

GEISA MARA BATISTA

**DEUS E A FÍSICA MECANICISTA COMO DESAFIOS À QUESTÃO DA
LIBERDADE HUMANA EM DESCARTES**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

BELO HORIZONTE – 2006 –

Geisa Mara Batista

**DEUS E A FÍSICA MECANICISTA COMO DESAFIOS À QUESTÃO DA LIBERDADE
HUMANA EM DESCARTES**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna

Orientadora: Profa. Dra. Telma Birchal

Universidade Federal de Minas Gerais.

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

2006

Para meu pai (in memoriam), minha querida mãe e minha adorada avó.

Agradeço primeiramente ao meu pai (*in memoriam*), à minha mãe e à minha avó pela inspiração,
à professora Telma por orientar minha “ousadia” e à sua mãe, a agradável senhora Ydernéia, pelo apoio,
aos meus irmãos e cunhados pela compreensão,
às minhas tias pela lisonja,
à minha prima Vanessa pela “contribuição bibliográfica” e ao meu primo Vinícius pelo prazer de ver um ídolo se tornar fã,
à Kátia pela amizade, ao Thiago pelo carinho e, finalmente, a Deus por ter dado a ocasião de todos esses encontros.

“Et avant qu’il nous ait renvoyés en ce monde, il a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté; c’est lui-même qui les a mises en nous, c’est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels et tels objects se présentassent à nos sens à tel et tel temps, à l’occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose; et il l’a ainsi voulu, mais il n’a pas voulu pour cela l’y contraindre” (RENÉ DESCARTES)

RESUMO

Quando nos perguntarmos se é possível falar em liberdade humana considerando a forma como R. Descartes concebe Deus – cuja onipotência dispõe todos os acontecimentos no mundo – e o mundo – submetido ao mais rígido determinismo –, não estaremos nos perguntado apenas pelo poder de escolha do homem, mas, também, em que medida essas escolhas se relacionam com o mundo, ou seja, como atuamos no mundo. Para tanto, apesar de reconhecermos a importância da *Quarta Meditação* - talvez o primeiro momento em que o filósofo trata o tema de maneira mais sistemática - e, portanto, dedicaremos especial atenção a ela, nossa investigação acerca das condições de possibilidade da liberdade humana na filosofia de Descartes não se limitará a um discurso acerca do poder de julgar da vontade. É também uma investigação em busca de momentos em que podemos encontrar atos livres. Ou seja, o que buscamos é por todo e qualquer tipo de manifestação ou ato que caracterize a liberdade do sujeito.

Nossa questão é anterior à pergunta “o que é liberdade em Descartes?”, trata-se antes da busca por fundamentos que asseguram a afirmação da liberdade no mundo tal qual ele propôs. Para tanto nossos objetivos consistem em primeiro lugar, em destacar nos escritos cartesianos os momentos em que pode-se notar a liberdade entendida no contexto do sujeito, em seguida iremos nos dedicar a analisar cada momento em separado, investigando possíveis problemas ou contradições com outras doutrinas do filósofo, a fim de examinar a coerência da concepção cartesiana de liberdade. Ou seja, trata-se de examinar a possibilidade de se falar em liberdade do sujeito na obra de René Descartes considerando a forma como o filósofo concebe Deus e o mundo.

A análise se constituirá de dois momentos: no primeiro, a liberdade será tomada como independência da vontade do sujeito e como auto-suficiência do sujeito frente ao outro; no segundo, a liberdade será buscada nas ações humanas considerando a dualidade do homem cartesiano (corpo e alma). Em ambos os momentos Deus e a física se imporão como desafios. Ao final desta análise, somadas as conclusões a que chegamos em cada momento, pudemos perceber, com base nos elementos textuais disponíveis, que a espontaneidade da alma não é capaz de vencer o determinismo físico ao qual está submetido o corpo e seus movimentos e, portanto, não há como afirmarmos com segurança a liberdade nas ações do composto humano sem cairmos em contradição com as leis da física cartesiana.

ABSTRACT

When we ask if it is possible to talk about human freedom, given Descartes's conception of God - whose omnipotence disposes of all events in the world - and his conception of the world - submitted to the most severe determinism – we are not just asking about man's power to choose but also about the way man's choices relate to the world, that means, how we act in the world. Although we recognize the importance of the *Fourth Meditation* – maybe the first time the philosopher treats the subject in a systematic way – and, therefore, will give a special attention to it, our researches about the conditions of possibility of human freedom in Descartes's philosophy will not be limited to the discuss about the will's power of judgment. We also propose to search for moments in which we can find free actions. We are looking for every or any kind of manifestation or act that exhibits the freedom of a person.

Our question is prior to the question “What is Descartes's view of freedom?”. It searches fundaments that assure the statement of freedom in his view of world. Our objectives consist in first, highlight in the Cartesians writes the moments which it is possible to notice the understood freedom in the context of a person. Then, we are going to analyze each moment separate, looking for possible problems or contradictions with other Cartesian doctrines in order to investigate the consistency of Descartes's conception of freedom. Our question is the possibility of personal freedom given Descartes's views of God and the world.

The analyses will take two moments: first, the freedom will viewed as a person's will independence and as a person's self sufficiency in front of other; second, the freedom will be searched in human actions considering the Descartes's dual view of man (body and soul). In both moments, God and physics will appear as challenges to his views of freedom. Our conclusion, based on the textual elements available, is that the soul's spontaneity is not able to win the

physical determinism of the body and its movements. Therefore, there is no way to safely assure freedom in human actions without contradiction with Descartes's laws of physics.

