

INFINITUDE DA VONTADE NOS HOMENS E EM DEUS SEGUNDO DESCARTES

Ethel Menezes Rocha

UFRJ/CNPq

Na Quarta Meditação, imediatamente antes de apresentar sua definição de liberdade da vontade, Descartes assimila a infinitude da vontade de Deus à infinitude da vontade dos homens. Em suas palavras, “Resta tão somente a vontade, que eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e semelhança de Deus” (AT VII: 57). Com o objetivo de esclarecer por que nossa vontade livre nos torna semelhantes a Deus, Descartes a seguir apresenta sua definição de liberdade da vontade humana cuja significação depende, em grande medida, de como se lê a expressão “ou antes” (“*vel potius*”) nela presente: “Pois consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, antes (*vel potius*), somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto”¹. Ainda prosseguindo, na frase seguinte Descartes parece pretender explicar² a utilização da partícula “ou

1 Sempre que possível as citações de passagens das **Meditações Metafísicas** serão extraídas da tradução de Bento Prado Junior e J. Guinburg (Coleção Pensadores, Ed. Victor Civita, Abril Cultural, São Paulo, 1973). Qualquer alteração será notificada, as citações dos **Princípios da Filosofia** da tradução coordenada por Guido A. De Almeida (Editora UFRJ, 2002). As citações serão acompanhadas da notação da edição em latim Adan & Tannery (AT) da obra de Descartes, seguida do número do volume e do número da página nessa edição

2 Duque de Luynes em sua versão francesa (cuja publicação é autorizada por Descartes) admite expressamente se tratar de uma explicação da frase anterior ao introduzir a partícula “car” no início da frase: “Car, afin que je sois libre” (AT IX: 46).

antes” fornecendo uma segunda definição de liberdade humana: “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 pender para um ... tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei” (AT VII: 57). Tendo em vista que nessas passagens da Quarta Meditação Descartes apresenta o que parecem ser duas definições de liberdade ligadas pela partícula “ou antes” (“*vel potius*”), a saber, a de liberdade como o poder dos contrários e a de liberdade como o poder de agir por inclinação sem coação externa, muito intérpretes se ocupam em compreender o conceito cartesiano de liberdade lançando mão desse e de outros textos de Descartes onde o tema da liberdade aparece, focando a questão de se essa segunda definição apresentada na Quarta Meditação é uma correção ou se é uma explicação da primeira³. Nesse artigo me ocupo com a definição de liberdade ou de infinitude⁴ da vontade não a partir da comparação entre diferentes textos onde Descartes explicita seu conceito de liberdade, mas a partir da tese cartesiana apresentada acima de que é a infinitude da vontade que torna semelhantes as vontades do homem e de Deus. A hipótese a ser defendida é a de que essa tese da semelhança da infinitude das vontades de Deus e dos homens exige que Descartes adote a tese de que a liberdade humana consiste na ação por inclinação sem coação e impede que ele assuma a tese de que a

3 Levando em conta essas passagens da Quarta Meditação, algumas passagens dos **Princípios da Filosofia** e textos de sua correspondência, alguns autores como Lilli Alanem e J. Campbel defendem que em todos os textos em que trata da liberdade da vontade Descartes assimila a liberdade ao poder dos contrários e que, portanto, a definição de liberdade como ação sem coação não corrige, mas apenas explicita o que está envolvido nesse poder, a saber, a não coação. Outros como A. Kenny, C. Larmore e J.M. Beyssade, defendem que nem na Quarta Meditação nem em qualquer outro texto Descartes defende a tese da liberdade como o poder dos contrários e, nesse sentido, a segunda definição introduzida nas **Meditações** corrige a primeira. E outros ainda, como M. Beyssade e Etienne Gilson, defendem que embora na Quarta Meditação Descartes não caracterize a liberdade como o poder dos contrários, mais tarde, muda de ideia, o que se expressaria, sobretudo, na carta de 9 de fevereiro de a Mesland.

4 Com base no que diz Descartes nessa mesma Quarta Meditação um pouco antes de afirmar a semelhança entre as vontades de Deus e dos homens, nesse artigo assumo que “liberdade da vontade” e “infinitude da vontade” referem-se ao mesmo fenômeno, a saber, a extensão ilimitada da vontade que, por isso mesmo, é o poder de aplicar-se a todo e qualquer conteúdo oferecido pelo entendimento. Em suas palavras, “Não posso tampouco me lastimar de que Deus não me tenha dado um livre arbítrio ou uma vontade bastante ampla e perfeita, visto que, com efeito eu a experimento tão vaga e tão extensa que ela não está encerrada em quaisquer limites” (AT VII: 57).

plena liberdade humana consiste no poder de escolha entre contrários. Nessa medida, o exame da semelhança entre a liberdade de Deus e a liberdade do homem implicará em considerar que as duas definições oferecidas na passagem acima citada da Quarta Meditação são excluídas e que, portanto, através da partícula “ou antes” Descartes visa corrigir (em oposição a explicitar) a definição primeiramente oferecida. O exame da tese da liberdade da vontade de Deus e a da liberdade da vontade dos homens mostrará que o que é comum à vontade dos seres inteligentes (Deus e homens) é que a vontade age sem coação embora, por ser estruturalmente voltada para a verdade, a vontade aja sempre em direção à verdade. O exame dessa hipótese esclarecerá por que apesar de semelhantes, já que estruturalmente ligadas à verdade, e apesar de consistirem no poder ilimitado de agir, as vontades divina e humana são distintas nos seguintes aspectos: 1) a vontade humana age por motivação advinda do que é percebido como claro e distinto, é um poder condicionado de agir, e é contingentemente indiferente; 2) a vontade divina é essencialmente não motivada e, portanto, é o poder incondicionado de agir e é essencialmente indiferente.

