgamos as melhores”.

Sendo assim, o recurso ao princípio da perfeição universal não parece ser abalado pela recomendação cartesiana de se evitar o erro. Se Deus não nos criou sendo sempre plenamente livres, de modo a nunca errar, então evitar o erro não pode significar erradicar o erro, mas sim evitá-lo quando este dependa de reflexão, disciplina, boa vontade, etc., isto é, quando dependa de coisas que estão de fato no nosso controle. Assim, apesar de Deus dar meios para sabermos como evitar o mau uso da nossa faculdade de julgar, não é verdade que podemos sempre evitar esse mau uso e, assim, é verdade que necessariamente de fato algumas vezes erramos. A recomendação cartesiana para que se evite o erro não é, portanto, incompatível com a diversidade do mundo perfeito, onde o erro tem um lugar necessário.

RESUMO

Na Quarta Meditação, ao tratar do problema do erro, Descartes considera duas questões distintas: por um lado, a questão epistêmica propriamente dita acerca de como é possível o erro, isto é, acerca de qual seria o aspecto da imperfeição humana que operacionaliza o erro e, por outro lado, a questão metafísica acerca de como é possível compatibilizar a existência de criaturas que erram com a existência de um criador perfeito, isto é, acerca de como é possível que a criatura se engane, visto ter sido criada por um ser perfeito, fonte de todas as coisas e de toda verdade. Neste artigo, farei um exame dessa Quarta Meditação visando, sobretudo, a resposta cartesiana à questão metafísica. Minha hipótese interpretativa é a de que, para compatibilizar um criador perfeito com criaturas que erram, Descartes lança mão não de uma teoria da liberdade (como tradicionalmente se afirma), mas sim do princípio da diversidade.

Palavras-chave: Descartes, erro, Deus, liberdade, diversidade.

ABSTRACT

On the Fourth Meditation, while dealing with the problem of error, Descartes considers two distinct questions: on one hand, the epistemic question of how is error possible, that is, the question of what would be the feature of human imperfection that leads to error and, on the other hand, the metaphysical question of how the existence of a perfect creator is compatible with the existence of creatures that make mistakes, that is, the question of how is it

possible that the creature make mistakes if it is created by a perfect being which is the cause of every thing and every truth. In this article I will analyze Descartes's Fourth Meditation aiming, above all, the Cartesian answer to the metaphysical question. My interpretative hypothesis is that in order to render the existence of a perfect creator compatible with the existence of creatures that make mistakes Descartes does not appeal to a theory of freedom (as it is traditionally claimed) but, rather, appeals to the principle of diversity.

Keywords: Descartes, error, God, freedom, diversity.

Recebido em 01/2004

Aprovado em 05/2004