RESUMO.....	6
1. INTRODUÇÃO	11
2. LIBERDADE E ALTERIDADE: LIBERDADE COMO INDEPENDENCIA.....	20
<i>2.1- Liberdade nas Meditações Primeira e Segunda: o “eu” se afirma</i>	<i>20</i>
A – O cogito e a dúvida: a afirmação independente	20
B - Gênio maligno como onipotente: um desafio ao poder de se auto-afirmar	24
<i>2.2 - Liberdade na Quarta Meditação: o poder de escolher.....</i>	<i>30</i>
A - O inevitável assentimento à evidência e à Graça divina	34
<i>2.3 - A resolução: O ato voluntário anterior.....</i>	<i>50</i>
3. LIBERDADE E ALTERIDADE: INDEPENDÊNCIA COMO AUTO-SUFICIÊNCIA .	58
<i>3.1 - A liberdade e a Constante atividade recriadora de Deus</i>	<i>58</i>
A - O tempo contínuo: Uma concepção agostiniana do tempo em Descartes	59
B - A incessante atividade recriadora de Deus: uma concepção não agostiniana do tempo em Descartes	61
<i>3.2 - O ego como diverso: a auto-suficiência do sujeito e a noção de substância.....</i>	<i>69</i>
4. CONCLUSÕES DA PRIMEIRA PARTE.....	72
5. LIBERDADE E UNIÃO SUBSTANCIAL: O PARADOXO DA LIBERDADE.....	75
<i>5.1 - A liberdade nas Paixões: A Resolução na figura da virtude</i>	<i>75</i>
A- O poder da alma sobre as paixões.....	75
B – A resolução na figura da virtude	81
<i>5.2 - As leis da Física Mecanicista como desafios a uma vontade que atua no mundo</i>	<i>87</i>
A -A física e suas implicações morais.....	90
<i>5.3 - O Paradoxo da liberdade.....</i>	<i>100</i>
6. CONCLUSÕES FINAIS.....	102
BIBLIOGRAFIA.....	106
ANEXO	110

1. INTRODUÇÃO

Sabe-se que muito já foi escrito acerca do tema da liberdade em Descartes¹; e nosso estudo não pretende negligenciar as principais abordagens desse tópico elaboradas por especialistas na matéria ao longo do tempo. Entretanto, o leitor não encontrará aqui grandes confrontos dessas opiniões, pois nos propomos, na abordagem da questão, partir das considerações do próprio Descartes. Não nos propomos, tampouco, a fazer uma leitura histórica; importam-nos, sim, os aspectos inerentes à lógica do pensamento cartesiano.

Motiva-nos, particularmente, a diversidade de interpretações dadas à questão, o que sugere não haver sido dada a ela um ponto final. Nessas interpretações nota-se que, freqüentemente, a existência da liberdade no universo cartesiano é pressuposta. Aos nossos olhos, porém, há uma questão que é mais fundamental e que antecede à pergunta “o que é liberdade em Descartes?” – a saber: a questão das condições de possibilidade de se falar em liberdade humana em Descartes. Em outras palavras, nossa questão mais radical seria esta: “considerando a forma como R. Descartes concebe Deus e o mundo, é possível falar em liberdade humana?”. Assim, propomos um breve retorno aos fundamentos, um estudo aprofundado deles: é a isso que se propõe este trabalho.

É notório o fato de que Descartes considera a experiência da liberdade como indubitável e tão certa que nada há que conheçamos mais claramente (*Princípios*, I, 39)². Todavia, ao considerarmos sua concepção do mundo físico, extraída das causas secundárias do movimento ou leis da natureza³ – a saber, que nada pode mudar e modificar a si próprio espontaneamente e todo movimento tem uma causa que é conseqüência do processo mecânico do universo –, aliada

¹ Dentre estas destaco: ALQUIÉ, F.: 1993; BORNHEIM, G.: 1999 e 2002; CAVAILLÉ, J-P.: 1991; ROCHA, E.: 1995; BEYSSADE, J-M.: 2001.

² AT IX-2, p. 41.

³ *Princípios*, II, 37-40, AT IX-2, p. 84-87.

a sua concepção de Deus como “uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual ele próprio e todas as coisas que são foram criadas e produzidas”⁴, abrimos espaço para questionar se a experiência da liberdade é suficiente para garantir a certeza de sua existência, assim como se a afirmação da liberdade se integra ao sistema⁵ como um todo.

Neste estudo das condições de possibilidade de um discurso acerca da liberdade humana nos escritos cartesianos vamos tomar os pressupostos ontológicos que temos de aceitar quando consideramos que somos livres – pressupostos que nos foram oferecidos pelo professor Edgar Marques⁶ e que inspiram nossas questões. São eles: “uma ação somente pode ser caracterizada como livre quando (1) a causa da ação do sujeito é imanente ao sujeito da ação e (2) quando se considera que o sujeito da ação pode controlar seus estados internos que causam suas ações”. Em seguida, vamos considerar como matéria de exame possíveis momentos de liberdade que podem ser identificados na obra cartesiana, inclusive em sua correspondência. Para tanto, nos ateremos especialmente às *Meditações à Primeira Filosofia*, *Princípios da Filosofia*, *As Paixões da Alma* e uma seleção de cartas, destacando as correspondências da década de 1640.

A Primeira Parte de nosso trabalho investigará as figuras de liberdade que se pode estabelecer no contexto da relação entre o sujeito e o outro (Deus). Notaremos então que essa relação será marcada pela questão da independência.

No primeiro capítulo teremos, num primeiro momento, a figura da liberdade como independência da vontade do sujeito diante da vontade do outro: o “eu” afirma sua existência independentemente da vontade do outro, ou mesmo contra a vontade do outro. O primeiro

⁴ *Meditações*, III, Os Pensadores, p. 115.

⁵ Usamos o termo sistema para descrever a obra cartesiana como um todo articulado, tal como Descartes o propõe. Contudo, estamos cientes do anacronismo do termo.