A tese da semelhança entre a liberdade divina e a liberdade humana como exposta nas **Meditações** e acima apontada, está presente nos escritos de Descartes desde antes da primeira publicação da **Meditações** em 1641 até seu último escrito, as **Paixões da Alma**, publicado em 1649. Já em 1639, por exemplo, em carta a Mersenne Descartes afirma: “Deus nos deu uma vontade sem limites. É principalmente em virtude dessa vontade infinita em nós que podemos afirmar que somos criados à sua imagem” (AT II: 628). Em 1647 (ano da publicação da primeira versão francesa das **Meditações**), aparece em carta a Chanut: “Ora a liberdade da vontade é nela mesma a coisa mais nobre que podemos ter, visto que é o que nos torna de um certo modo iguais a Deus...” (ATV: 85). E ainda em 1649 no último escrito de Descartes, as **Paixões da Alma**, é expressa nos seguintes termos: “Noto em nós apenas uma coisa que nos possa dar a justa razão de nos estimarmos, a saber, o uso de nosso livre arbítrio ... pois ... ele nos faz de alguma maneira semelhantes a Deus...” (AT XI: 445). Se é assim, parece plausível afirmar que ainda que possa ter mudado sua definição de liberdade humana ao longo de sua obra, Descartes sempre manteve a tese de que a essência da liberdade humana é como a essência da liberdade divina e a compreensão dessa semelhança deve elucidar o conceito de liberdade. Apesar de alguns autores defenderem que Descartes muda de ideia quanto a sua definição de liberdade, nesse artigo assumo, seguindo Ragland (2006) que os conceitos de liberdade humana e liberdade

divina não sofrem modificações nos diferentes textos onde são tematizados.⁵ Se ao longo de sua obra Descartes mantém a tese da semelhança entre a liberdade do homem e a liberdade de Deus e se explica sempre do mesmo modo, a saber, pelo poder ilimitado dessas, então, deve-se aplicar o esclarecimento do que consiste esse poder ilimitado em Deus e nos homens ao conceito de liberdade presente em toda sua obra.

Para que se entenda a tese da similitude entre as liberdades humana e divina é necessário, antes de tudo, ter em mente que ser similar não é o mesmo que ser idêntico. Com efeito, apesar da tese da similitude entre as liberdades humana e divina, Descartes nega a possibilidade de identificação do que é essencial no homem com o que é essencial em Deus, como fica claro quando, por exemplo, afirma em suas respostas às Sextas Objeções que “... nenhuma essência pode pertencer univocamente a Deus e a suas criaturas” (ATVII: 133). Se nada que é essencial em Deus é do mesmo modo nos homens, então necessariamente a essência da liberdade divina não é idêntica à essência da liberdade humana. Essa ideia de que não há identidade entre a essência da liberdade divina e a da liberdade humana parece ser sugerida nas próprias passagens acima citadas em que Descartes afirma a semelhança entre a liberdade divina e a humana, visto que o que Descartes nelas afirma é que a liberdade nos torna “*de um certo modo* iguais a Deus”, ou “*de alguma maneira* semelhantes a Deus”. Sendo assim, apesar de Descartes não aceitar a identidade das essências das liberdades divina e humana, sua insistência na tese da semelhança entre elas faz crer que embora nem tudo que pertence à essência da liberdade de Deus pertence à dos homens, há algo comum a ambas as essências e, nesse sentido, que a liberdade divina e a liberdade humana, embora não idênticas, são análogas⁶.

O exame da tese da semelhança entre a essência da liberdade no homem e em Deus envolve o exame de como, segundo Descartes, se operacionaliza os atos de conhecer e errar na substância intelectual finita. É na esteira da discussão acerca do problema do erro que Descartes

5 Veja-se Ragland (2006) que, ao sustentar que Descartes assume em toda sua obra o que ele chama de princípio das alternativas possíveis, sugere que este mantém o mesmo conceito de liberdade em todos seus escritos. Partindo da mesma preocupação de esclarecer o conceito de liberdade sustentado por Descartes a partir da tese da semelhança entre as vontades divina e humana Ragland, diferentemente do que concluo no presente artigo, conclui que o que caracteriza a liberdade em ambos os casos é o poder dos contrários.

6 Do mesmo modo nos **Princípios da Filosofia** Descartes sustenta que o termo “substância” não se aplica univocamente a Deus e a suas criaturas. Veja-se ATVIII: 24.

desenvolve o que seria sua teoria do juízo, onde a vontade, mais precisamente, a infinitude ou liberdade da vontade no homem desempenha um papel central. Esse exame tornará claro uma distinção fundamental e implicitamente assumida por Descartes, a saber, a distinção entre a relação intrínseca da vontade com a verdade e a motivação para a ação da vontade.

No sistema cartesiano o conhecimento e o erro humanos resultam do concurso de duas faculdades: entendimento, faculdade passiva, e vontade, faculdade ativa do espírito. Diferentemente de Espinosa, Descartes mantém a concepção da tradição escolástica segundo a qual a vontade e o entendimento são faculdades. A vontade, portanto, não é apenas uma entidade nominal que se refere à soma das volições particulares de um indivíduo. A vontade é uma faculdade ativa do intelecto que tem uma função própria no indivíduo, a saber, agir (no caso do intelecto, agir mentalmente: duvidar, julgar, querer, etc.). O entendimento, também sendo uma faculdade, embora uma faculdade passiva, tem também uma função própria, a saber, perceber, conceber ideias sobre as quais a vontade opera. Como diz Descartes a Regius, “vontade e entendimento se distinguem apenas como a atividade e a passividade da mente. Pois estritamente falando, o entendimento é a passividade da mente e a vontade sua atividade” (AT III, 372).