⁶ Texto *Sobre os pressupostos da liberdade* apresentado em reunião interna aos bolsistas PET-Filosofia/UFMG, em 2001.

momento de liberdade que destacaremos se encontra, pois, no *cogito*, e refere-se também ao momento da dúvida e da suspensão do juízo que o precedem. A conquista que especialmente observaremos nesse momento será a independência, em relação à vontade de um outro, na elaboração de sua identidade, de sua subjetividade; o outro não o poderá coagir nem a assentir naquilo de que não está certo, num primeiro momento, nem a acreditar que nada seja, em seguida. Ao final do percurso, com a construção do *ego*, esse aspecto de liberdade assumirá sua forma final. Mesmo que a natureza do *cogito* fosse puro pensamento, excluído de todo elemento corporal, ele pôde afirmá-lo; e mais, ainda que houvesse um deus enganador ou um gênio maligno que tudo pudesse quanto à sua existência, quanto ao fato de que pensava ele não poderia enganá-lo. A certeza de sua existência ele próprio se deu: não preciso de ninguém para afirmar que eu existo. A existência do eu penso é afirmada independentemente da afirmação da certeza da existência do próprio Deus.

A decretação da certeza de sua existência, assim como a suspensão do juízo, expõe, porém, o desafio que a hipótese cartesiana de um gênio maligno representa à liberdade do indivíduo, isto é, à afirmação do eu pensante que duvida e não pode ser enganado quanto a isso: se o gênio maligno é onipotente, não poderia fazer que eu nada fosse ainda que pensasse ser alguma coisa? Do fato de não compreendermos como ele o faria não decorre que ele não possa fazê-lo, pois “é da natureza do finito não conhecer o infinito”⁷. O que está em questão é a possibilidade de o *cogito* ser uma experiência absoluta; o que está em questão é a possibilidade da liberdade nesse contexto. Sendo assim, a questão será investigar se a experiência do *cogito* é possível diante do gênio maligno.

Vale ressaltar, ainda, que nesse primeiro momento de liberdade Descartes não tinha sequer a certeza da existência das coisas, do mundo ou de Deus; estava se certificando apenas de

⁷ *Princípios*, II, art. 41, AT IX-2, p. 87.

sua própria existência. A liberdade, então, aparece no contexto da Metafísica, entendida pelo filósofo como a raiz de uma árvore que tem a Física como tronco e a Moral como um de seus ramos, o que nos traz a possibilidade de pensar que a liberdade seria, na filosofia cartesiana, um conceito metafísico, antes de ser ético. Segundo a ordem dos escritos do autor, a liberdade aparece primeiro na metafísica e como uma experiência metafísica.

O segundo momento a ser estudado surge, então, na *Quarta Meditação*, quando Descartes está diante do problema da bondade divina. Nessa figura da liberdade destacamos a *vontade* como *livre-arbítrio* ou *poder de escolher*. Na *Quarta Meditação* Descartes é forçado a conferir critério de certeza ao que ainda não provou. Para tanto é necessário um discurso sobre o verdadeiro e o falso. No interior desse discurso é que veremos desenvolver-se o problema da liberdade, pois o erro vem da discrepância entre a vontade (ou livre arbítrio), que é infinita, e o entendimento, que é finito. Para não errar, portanto, é necessário conter a vontade nos limites do entendimento. A liberdade é então compreendida como uma experiência da relação vontade–entendimento.

Aqui Descartes também faz a clássica distinção entre liberdade de indiferença e liberdade como determinação do entendimento. Conforme sugere essa distinção, quanto mais eu conhecer, mais minha escolha será livre. Os atos da vontade, que devem ser “iluminados” pela luz natural, são entendidos, também, como atos livres no mais alto grau de liberdade.

O que Descartes parece nos propor é que, para que sejamos mais e verdadeiramente livres, é preciso que apliquemos nossa vontade somente ao que pertence ao domínio do entendimento, ou seja, o que ele propõe é o primado do entendimento sobre a vontade. Contudo, se diante de uma evidência o assentimento é inevitável⁸, como posso dizer que minha escolha foi

⁸ “... não podia impedir-me de julgar que era verdadeira uma coisa que concebia tão claramente...” (*Meditações*, VI, Os Pensadores, p. 127).

livre? Além disso, se toda concepção clara e distinta tem Deus por autor⁹, ou seja, um outro, isso não implicaria um elemento extrínseco a meu assentimento? Não seria, então, a escolha de errar o lugar de uma experiência de independência da vontade? E não seria a indiferença a experiência de liberdade em sentido próprio?

No terceiro momento, estudado no segundo capítulo da primeira parte, a liberdade diante do outro será destacada na figura da auto-suficiência inerente à condição de substância criada, ou seja, como independência ontológica. Para tanto, nosso desafio será a teoria do tempo descontínuo associada à incessante atividade recriadora de Deus. Em outras palavras: dada a onipotência divina, um outro problema que se apresentará à experiência de liberdade do sujeito compreendida como independência será a concepção cartesiana de tempo. O tempo, se visto como descontínuo, aparece como um desafio à independência ontológica do sujeito, pois dizer que o tempo é descontínuo em Descartes é dizer que precisamos da incessante atividade recriadora de Deus para garantir nossa própria continuidade; nossa existência a cada instante e nossa identidade de um momento a outro dependem de Deus. Saber, então, como interpretar a questão do tempo em Descartes é primordial para descobrir se podemos tomar a auto-suficiência como um aspecto da liberdade do sujeito e assim garantir-lhe uma independência ontológica. Ou o *ego* poderia ser um modo de Deus?

A Segunda Parte de nossa pesquisa se dedicará a investigar as figuras de liberdade do sujeito que podem ser estabelecidas diante da condição de união substancial.

Nas Paixões da Alma teremos, então, após estabelecermos a independência da vontade e a auto-suficiência da substância, mais um momento de liberdade. Esse momento se desenvolve no contexto do homem concebido como alma e corpo, e em dois níveis:

⁹ *Meditações*, VI, Os Pensadores, p. 130.

Num primeiro nível, trataremos da liberdade da vontade – ações da alma –, diante das paixões – ações do corpo. Nesse momento, veremos surgir o poder da vontade, controle e domínio da alma, mediante a virtude, sobre o mecanismo das paixões.