Além da distinção entre os aspectos passivo e ativo do intelecto, prosseguindo nessa mesma passagem da carta acima citada, Descartes afirma que “não podemos querer sem compreender o que queremos...”. Assim, Descartes parece sugerir o seguinte: 1) que a vontade só age quando um conteúdo representativo é exibido no intelecto pelo entendimento, já que a vontade só age quando compreende algo e compreender algo supõe que esse algo esteja dado; e 2) que nesse conteúdo o que motiva a ação da vontade é o que é compreendido, já que a vontade não pode querer e por isso não opera sobre o que não compreende. Se a vontade não opera sobre aquilo que não compreende, é porque o que ela não compreende não desencadeia, não motiva sua ação; só o que é compreendido em um conteúdo exibido pelo intelecto motiva sua ação. Essa ideia de que a vontade só age se houver compreensão de algum conteúdo aparece também em carta a Hyperaspistes onde Descartes afirma: “... nunca queremos o que não compreendemos de modo nenhum” (AT III: 432).

Mas, se para agir a vontade precisa que haja um conteúdo compreendido sobre o qual opera, isto é, se é o conteúdo compreendido que motiva sua ação, então, o que motiva a ação da vontade é o conteúdo representativo claro e distintamente percebido. Visto que clara é toda

ideia manifesta a uma mente atenta e distinta é a ideia clara de tal modo que se distingue de qualquer outra ideia⁷, então, a ideia cujo conteúdo é compreendido é a ideia claramente presente no intelecto e distinta de outras⁸. Assim, se o que motiva a ação da vontade é um conteúdo compreendido e se compreender um conteúdo é percebê-lo como claro e distinto, então, a princípio, a vontade só é motivada a agir pelo conteúdo que lhe aparece como claro e distinto.

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

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

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

claro e distinto, visto que só o que há de claro e distinto nos conteúdos exibidos pelo entendimento motiva sua ação.

Além dessa tese de que a vontade humana só é motivada pelo que aparece como claro e distinto no intelecto, Descartes sustenta a tese mais forte segundo a qual a vontade humana se inclina irresistivelmente em direção a um conteúdo que é percebido como totalmente claro e distinto, isto é, a tese segundo a qual, quando diante de um conteúdo percebido como evidente a vontade age infalivelmente em sua direção. Essa tese da inclinação irresistível é enunciada, por exemplo, quando na Quarta Meditação, ao examinar sua experiência do *cogito*, Descartes afirma “...não podia impedir-me de julgar que era verdadeira uma coisa que concebia tão claramente...” (ATVII: 58); ou na Quinta Meditação onde afirma “... que eu seja de tal natureza que, tão logo compreenda algo bastante clara e distintamente, sou naturalmente levado a acreditá-lo verdadeiro” (ATVII: 69), ou ainda, no Axioma VII de sua exposição geométrica em suas respostas às Segundas Objeções ao afirmar: “A vontade se dirige voluntária e livremente (pois isto é de sua essência), mas no entanto de modo infalível, ao bem que lhe é claramente conhecido.”⁹ (ATVII: 166). Pode-se dizer, então, que segundo Descartes 1) a vontade só age por inclinação

9 Nesse artigo assumo que para Descartes o mesmo tratamento se aplica tanto para o erro epistêmico quanto para o erro moral, embora no Resumo da Quarta Meditação, onde trata da questão da liberdade e da questão do erro, Descartes pareça fazer uma restrição quando afirma “[na Quarta Meditação] não trato de modo algum ... do pecado, isto é, do erro que se comete na busca do bem e do mal, mas somente daquele que sobrevém no julgamento e no discernimento do verdadeiro e do falso . Apesar dessa aparente restrição, se atentarmos para o conteúdo do que é apresentado no corpo do texto da Quarta Meditação, fica claro que Descartes considera que o mesmo tratamento dado ao erro epistêmico é adequado ao erro moral e que, portanto, o erro epistêmico e o erro moral são exemplos particulares do que consiste o erro em geral. Por exemplo, ali ele afirma “... a vontade se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque” (grifo acrescentado). Essa aparente discrepância entre o Resumo da Quarta Meditação e o texto da Quarta Meditação pode ser compreendida se atentamos para o fato de que a passagem do resumo onde aparece a restrição é acrescentada ao texto original após Descartes ter lido as objeções de Arnauld onde este o adverte do perigo de conferir seu tratamento do erro na Quarta Meditação ao erro moral e o aconselha a afirmar que ao tratar do erro, está tratando apenas do erro epistêmico. Nas palavras de Arnauld No caso da Quarta Meditação estou extremamente ansioso, por muitas razões que tomaria muito tempo para listar, que o autor deixe duas coisas claras, ou nas Meditações ou no Resumo. A primeira é que quando o autor investiga a causa do erro, está investigando antes de tudo erros que cometemos ao distinguirmos o verdadeiro do falso, não aqueles que ocorrem na busca do bem e do mal...”. Descartes aceita parcialmente o conselho: no texto do Resumo faz a restrição, mas mantém o texto da Quarta Meditação e pede, em carta de 18 de março de

advinda de conteúdos exibidos pelo entendimento no intelecto, 2) só o que é claro e distinto nesses conteúdos a motiva a agir, isto é, a inclina e 3) que conteúdos percebidos como completamente claros e distintos, isto é, em que não são percebidos elementos obscuros e confusos, a inclinam irresistivelmente.

Se conjugamos essa tese da irresistibilidade e exclusividade da motivação da vontade pelo que é percebido pelo entendimento como claro e distinto com a regra cartesiana da verdade segundo a qual toda percepção clara e distinta é verdadeira, vemos que essa tese acerca da inclinação ou motivação da vontade humana se justifica pela tese mais geral segundo a qual a essência da vontade humana é ser orientada para a verdade. Se toda ideia clara e distinta é verdadeira, e se o que motiva a ação da vontade é o que é claro e distinto em um conteúdo, então o que motiva a ação da vontade é o que é verdadeiro nesse conteúdo. Mais ainda, se quando o conteúdo é completamente claro e distinto essa motivação é irresistível então há uma orientação intrínseca da vontade em direção a verdade. A vontade se inclina para a clareza e distinção porque sua estrutura última essencial está voltada para a verdade, e a clareza e distinção é marca da verdade. Pode-se dizer, portanto, que, ao menos a princípio, segundo Descartes a vontade humana é natural e essencialmente orientada para a verdade e que, por isso mesmo, só age por inclinação ou motivação cuja única fonte é o que aparece como claro e distinto no intelecto.