Num segundo nível, será investigada a possibilidade dessa liberdade da vontade diante do mundo. Assim, o que se quer saber é se esse controle da alma garantirá a liberdade das ações humanas. Na medida em que o homem não é só alma, e a alma não pode agir como se não tivesse um corpo, mas tem, antes, que agir com ele no mundo, pensaremos nas leis da natureza, apresentadas em Princípios II, segundo as quais Deus faz funcionar o mundo e põe em movimento a matéria. Conforme esses princípios “Deus colocou uma certa quantidade de matéria e movimento no mundo e cuida de conservá-los tal como criados, e o faz, recriando-os a cada instante” –, o que, nas *Meditações*, vemos que também se aplicará ao homem¹⁰ –, Deus é garantidor da matéria e fonte de todo movimento, Deus é força e, como anteriormente mencionado, “nada pode mudar e modificar a si próprio espontaneamente e todo movimento tem uma causa que é conseqüência do processo mecânico do universo”. Atentos a tais leis que regem a natureza, e considerando o homem como este ser de dupla formação, podemos afirmar, num certo sentido, que a alma é livre, contudo o corpo não, pois está preso ao determinismo do universo mecanicista construído por nosso filósofo. Resta-nos, então, investigar qual o alcance da ação da alma sobre o corpo e o mundo, ou seja, quais os limites dessa ação e em que medida o homem está sujeito às leis do mundo?

¹⁰ “Pois todo tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim, do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que nesse momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve. Com efeito, é uma coisa muito clara e muito evidente (para todos que consideram com atenção a natureza do tempo) que uma substância, para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação, que seria necessário para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda. De sorte que a luz natural nos mostra claramente que a conservação e a criação não diferem senão com respeito à nossa maneira de pensar, e não em efeito.” (*Meditações*, III, Os Pensadores, p. 118).

Em suma, a questão que aqui propomos é a de como afirmar a espontaneidade da alma em sua ação estando ela ligada ao mundo por um corpo que é extenso e como tal máquina e parte da máquina do mundo. A espontaneidade da alma significaria um espaço de contingência e criação do novo no mecanicismo cartesiano? Assim, esperamos compreender Descartes, com inteireza, quando diz:

Assim a Filosofia toda é como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, cujo tronco é a Física e cujos galhos que saem desse tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber: a Medicina, a Mecânica e a Moral; entendo a mais alta e a mais perfeita a Moral que, pressupondo um inteiro conhecimento das outras ciências, é o último grau da Sabedoria. (*Prefácio à tradução francesa dos Princípios*, Ed. Paul Valéry, 1975, pp. 116-7)

Ou seja, queremos compreender por que, para o filósofo, a Moral pressupõe o conhecimento da Física como também o da Mecânica.

Finalmente, esperamos estar preparados para responder se há uma concepção de liberdade de fato possível em toda a sua plenitude no universo cartesiano. Afinal, neste universo, somos livres ou apenas Descartes queria que o fôssemos?

Assim, voltamos à grande questão que perpassa todo este trabalho: em que medida é possível falarmos em liberdade no mundo de Monsieur Descartes? O filósofo consegue garantir sua existência? A liberdade se constata na experiência, é experimentada, mas a razão não parece dar conta dela. O que faremos é trabalhar com as dificuldades de uma filosofia mecanicista ao pensar o homem inserido no mundo como ator – homem portador de vontade, liberdade, e não simplesmente máquina. Isso se reflete, quem sabe, em certo modo de Descartes pensar a liberdade não apenas como uma questão moral que se coloca ao homem, mas como uma questão que ultrapassa o homem em sua relação com o mundo. Além disso, a liberdade é um elemento fundante do *ego* e, portanto, uma questão metafísica.

Nesse estudo, não trataremos da investigação da liberdade divina. Deus nos interessa enquanto uma idéia possivelmente problemática, se relacionada à concepção de liberdade humana. Optamos por não tratar do paralelismo das doutrinas do homem e de Deus, ainda que reconheçamos a relevância dos estudos realizados nessa área.

Trataremos, sim, desta que parece ser uma experiência incontestável de cada ser humano: a liberdade. A questão será como afirmá-la diante, como quer Descartes, de tantos mecanismos e determinações do mundo.

PARTE I:

LIBERDADE

E

ALTERIDADE

2. LIBERDADE E ALTERIDADE: LIBERDADE COMO INDEPENDENCIA

O sujeito de vontade livre

Começaremos nossas reflexões pelo exame da liberdade implícita no movimento da dúvida e na descoberta do cogito. O que pretendemos apresentar a seguir será uma releitura do cogito – não como um momento fundante da ciência, mas como um momento fundante da experiência de liberdade humana –, à qual se seguirá uma leitura da *Quarta Meditação*. Vencidos os desafios, esperamos ao final desta parte poder concluir que, nas primeiras Meditações, o que se chama de liberdade se expressa pela independência da vontade de um sujeito que se descobre auto-suficiente perante o mundo através de sua relação com o outro (Deus).

2.1- Liberdade nas Meditações Primeira e Segunda: o “eu” se afirma

A – O cogito e a dúvida: a afirmação independente

Sabemos que, no movimento da dúvida metódica à primeira certeza, Descartes se dava conta de que pensava, duvidava, e, uma vez que não se pode duvidar da própria dúvida, enquanto pensava podia ter certeza de que existia. Mesmo que sua natureza fosse puro pensamento excluído de todo elemento corporal, ele pôde afirmá-la e, mais, ainda que houvesse um deus enganador ou, antes, um gênio maligno poderosíssimo, quanto à sua existência, ao fato de que pensava, não poderia ser enganado. Como consequência de tal segurança ele pôde formular o cogito, eu sou, eu existo.

Relendo essa conhecida passagem, um fato em especial nos interessa, qual seja: a certeza da existência do próprio “eu” se deu em um ato soberanamente seu, independentemente

de qual seria a vontade deste “enganador” – “não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu penso ser alguma coisa” (Meditações, II, Os Pensadores, p. 100)¹¹. Podemos já notar, então, o estabelecimento de um aspecto de independência do “eu” diante do outro, ou antes, da vontade do “eu” diante da vontade do outro. Muitos intérpretes acentuam esse elemento de auto-suficiência do cogito para se pensar existindo, e nós o tomaremos como uma das primeiras figuras da liberdade em Descartes – a independência.

Um elemento importante para se assinalar isto que tratamos como um aspecto de independência da vontade do *ego* consiste na demonstração, de maneira independente da existência de Deus – pois neste momento não tínhamos sequer a certeza da existência das coisas, do mundo ou de Deus –, da existência do “eu” e da sua natureza como “substância pensante”. Além disso, quando falamos em independência do “eu” não estamos tratando de uma antecedência metafísica do *ego* em relação ao criador, mas da antecedência da certeza da existência de si em relação à certeza da existência de Deus.

A dúvida e o cogito: os paradoxos da afirmação da existência do ego

A afirmação da liberdade como a independência do “eu” para afirmar sua existência foi problematizada por Jean-Luc Marion em sua análise da relação do *ego* com o “outro” na descoberta do “eu”. Segundo o autor¹², o *ego* se assegura de sua existência por sua inscrição originária em um espaço dialógico: o acesso do *ego* a si mesmo não é feito por um monólogo, mas por um diálogo.

¹¹ “Il n’y a donc point de doute que je suis, s’il me trompe; et qu’il me trompe tant qu’il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose” (*Méditations*, II, AT VII, 25; AT IX, 19)

¹² Cf. *L’altérité originnaire de l’ego*. In: MARION, J-L. ,1996.

(...) outrem surge, portanto a título de hipótese *antes* mesmo do *ego*, desde a primeira tentativa para exceder a dúvida. Trata-se muito efetivamente de outrem (e não de um outro em geral), porque nós lhe reconhecemos o nome de “Deus”. Certamente esse interlocutor permanece mascarado por sua indeterminação (...) Mas esse anonimato não atenua em nada o caráter essencial de um outrem (...) Deus, ou o que quer que aqui tome o seu lugar (qualquer que seja o nome que se lhe queira dar), impõe-se como interlocutor do *ego*. (MARION, 1996, pp. 21-22, tradução nossa)¹³.

Esse diálogo supõe um outro locutor que interpela o *ego*, e dessa interpelação resultaria sua existência (do *ego*), pois, antes de ser coisa pensante, o *ego* existe como coisa enganada e persuadida, portanto como coisa pensada. Em outras palavras: o *ego* é pensado por outro antes de pensar-se a si mesmo.

O texto de Descartes argumenta, ao contrário¹⁴, a partir da interlocução de um enganador, que *me* engana na medida em que afirma ser diferente de mim, e me persuade de sua exterioridade em relação ao meu ser. (MARION, J-L, 1996, p.41, tradução nossa)¹⁵.

Uma alteridade incondicional, que precede, em primeiro lugar, cronologicamente e finalmente de direito o *ego* do *cogito*, a tal ponto que esse *ego* se descobre primeiramente como um *cogitatum* – persuadido, enganado, efetuado. Eu sou pensado por um outro, portanto eu sou: *res cogitan cogitata* (MARION, op. cit., p. 44, tradução nossa)¹⁶.

Pois bem, temos de esclarecer que o que tratamos por independência do *ego* não diz respeito ao processo de descoberta do “eu”, mas, antes, ao fato de o *ego* se afirmar independentemente de qual seria o desejo do outro; ainda que não o faça unicamente por seu próprio raciocínio – o que seria um monólogo –, mas por interlocução (com um “outro”), tal

¹³ “(...) autrui surgit donc à titre d’hypothèse *avant* même l’*ego*, dès la première tentative pour surpasser le doute. Il s’agit en effet bien d’autrui (et non d’un autre en général), puisqu’on lui reconnaît le nom de ‘Dieu’. Certes, cet interlocuteur reste masqué par son indétermination (...) Mais cet anonymat n’atténue en rien le caractère essentiel d’un tel autrui (...) Dieu ou ce qui en tient ici lieu (comme on voudra le nommer) s’impose d’emblée comme l’interlocuteur de l’*ego*”.

¹⁴ O contraponto ao qual o autor se refere é o *cogito* agostiniano .

¹⁵ “Le texte de Descartes argumente au contraire à partir de l’interlocution d’un trompeur, qui *me* trompe en tant qu’il s’atteste différent de moi, et me convainc comme extérieurement de mon être.”

¹⁶ “(...) une altérité inconditionnelle, qui précède d’abord chronologiquement et finalement de droit l’*ego* du *cogito*, au point que cet *ego* se découvre d’abord comme un *cogitatum* – persuadé, trompé, effectué. Je suis pensé par un autre, donc je suis: *res cogitan cogitata*”.

como quer Marion, é o *ego* que se afirma, se garante, “s’assure”¹⁷, de sua existência. Não é o “outro” que diz “você existe”, mas é o próprio *ego* que diz “eu existo”, ao dar-se conta disso – seja por diálogo ou qualquer outro meio que se tenha dado o processo da descoberta. Vale lembrar, ainda, que o gênio maligno pode ser apenas uma suposição (“je supposerai donc qu’il y a, non point un vrai Dieu”); pode, até mesmo, nesse momento, não ser ‘nada’ que o cause (“toutefois, de quelque façon qu’ils supposent que je parvenu à l’état et l’être que je possède, soit qu’ils l’attribuent à quelque destin ou fatalité”)¹⁸, mas, ainda assim, uma suposição importante, que serve à criação da situação dialógica apontada por Marion. O gênio maligno pode, se entendido como uma suposição do *ego*, ser um reforço à idéia de independência, se pensarmos em um “eu”sozinho.