Essa tese segundo a qual a vontade humana é intrinsecamente voltada para a verdade é reforçada se atentamos ainda para a tese cartesiana de que o erro é uma privação, na medida em que é a ausência de um conhecimento que a mente deveria ter. Nas palavras de Descartes, “... reconheço que o erro enquanto tal não é algo de real ... , mas é apenas uma carência. ... Todavia, isso ainda não me satisfaz inteiramente; pois o erro não é uma pura negação, mas antes é uma privação, isto é, a falta de algum conhecimento que de alguma maneira eu deveria possuir.” (AT VII: 55)”. O erro ocorre quando o intelecto privado de uma ideia total e efetivamente clara e distinta oferece à vontade ideias ou parcialmente claras e distintas ou apenas aparentemente claras e distintas. Ao agir em direção ao que apenas aparentemente é claro e distinto ou em

1641endereçoada a Mersenne, editor das *Meditações*, que fique claro para o leitor que a ressalva feita no Resumo é um acréscimo tardio. Nas palavras de Descartes: “Por favor ... coloque essas palavras entre parênteses de modo a que se possa ver que foram acrescentadas”. Assim, apesar do que é dito no Resumo, parece que seu tratamento na Quarta Meditação não servirá apenas para o erro epistêmico, mas sim que o tratamento do erro serve de modelo para o tratamento de qualquer tipo de erro.

direção ao pouco de claro e distinto de um conteúdo em sua totalidade obscuro e confuso a vontade pode errar. Se privação consiste na ausência daquilo que é devido, então, no que diz respeito ao intelecto finito (à substância pensante) Descartes parece admitir uma finalidade: conceber ideias efetivamente claras e distintas, isto é, ideias que têm a marca da verdade, o que tem como consequência que o conhecimento é a finalidade do intelecto. Se o erro é privação de um conhecimento, então a natureza ativa do intelecto, isto é, sua faculdade da vontade, é tal que ela tende naturalmente para o conhecimento, o que confirma a tese de que a vontade humana tem uma relação essencial e exclusiva com a verdade.

Apesar da inclinação natural e irresistível ao que aparece como inteiramente claro e distinto, quando o conteúdo exibido pelo entendimento não é completamente claro e distinto a ação da vontade é acompanhada pelo estado psicológico de indiferença. Embora inclinada para os elementos que aparecem como claros e distintos no conteúdo exibido, porque há nesse conteúdo elementos que são percebidos como obscuros e confusos a vontade hesita e, nessa medida, age sem inclinação irresistível. Há pelo menos três textos onde Descartes tematiza seu conceito de indiferença no homem e a identifica com a falta de motivação para agir. Na Quarta Meditação ele afirma: “De maneira que essa indiferença que sinto, quando **não** sou absolutamente impelido para um lado mais do que para outro pelo peso de alguma razão” (ATVII: 58); em suas Respostas às Sextas Objeções afirma: “... quanto ao homem, ... ele nunca é indiferente exceto quando ele ignora qual das duas alternativas é melhor ou mais verdadeira, ou ao menos quando isto não lhe parece suficientemente claro de modo a afastar qualquer possibilidade de dúvida” (ATVII: 433); e na carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645 afirma “... ‘indiferença’ nesse contexto me parece significar estritamente aquele estado da vontade quando esta não é mais impelida para uma direção do que para outra pela percepção da verdade ou do bem” (AT IV: 173). O que parece claro nessas passagens é que, segundo Descartes, a indiferença no homem é o estado de hesitação que diz respeito à motivação da vontade para agir e admite graus, de tal modo que quanto a totalidade da ideia não é percebida clara e distintamente não há a inclinação irresistível, mas apenas uma motivação para agir. Nesse sentido, quanto menos clara e distintamente uma ideia em sua totalidade é concebida pelo entendimento na mente, menos motivada e, conseqüentemente, mais indiferentemente a vontade age. Quando diante de um conteúdo percebido como apenas parcialmente claro e distinto, embora motivada em direção ao que nele é claro e distinto, essa inclinação não sendo irresistível torna a vontade

hesitante quanto a como agir. O grau de indiferença que acompanha a liberdade humana é, portanto, inversamente proporcional ao grau de evidência da ideia exibida e, por isso mesmo, inversamente proporcional ao grau de liberdade experimentada. Como diz Descartes ainda na Quarta Meditação: “...se eu conhecesse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca deliberaria acerca do melhor juízo ou da escolha a fazer; e assim embora fosse inteiramente livre, **nunca seria indiferente**” (ATVII: 58- grifo acrescentado). A indiferença no homem é, portanto, uma indiferença negativa que consiste no estado de hesitação que acompanha a ação pouco motivada da vontade. A pouca motivação para agir expressa um equilíbrio de razões que justificam diferentes ações, isto é, expressa que as razões para agir não tornam a verdade evidente e por isso não são suficientes para provocar o assentimento irresistível para alguma direção. Nesses casos a vontade age com menor grau de liberdade em alguma direção, na medida em que não tendo razões mais fortes para agir de um modo do que de outro é, por isso mesmo, indiferente acerca de como agir.