Na verdade, se voltarmos algumas páginas em nossa leitura, perceberemos que antes da afirmação do *cogito*, já na dúvida, há um certo distanciamento da vontade do sujeito com relação à vontade do outro, pois, como nos lembrará Alquié¹⁹, a dúvida é, ela mesma, voluntária, e, como tal, ela é uma expressão da independência do sujeito. A suspensão do juízo²⁰ representará, num certo sentido, a consequência mais radical da dúvida e, portanto, será a expressão clara de uma vontade independente e de seu “poder”:

(...) e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo. Eis porque cuidarei zelosamente de não receber em minha crença nenhuma falsidade, e prepararei tão bem o meu espírito a todos as ardis desse grande

¹⁷ MARION, J-L. ,1996, p. 30.

¹⁸ *Méditations*, I, AT VII 22 e 21; AT IX, 18 e 16.

¹⁹ “Aussi l’être du doute n’est-il, comme l’être de l’homme, que séparation d’avec l’Être: c’est en se séparant volontairement de l’Être que, dans la Méditation première, Descartes prend conscience de soi” (“Dessa maneira, o ser da dúvida, assim como o ser do homem, é apenas separação com o Ser: é se separando voluntariamente do ser que, na primeira Meditação, Descartes toma consciência de si mesmo”). (ALQUIÉ, 1950, p. 179).

²⁰ O mesmo poder de assentir ou não a algo será uma das formas pela qual Descartes denomina o poder de julgar na Quarta Meditação. O poder de julgar ou de escolher deve aqui ser relacionado, pois assumirá um significado para a liberdade, para a independência da vontade do sujeito.

enganador que, por poderoso e ardiloso que seja, nunca poderá impor-me algo. (*Meditações*, Os Pensadores, pp. 96-97)²¹.

O sujeito se vê e se declara como um sujeito de vontade distinta da desse enganador, ao perceber que não pode ser coagido, não pode ser “obrigado a assentir a algo”, porque o poder de assentir ou não lhe pertence, e esse poder afirma no sujeito um aspecto de liberdade em relação ao outro. Porém, será ao final do percurso, com a construção do *ego*, que esse aspecto de liberdade em relação ao outro assumirá sua forma final. Mas podemos chegar ao final do percurso? E se não pudermos assegurar a condição absoluta do *cogito*? O poder de auto-afirmar-se, ou seja, de afirmar a certeza de sua existência, estaria assegurado mesmo que o gênio maligno fosse onipotente? Certamente não. Não poderíamos assegurar uma independência absoluta da vontade – nem para evitar o erro nem para auto-afirmar-se.

B - Gênio maligno como onipotente: um desafio ao poder de se auto-afirmar

Começemos, então, por cuidadosamente analisar a concepção do “outro” apresentada por Descartes nas *Meditações Primeira e Segunda*.

O interlocutor do *ego* é “algum não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso”²², “não menos ardiloso e enganador do que poderoso”²³. No momento mesmo em que lhe cumpre “concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira

²¹ “(...) et se, par se moyen, il n’est pas em mon pouvoir de parvenir à la connaissance d’aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement. C’est pouquoi je prendrai garde soigneusement de ne point recevoir en ma croyance aucune fausseté, et préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que, pour puissant et rusé qu’il soit, il ne me pourra jamais rien imposer” (*Meditações*, I, AT VII p. 23; AT IX p. 18).

²² *Méditations*, II, AT VII, 25; AT IX, 19. Apesar do francês *très puissant*, esta passagem na versão em latim escreve-se *summe potens*. A palavra *Summe* tem um sentido mais forte que “muito” sendo geralmente traduzida por “extremamente” ou ainda nesse caso “o mais poderoso possível”. Na verdade, a ausência de estruturas sintáticas que delimitam o grupo do superlativo (tais como, *apud* + acusativo e *ex* + ablativo) nos abre a possibilidade de traduzir o mesmo por “onipotente”, ou seja, de considerar o superlativo absoluto (Cf. FARIA, E., 1995: 276).

²³ *Ibidem*, I, AT VII, p. 22; AT IX, p. 17.

todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito”, é diante deste até então indefinido enganador que ele afirma sua existência, antes da certeza de Deus, ou seja, da veracidade divina.

O eu sou, eu existo, ou ainda, penso, logo existo, expressa a certeza do sujeito de ser algo enquanto pensa ser alguma coisa. Seguindo aqui F. Alquié (1950), com ele afirmamos que nessas passagens o “eu sou” não resulta do “eu penso”, mas que “o fato de que eu penso prova que eu sou”²⁴. Todavia, se formos além do contexto da Segunda Meditação, novos problemas se colocam. Diante de um enganador *summe potens*, o fato de que “eu penso” pode me assegurar de minha própria existência, provar que eu existo? Um Deus *summe perfecti* não pode enganar-me, ainda que seja onipotente, porque isso seria um traço de imperfeição²⁵; todavia, um *deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus*²⁶ não poderia fazer com que eu pensasse ser alguma coisa enquanto nada fosse, ainda que eu não compreenda como o faria? Lembramos, como nos adverte J-M. Beyssade²⁷ falando do Deus onipotente, que do fato de eu não compreender não decorre que ele não o pudesse fazer, já que meu entendimento é finito e seu poder extremamente grande, ou antes, infinito²⁸. Se pensarmos tal infinitude associada à maldade, então, levamos o argumento ao campo do absurdo e extrapolando nossa razão, o argumento não tem compromisso com o “fazer sentido para nós”. O próprio Descartes parece dar-se conta disso quando, na tradução francesa, o *summe potens* que antecede ao Deus bondoso toma a forma de onipotente²⁹

²⁴ ALQUIÉ, *La découverte métaphysique d’homme cartésienne*, p. 182.

²⁵ *Méditations*, III, AT VII, p. 46

²⁶ Cf. nota 22 e referente citação.

²⁷ BEYSSADE, 1979, pp. 112-113.

²⁸ Cf. *Princípios*, I, AT IX-2, art. .XL e XLI, p. 42.