Em diferentes textos Descartes esclarece o conceito de indiferença da vontade humana contrapondo o modo como ele o entende com o modo como os escolásticos o entendem¹⁰. Nessa contraposição Descartes afirma admitir que a indiferença pertence apenas ao grau mais baixo de liberdade humana, não sendo, portanto, essencial à esta. Além disso, nesses textos Descartes distingue o poder da vontade de determinar-se e essa indiferença envolvida no poder de escolha, causada pela pouca motivação da vontade. Por essa razão Descartes pode então admitir que embora a indiferença não seja essencial à infinitude da vontade humana, o poder de determinar-se é. Veja-se, por exemplo, o contraste que Descartes faz entre indiferença e poder dos contrários em carta ao jesuíta Mesland de 2 de maio de 1644: “... visto que você considera a liberdade não exatamente como indiferença, mas antes como um poder real e positivo de determinar-se a si mesmo, a diferença entre nós é apenas verbal – pois concordo que a vontade tem esse poder ...” (AT IV: 116). Em outra carta a Mesland, no ano seguinte, Descartes reitera sua posição quando diz: “Gostaria que você notasse que nesse contexto ‘indiferença’ me parece significar estritamente o estado da vontade quando esta não é impelida por uma percepção do verdadeiro ou do bem para uma direção e não para outra. Esse é o sentido tomado por mim quando afirmei que o grau mais baixo de liberdade é aquele a partir do qual nos determinamos

10 Dan Kaufman (2003) apresenta essa contraposição em detalhes.

a coisas às quais somos indiferentes” (AT IV: 173). Nessa mesma carta, Descartes parece afirmar que só faz sentido dizer que a indiferença é essencial à vontade humana se consideramos o termo “indiferença” em um sentido diferente do sentido em que ele (Descartes) considera: indiferença não como o estado de hesitação, mas como um poder, a saber, o poder de escolha entre dois contrários. Em suas palavras, “Mas talvez para **outros** o significado de ‘indiferença’ seja uma faculdade positiva de determinar-se a si próprio para um de dois opostos ... Não nego que a vontade tenha essa faculdade positiva. Na verdade, penso que ela tem ... com relação a todas as outras ações” (AT IV: 173). Descartes parece admitir, portanto, que a vontade humana envolve essencialmente o poder de determinar sua ação, já que esse poder se aplica a todas as suas ações, mas esse poder não é o mesmo que a indiferença que no homem é negativa, caracterizada por ser o estado em que se encontra a vontade quando é pouco motivada a agir.

Assim, por um lado, como vimos anteriormente, a vontade humana é essencialmente ligada à verdade e, por isso, só é motivada a agir pelo que é percebido como claro e distinto em um conteúdo exibido no intelecto, alguma vez é indiferente, a saber, quando esse conteúdo não é percebido como inteiramente claro e distinto, e é irresistivelmente inclinada quando o conteúdo é percebido como inteiramente claro e distinto. E, por outro lado, como vemos agora, a liberdade da vontade é essencialmente o poder de determinar sua ação. Supondo que Descartes não introduz mudança significativa em seu conceito de liberdade da vontade ao longo de sua obra, cabe então examinar em que sentido a vontade humana, segundo ele, envolve necessariamente a inclinação irresistível para o que aparece como claro e distinto e, ainda assim, o poder de determinar suas ações.

Como vimos acima, Descartes não considera o erro como algo de real, mas sim uma privação. Se o erro não é real, então não há uma faculdade específica para sua produção. Mais ainda, vimos que a faculdade da vontade, por ser intrinsecamente ligada à verdade, é uma faculdade que por sua natureza tende à verdade. Sendo assim, o poder de determinar sua ação envolvido na liberdade da vontade não pode consistir no poder positivo de afirmar (crer) o que se opõe ao que aparece como evidente, ou mesmo de suspender o juízo diante de uma evidência. Conjugando essa tese de que não há uma faculdade para errar com o que Descartes diz na carta a Mesland de 1644 acima citada, é possível explicar em que sentido o poder de determinar sua ação está necessariamente envolvido na liberdade da vontade, apesar da inclinação irresistível da vontade para o que aparece como claro e distinto. Nessa carta Descartes sugere que o poder

de assentir ou não a uma verdade se funda no fato de que o intelecto humano diante do que lhe aparece como claro e distinto pode mudar o foco de sua atenção e não perceber mais esse conteúdo percebido como claro e distinto. Assim, a vontade tem sempre o poder de determinar sua ação porque mesmo diante de uma evidência, pode voltar a atenção do intelecto para outra ideia e assim negar o assentimento ao que fora percebido anteriormente como claro e distinto. É o que parece dizer Descartes quando afirma:

E eu concordo com você quando você afirma que se pode suspender o juízo; mas procurei explicar de que modo isso pode ser feito. ...; de tal modo que se vemos muito claramente que uma coisa é boa para nós, é muito difícil – e na minha opinião impossível enquanto continuamos no mesmo pensamento – interromper o curso de nosso desejo. Mas visto que a natureza da alma é tal que ela raramente atenta por mais de um momento a uma única coisa; assim, logo que nossa atenção se desvia das razões que mostram que a coisa é boa para nós, ... nos podemos representar em nossa alma alguma outra razão que nos faça duvidar e assim suspender o juízo, e mesmo, talvez, formar um juízo contrário. (AT IV: 116).

Na carta a Mesland do ano seguinte, 1645, Descartes reitera essa tese de que o homem tem sempre o poder de determinar suas ações e que nele esse poder está ligado à mudança de foco de sua atenção, que no caso mencionado na carta, se dirige para a ideia da própria liberdade. Em suas palavras, “Pois está sempre aberto a nós abstermo-nos de perseguir um bem que conhecemos claramente, ou de admitir a verdade percebida claramente, contanto que consideremos ser uma boa coisa demonstrar com isso nosso livre arbítrio.” (AT IV 173). Note-se ainda que essa mesma explicação já está presente nas **Meditações** em pelo menos duas passagens. Na Quinta Meditação numa passagem em que discute a relação entre a existência de Deus e a garantia da verdade percebida clara e distintamente, Descartes sugere o mesmo ao afirmar “pois ainda que eu seja de tal natureza que, tão logo compreenda algo bastante clara e distintamente, sou naturalmente levado a acredita-lo verdadeiro; no entanto, já que sou também de tal natureza que não posso manter sempre o espírito ligado a uma mesma coisa ...” (AT VII: 69). E, de modo diferente, não enunciando a tese de que o poder dos contrários depende do poder de mudar a atenção do intelecto, mas procedendo de acordo com ela, Descartes mostra na Primeira Meditação que a adota, na medida em que propõe a dúvida quanto às evidências

matemáticas a partir da mudança de foco da atenção dessas evidências para a hipótese de um Deus enganador.