²⁹ “*Tout puissant*” (Meditação III, AT IX, p. 36)

enquanto, cuidadosamente, não faz o mesmo quando a expressão antecede o gênio maligno, pois aí ela toma a forma de *très puissant*³⁰, ou, ainda, quando no início da *Terceira Meditação* diz:

Mas todas as vezes que esta opinião acima concebida do soberano poder de um Deus se apresenta a meu pensamento, sou constringido a confessar que lhe é fácil, se ele o quiser, proceder de tal modo que eu me engane mesmo nas coisas que acredito conhecer com uma evidência muito grande.³¹ (*Meditações*, Os Pensadores, p. 108)

Tão-somente por isso, Descartes se dedicará a suprir essa necessidade de se saber se há um Deus e se ele pode ser enganador:

(...) pois, sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de coisa alguma.³² (*Idem*)

Logo, na *Segunda Meditação*, onde ainda não estava de posse dessas duas verdades, o “eu penso” não pode *provar* o “eu existo”. Podemos notar ainda que aqui há, também, pelo mesmo motivo, um enfraquecimento da liberdade vista como independência da vontade, pois o fato de a vontade do “eu” ser eficaz diante da vontade desse outro deixa de ter validade tão logo ele possa nos enganar. Ele poderia, pois, alheio ao nosso querer, nos enganar ou fazer com que escolhessemos o errado. Não haveria, a rigor, a expressão de um poder na vontade. Resumidamente, uma vez considerada a onipotência desse enganador, o que se coloca em dúvida é a afirmação que antecede ao *cogito*, a saber, “não há, pois, dúvida alguma de que sou se ele me engana”. É a própria condição do *cogito* como experiência absoluta que é posta em questão.

J- M Beyssade, no texto *D'un premier principe à l'autre: entre l'ego du cogito et la vérité divine*³³, reconhece esse problema e o analisa como a “recrudescência da dúvida”, dizendo

³⁰ “Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé qui emploie toute son industrie à me tromper toujours” (*Méditations*, II, AT IX, p. 19)

³¹ “Mais toutes le fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine <summa> puissance d'un Dieu se presente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande”. (*Méditations*, III, AT VII, 36; AT, IX, 28)

³² “Car sans la conneissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose.”. (*Méditations*, II, AT VII, p. 36; AT, IX, p. 29)

que “antes da veracidade divina nenhuma coisa sem exceção pode me dar a plena e calma certeza da verdadeira e certa ciência: nem as coisas sensíveis, nem as coisas aritméticas ou geométricas, nem mesmo a *res cogitans* finita, o *ego do cogito*”³⁴. Ou seja, no momento que vai das *Meditações Primeira e Segunda* até o início da *Terceira*, a rigor, não há segurança quanto ao fato de o sujeito não poder ser persuadido, pois ainda não há uma certeza “plena e calma”, absolutamente segura, da veracidade divina. Esse problema se organiza tal qual o célebre círculo, onde a regra só será uma regra de direito ao ser alcançada a certeza do Deus veraz.

Temos, pois, dois caminhos. Ou (1) tomamos este como um problema intransponível para Descartes, o que equivale a dizer que, considerada a possibilidade de um grande enganador onipotente, a rigor nenhuma certeza poderia ser assegurada. Nesse caso, como prosseguiriam as *Meditações*? Através de sua experiência de interlocução e da possibilidade de ser enganado por outro, o “eu” é levado a duvidar, e a dúvida o levará à afirmação de uma verdade **de fato**: diante da hipótese de estar sendo pensado por outro, o “eu”, então, se pensa e fica de tal maneira persuadido por esse pensamento que afirma “engane-me o quanto puder não poderá jamais fazer com que eu nada seja enquanto pensar ser alguma coisa”. Porém, essa persuasão só se assegurará em Deus, onde então o *cogito* se tornará certeza **de direito**. Antes desse momento, porém, ele ainda poderia, a rigor, ser enganado. Ou, (2) buscamos uma solução.

Um exemplo de solução provável é a tese de Nicolas Grimaldi:

(...) se é verdade que o gênio maligno como o Deus enganador tem um poder infinito, é preciso recordar que o gênio maligno *não* pode exercer a infinidade de seu poder *senão* na negatividade; ao passo que Deus, se pode ser enganador,

³³ In: BEYSSADE, “*Études sur Descartes*”, 2001.

³⁴ “Avant la véracité divine, aucune chose sans exception ne peut me donner la pleine et paisible certitude de la vraie et certaine science: ni les choses sensibles, ni les choses arithmétiques ou géométriques, même pas la *res cogitans* finie, l’*ego* du *cogito*” (BEYSSADE, *Ibidem*, p. 145).

(...) mais provavelmente ainda ele só pode o exercer na positividade. (GRIMALDI, 1978, pp. 233-234, tradução nossa)³⁵

Assim, o gênio maligno estaria preso à negatividade de sua condição maligna do mesmo modo que prende Deus está preso à positividade de sua perfeição. Logo, o gênio maligno, ao negar o sujeito, de alguma maneira o afirmaria, pois “fazer com que eu nada seja” já é fazer num certo sentido, ou seja, já é uma ação positiva, que escapa da negatividade em que este nefasto enganador estaria encerrado. “Assim, a esse infinito negador, o que poderia escapar? Que afirmação poderia resistir a seu poder infinito de negar?” Portanto, “que me engane o quanto quiser, ele jamais poderá fazer...”³⁶.