Pode-se agora então compatibilizar as teses cartesianas de que a vontade se inclina irresistivelmente para o que lhe aparece como inteiramente claro e distinto com a de que a vontade tem sempre o poder de se autodeterminar. Segundo Descartes, porque a vontade humana é essencialmente orientada para a verdade, a vontade só age em direção ao que aparece como claro e distinto em um conteúdo exibido no intelecto e tende irresistivelmente ao conteúdo percebido como perfeitamente claro e distinto. E porque, segundo ele, pode sempre mudar o foco de sua atenção para uma outra ideia clara e distinta, a vontade é secundariamente o poder de determinar suas ações, já que este é um poder condicionado à mudança de foco da atenção. O que é percebido como claro e distinto é irresistível enquanto assim percebido. Mas o entendimento pode sempre apresentar outro conteúdo no intelecto como claro e distinto e a vontade pode sempre se aplicar a esse novo conteúdo apresentado. Por essa razão, é sempre possível evitar a inclinação irresistível mudando o foco da atenção do entendimento e assim mudando o alvo da aplicação da vontade.

Visto que a vontade humana e a verdade têm uma relação essencial, cabe agora examinar em que se sentido (se algum) é possível afirmar que, segundo Descartes, a vontade de Deus também tem essa relação essencial e que é isso que as torna semelhantes.

É sabido que dadas as teses cartesianas da criação divina das verdades eternas e da unicidade e simplicidade de Deus, é impossível que a vontade divina se incline ou seja motivada a agir por uma verdade exibida antes de sua escolha. Sendo Deus perfeito, ele é uno e simples. Como diz Descartes na Terceira Meditação, "... a unidade, a simplicidade ou a inseparabilidade de todas as coisas que existem em Deus é uma das principais perfeições que concebo existentes nele ..." (AT VII: 51). Em virtude dessa tese da simplicidade e unicidade de Deus, nele as faculdades da vontade e do entendimento não se distinguem como fica claro em sua carta à Mesland de 2 de maio de 1644, "... porque em Deus ver e querer são uma única e mesma coisa" (AT IV 119); ou nos **Princípios**, Parte 1, 23, quando afirma "... Deus ... por uma única e sempre a mesma e simplicíssima ação, simultaneamente entende, quer e opera tudo" (AT VIIIA: 14). Mas se é assim, diferentemente do que ocorre nos homens, não há uma faculdade (faculdade da vontade) numericamente distinta de uma outra (faculdade do entendimento), uma com a

função de exhibir conteúdos, outra com a função de agir diante desses conteúdos. Em Deus conceber é querer. Além disso, em virtude da tese da criação das verdades eternas, Deus é criador de todas as coisas o que implica que nada há antes de seu ato criador que guie sua escolha. Diz Descartes em suas respostas às Sextas Objeções "... é impossível imaginar que alguma coisa seja concebida no intelecto divino como boa ou verdadeira ... antes da decisão da vontade divina de assim constituí-la" (AT VII: 432) ou em carta a Mersenne "... as verdades eternas não são conhecidas como verdadeiras por Deus de nenhum modo que implique que são verdadeiras independentemente dele" (AT I: 149).

Nessas passagens acima citadas, o que fica claro é que a ação de Deus não resulta de uma motivação proporcionada por algo exibido **antes** dela porque não há faculdades numericamente distintas e porque não há coisa alguma antes do ato divino e eterno da criação. Sendo assim, diferentemente da vontade humana, a vontade divina não age apenas por motivação. Entretanto, apesar de a vontade divina não agir só por motivação, não está claro ainda que ela não seja, como a vontade humana, intrinsecamente orientada para a verdade. Não agir motivado por verdades preestabelecidas não é o mesmo que não ter uma relação intrínseca e exclusiva com a verdade. Como vimos no que diz respeito à vontade humana, não é o fato da vontade ser inclinada para algo anteriormente exibido no intelecto que caracteriza a relação essencial da vontade com a verdade, mas ao contrário, essa inclinação da vontade para algo anteriormente exibido no intelecto é que é explicada pela relação essencial entre a vontade e a verdade. Como ficou claro, é a relação intrínseca da vontade humana com a verdade que explica por que a vontade humana é exclusiva e irresistivelmente inclinada à clareza e distinção percebida no intelecto. Ora, o fato de que no homem essa relação essencial da vontade com a verdade explica uma inclinação exclusiva e irresistível de sua vontade certamente não implica que sempre que houver uma relação essencial entre vontade e verdade haverá necessariamente uma inclinação da vontade que é explicada por essa relação. Fica em aberto, por enquanto, portanto, se a vontade divina tem uma relação essencial com a verdade, como tem a vontade humana, ainda que nada seja dado à vontade divina antes de sua ação.

A partir das teses da simplicidade de Deus e da criação das verdades eternas mencionadas acima, percebe-se que, por um lado, elas implicam nas teses da indiferença e do poder infinito de agir de Deus. Pode-se afirmar, entretanto, que segundo Descartes, Deus é indiferente em dois sentidos: por ser simples, é indiferente porque nele o entendimento não oferece

conteúdos à ação da vontade. Nos termos de Descartes em suas respostas às Sextas Objeções, “É contraditório supor que a vontade de Deus não seja indiferentes desde a eternidade com relação a todas as coisas que aconteceram ou que acontecerão; é impossível imaginar que alguma coisa seja concebida no intelecto divino como boa ou verdadeira ... antes da decisão da vontade divina de assim constituí-la... Quero dizer que não há nem mesmo uma prioridade de ordem, de natureza ou de ‘razão racionalmente determinada’...” (AT VII: 432); e por ser o criador das verdades eternas Deus é indiferente no sentido positivo de poder ilimitado já que a ausência de qualquer verdade, ou qualquer coisa anteriormente a seu ato torna sua vontade livre para agir em qualquer direção. Por essa razão Descartes pode afirmar, nessa mesma resposta, logo a seguir, que “a suprema indiferença de Deus é a suprema indicação de sua onipotência”. Nesse segundo sentido pode-se dizer que a indiferença divina consiste no poder infinito de escolha que, diferentemente do que ocorre com o poder dos contrários no caso nos homens, é um poder incondicionado. A indiferença positiva em Deus não tem o mesmo sentido da indiferença positiva no homem na medida em que neste esse poder se expressa no poder dos contrários. Se Deus é simples e criador de todas as coisas, nada é dado antes de sua criação e nada se passa em seu entendimento que não seja imediatamente criado. Mas se é assim, a indiferença positiva que caracteriza sua liberdade não depende de alternativas possíveis e, nesse sentido, não se expressa pelo poder dos contrários mas sim pelo poder infinito de agir. Sendo Deus a causa de todas as coisas na eternidade, nada antecede e nem condiciona sua ação, como diz Descartes em carta a Elizabeth, “Deus é de tal modo a causa universal de todas as coisas que é, do mesmo modo, a causa total; assim nada pode acontecer sem sua vontade” (AT IV: 314). Assim Deus é negativamente indiferente porque nada existe antes de sua ação (e, portanto, nada condiciona sua ação) e é positivamente indiferente porque seu poder de agir é infinitamente incondicionado.

Se conjugamos as teses da simplicidade de Deus e a da criação das verdades eternas a alguns atributos que, segundo Descartes, sabemos pertencer à essência de Deus, a saber, perfeição, imutabilidade e eternidade, somos levados a concluir que apesar da essência divina implicar, por um lado, que a essência de sua liberdade envolve indiferença como ausência de razões que inclinam a ação de sua vontade e indiferença como o poder absoluto de agir, a essência divina envolve também, por outro lado, uma relação intrínseca de sua vontade com a verdade. Porque Deus é perfeito, é indivisível, é puro ato, e esse ato é puramente intelectual. Como diz Descartes, “Deus é puro intelecto” (ATX: 218), isto é, é puro pensar. Sendo perfeito, Deus é onis-

ciente, isto é, conhece a verdade desde a eternidade. Sendo criador de todas as coisas, conhece a verdade não porque esta existe antes de ele criá-la, mas porque ele a cria desde a eternidade. Além disso, dada a simplicidade de Deus, em Deus, pensar, querer e criar são um único ato. Mas se pensar, querer e criar são um único ato e se Deus cria e pensa toda a verdade desde a eternidade, então Deus quer toda a verdade desde a eternidade. Em outras palavras, se Deus é puro pensamento e se Deus é eterno, Deus é eternamente pensamento. Se pensar, querer e criar consistem em um único e mesmo ato, então tudo o que Deus pensa desde sempre, ele quer desde sempre e cria desde sempre. Assim, se Deus cria as verdades eternas, as verdades eternas coexistem desde toda a eternidade com Deus. Com efeito, apesar de ter admitido que a vontade de Deus não é determinada por verdades preestabelecidas e é o poder incondicionado de agir, nos textos em que tematiza a ação de Deus, Descartes afirma que a vontade divina tem uma relação essencial com a verdade e com o bem. Por exemplo, na Quarta Meditação, ele afirma: "... é certo também que ele [Deus] quer sempre aquilo que é o melhor" (AT VII: 55); ou nos **Princípios**, parte I, 23, "Deus ... não quer, pois, a malícia do pecado ..." (AT VIII: 13); ou em carta a Mersenne de 27 de maio de 1630, "... não há dúvida de que essas verdades não são mais necessariamente ligadas a sua [de Deus] essência do que outras coisas criadas ... na eternidade ele as quis e pensou serem, e exatamente por isso ele as criou." (AT IV: 152) ou ainda em carta a Mesland de 2 de maio de 1644, "... Deus criou o mundo mais perfeito..." (AT IV: 133). Assim, Descartes parece estar afirmando que Deus sempre quer a verdade (e o bem), embora não porque verdades preestabelecidas motivam sua ação, e sim porque Deus sempre pensa, quer e cria as verdades. Deus cria desde a eternidade as verdades e, nesse sentido, cria necessariamente as verdades, ainda que seu ato de criar não seja condicionado por nada além dele próprio. Parece portanto que é possível afirmar que, segundo Descartes, embora não seja motivada por verdades preestabelecidas, a vontade divina tem uma relação essencial com a verdade, na medida em que o ato da vontade de Deus inevitavelmente produz verdades.

Note-se que a partir da tese de que Deus é criador de todas as coisas, conjugada à tese de que Deus é um único ato, Descartes tem que concluir não apenas que a vontade divina tem uma relação com a verdade na medida em que Deus cria as verdades, mas a tese mais forte de que Deus necessariamente e exclusivamente pensa (e simultaneamente quer e cria) a verdade. O fato de Deus ser simples e o criador das verdades eternas implica que sua vontade é indiferente e envolve o poder absoluto de agir. Mas isso, como vimos, significa apenas que a vontade divina

não é motivada por razões e verdades estabelecidas antes de seu ato. Não significa que esse seu ato não tenha uma relação necessária e essencial com a verdade. Se Deus é puro pensamento e é ato puro, ele não pode não pensar. Ora, se tudo que Deus pensa é tudo o que ele quer e cria (porque em Deus pensar, querer e criar é o mesmo ato), e se tudo o que ele cria é verdade, então tudo que Deus pensa e quer é verdadeiro. Deus, portanto, só pensa, quer e cria o que é verdadeiro. Mais ainda, se Deus é eternamente puro pensamento que cria tudo que pensa e se tudo que ele cria é verdadeiro, então Deus eternamente cria o verdadeiro. Deus, portanto coexiste (eternamente) com as verdades que cria. Se é assim, a vontade divina, enquanto criadora, analogamente à vontade humana, é infalível e exclusivamente voltada para a verdade. Tudo o que Deus pensa, quer e cria é necessariamente verdadeiro. Descartes deixa isso bem claro quando na **Conversação com Burman** afirma,

“...ele [Deus] necessariamente fez os decretos que fez, visto que ele necessariamente quis o que era o melhor, embora tenha sido apenas a partir de sua própria vontade que ele fez o que é o melhor. Não devemos fazer aqui uma separação entre a necessidade e a indiferença que se aplicam aos decretos de Deus; embora suas ações fossem completamente indiferentes, eram também completamente necessárias ... a distinção introduzida entre Deus ele mesmo e seus decretos é uma distinção mental e não uma distinção real. Na realidade os decretos não poderiam ser separados de Deus: ele não é anterior a eles, não é distinto deles, e não poderia ter existido sem eles. Assim, fica claro como Deus cria todas as coisas em um único ato.” (ATV: 167).

Podemos então concluir retornando à questão inicial acerca do sentido da tese cartesiana segundo a qual o que torna o homem semelhante a Deus é a infinitude da vontade de ambos. Vimos que, por um lado, nem o poder de determinar sua ação, nem a indiferença positiva e nem a inclinação irresistível em direção ao que é claro e distintamente percebido explicam essa semelhança. Nos homens o poder de determinar suas ações é condicionado pela mudança de foco de atenção. Em Deus a indiferença positiva consiste no poder infinito de agir, consequência de sua onipotência. E a inclinação irresistível para o que é clara e distintamente concebido pelo entendimento, que é essencial no caso do homem, já que é o que motiva a ação de sua vontade, nem mesmo está presente no caso de Deus cuja vontade não se distingue do entendimento e

por isso age sem motivação. Por outro lado, vimos que o que é comum à vontade humana e à vontade divina é a relação intrínseca e exclusiva com a verdade. E como nenhuma essência pode pertencer de modo unívoco a Deus e às criaturas, a relação essencial entre a vontade e a verdade no homem é análoga, mas não idêntica, à relação essencial entre a vontade e a verdade em Deus. Nos homens ela se expressa pelo fato da vontade infalível e exclusivamente querer encontrar a verdade e em Deus pelo fato de sua vontade infalível e exclusiva e eternamente pensar, querer e criar a verdade.

RESUMO

Nesse artigo examino a definição de liberdade ou infinitude da vontade no homem e em Deus a partir da tese cartesiana segundo a qual é a infinitude da vontade que torna a vontade humana similar à vontade divina. A hipótese defendida é a de que, segundo Descartes, a infinitude da vontade de Deus e do homem consiste não no poder de escolha entre dois opostos, mas sim no fato de que tanto no homem quanto em Deus a vontade age sem coerção e, por sua própria natureza, infalível e exclusivamente em direção à verdade. Em outras palavras, defenderei que, segundo Descartes, o que é comum aos seres inteligentes (Deus e homens) é que a vontade não é determinada por uma força externa, embora por ser estruturalmente ligada à verdade, a vontade sempre aja em direção à verdade.

Palavras-chave: Descartes, Vontade, Infinitude, Liberdade, Indiferença, Verdade

ABSTRACT

In this article I deal with the definition of freedom or the infinity of the will in man and in God from the Cartesian view according to which it is the infinity of the will that makes man's will similar to God's will. The hypothesis to be defended is that the infinity of the will of God and of man consist not in the power of choice between opposites, but rather in the fact that in both man and God the will acts without coercion, and by its very nature, infallibly and exclusively towards truth. In other words, I will argue that, according to Descartes, what is common to the intelligible beings (God and men) is that their will is not determined by any external force, although due to its being structurally bounded to truth, it always acts towards the truth.

Key-words: Descartes, Will, Infinity, Freedom, Indifference, Truth

Referência Bibliográfica

Descartes, R.

Adam, C. and Tannery, P (eds.), *Oeuvres de Descartes* (rev. edn., 12 vols. , Paris: Vrin/CNRS, 1964-76).

Cottingham, J. e Stoothoff, R. e Murdoch, D. (eds.) *The Philosophical Writings of Descartes* (3 vols. Cambridge: Cambridge University press, 1985)

Beysade, M, (trad.) *Méditations métaphysiques - Meditationes de Prima Philosophia e Méditations de Philosophie Première*, (Paris, Librairie Générale Française, 1990)

Referência Bibliográfica Adicional

Alanem, L. 'Descartes on the Will and the Power to do Otherwise', in *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, edited by Henrik Lagerlund and Mikko Yrjonsuuri (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002).

Beysade, M. 'Descartes's Doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation', in *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, edited by John Cottingham (Oxford: Clarendon Press, 1994).

Beysade, J-M. *La Philosophie Première de Descartes: Le temps et la cohérence de la métaphysique* (Paris: Flammarion, 1979).

Campbell, J.K. 'Descartes on Spontaneity, Indifference, and Alternatives', in *New Essays on the Rationalists*, edited by Rocco J. Gennaro and Charles Huenemann (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Gilson, E. *La liberté chez Descartes et la théologie* (Paris: Alcan, 1913).

Kaufman, D. "Infimus gradus libertatis? Descartes on indifference and divine freedom" in *Religious Studies* 39, 391-406, 2003, Cambridge University Press.

Larmore, C. 'Descartes' Psychologistic Theory of Assent', in *History of Philosophy Quarterly*, 1 (1984) No. 1: 68.

ANALYTICA

volume 15
número 1
2011

Kenny, A, 'Descartes on the Will', in *Cartesian Studies*, edited by R. J. Butler (Oxford: Basil Blackwell, 1972).

Ragland, C.P. "Descartes on the Principle of Alternative Possibilities" in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 44, no. 3 (2006) 377–94.

Wilson, M. *Descartes* (Routledge: London and New York, 1978) 140-143.