Essa tese, entretanto, parece-nos insuficiente, se não assumirmos juntamente com ela uma certa distinção de grau entre evidências, pois, se o gênio maligno foi capaz de suspender as evidências matemáticas³⁷, parece-nos ainda restar alguma suspeita de que ele poderia talvez fazer o mesmo com o *cogito*, uma vez que este é também uma evidência³⁸. Logo, se o gênio maligno não pode suspender a certeza do *cogito*, estamos assumindo uma distinção de grau entre as evidências matemáticas e as metafísicas, tal como o quer Alquié³⁹, o que Descartes parece pressupor em pelo menos uma passagem de suas correspondências:

Ao menos penso ter encontrado como se pode demonstrar as verdades metafísicas de uma forma que é mais evidente do que as demonstrações de

³⁵ “(...) s’il est vraie que le malin génie comme le Dieu trompeur a une puissance infinie, il faut se rappeler que le malin génie *ne* peut exercer l’infinité de sa puissance *que* dans la négativité; tandis que Dieu, s’il peut être trompeur, (...) plus vraisemblablement encore il peut ne l’exercer que dans la positivité”.

³⁶ Sublinhado nosso.

³⁷ *Meditações*, I, AT VII, 21-23; AT IX 16-18.

³⁸ *Idem*, *Secondes Réponses*, AT IX 110: “il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la voit par une simple inspection de l’esprit” (“Ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito”, *Objecções e Respostas, Os Pensadores*, p. 168)

³⁹ “Há, portanto no cartesianismo não somente como diz M. Gouhier, uma ‘ordem de aparição’ das evidências, mas uma hierarquia das evidências” (“*La découverte Metaphysique de l’homme chez Descartes*”, 1950, p. 170)

Geometria; digo isso segundo meu juízo pois não sei se poderia persuadir aos outros (*A Mersenne, 15 de abril de 1630*, in: KRITERION, jan-jun/99).⁴⁰

Logo, o que propomos é que apenas tal distinção – qual seja, a afirmação de que uma evidência metafísica é mais evidente que uma matemática – justificaria o fato de o gênio maligno ser capaz de suspender as evidências matemáticas, ainda nos limites de sua ação negativa, mas não as evidências do *cogito*. Esta solução nos deixa em uma posição mais confortável para lidarmos com o fato de que Descartes, de qualquer modo, não leva o recrudescimento da dúvida às últimas conseqüências; ele continua a operar com o seu *ego*⁴¹. Fiquemos, então, com a distinção entre os graus das evidências e o cerceamento do poder do gênio maligno em sua própria negatividade. Assim, vencido o gênio maligno e garantida a experiência do *cogito*, podemos dizer que o *cogito* traz a independência da vontade expressa no momento da gênese do sujeito, a “separação voluntária do ser” (ALQUIÉ, 1950: 179). Entretanto, vale ressaltar que, para o filósofo, como nos parece, a certeza de fato atribuída ao *cogito* lhe será suficiente para continuar o caminho até o encontro da certeza de direito, que tem a garantia da veracidade divina – de modo que mais tarde saberemos que não há um enganador, mas, sobretudo, um Deus verdadeiro que nos conserva⁴².

⁴⁰ “Au moins pense-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques, d’une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie; je dis ceci selon mon jugement, car je ne sçay pas si je le pourrai persuader aux autres” (AT I, p. 144, l. 14-18).

⁴¹ Beyssade mostra que o “eu” continua como um princípio, ainda que tendo também colocado Deus como um princípio.

⁴² Tema a ser abordado no próximo capítulo.

2.2 - Liberdade na *Quarta Meditação*: o poder de escolher

Na *Quarta Meditação* temos um discurso sobre o verdadeiro e o falso. Será no interior desse discurso, pois, que veremos desenvolver-se o problema da liberdade: o erro é gerado pela discrepância entre nossa vontade (definida como livre arbítrio ou poder de escolher⁴³), que é infinita, e nosso entendimento, que é finito. Para não errar, portanto, é necessário conter nossa vontade nos limites de nosso entendimento.

Então, resumidamente, retomemos o que nos diz Descartes a partir do *cogito*: a partir da primeira certeza, *eu sou, eu existo*, Descartes vai estabelecer a veracidade divina e buscará a distinção entre o verdadeiro e o falso. Para tanto, Descartes se propõe a utilizar as características lógicas da primeira proposição (eu sou, eu existo) como critério de verdade, e, assim, será considerada verdadeira toda proposição que tiver as características daquela, a saber, a clareza e a distinção. Como todas as percepções dos sentidos foram reconhecidas como incertas, o que poderá ser submetido ao critério de verdade são apenas as idéias ou pensamentos. Através da idéia de infinito, Descartes então chega à segunda certeza, a da existência de Deus, é a prova *a priori*, pois, posso ser causa de todas as idéias que estão em mim, exceto da idéia de um Deus. Trata-se da idéia inata de Deus, que foi colocada em mim pelo próprio criador.

Já na *Quarta Meditação*, como forma de eximir Deus de qualquer imperfeição, o filósofo considerará que, junto ao entendimento, há uma faculdade da alma, um poder que é experimentado: a vontade ou o poder de escolher.

Da correta ou incorreta relação entre entendimento e vontade dependerão os erros, de tal modo que

⁴³ *Meditações*, IV, AT VII, p. 56; AT IX, p. 45.

(...) sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais sendo a vontade por si indiferente, ela 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.” (*Meditações*, IV, Os Pensadores, p. 127)⁴⁴

Temos, então, que a fonte do erro se encontra na discrepância entre a extensão da vontade e a extensão do entendimento. Assim, a vontade, ao escolher julgar, deve julgar guiada pelo entendimento. Podemos dizer que a relação de alteridade é aqui interiorizada na imposição do entendimento à vontade.

No §13 da *Quarta Meditação* afirma-se que “a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade”. A isso segue-se a clássica distinção entre liberdade de indiferença e liberdade como escolha esclarecida pelo entendimento:

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, seja porque eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro aí se encontrem, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei. E certamente a graça divina e o conhecimento natural, longe de diminuírem minha liberdade, antes a aumentam e a fortalecem. De maneira que esta indiferença que sinto, quando não sou absolutamente impelido para um lado mais do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau da liberdade, e faz parecer mais uma carência no conhecimento do que uma perfeição na vontade; pois, se eu conhecesse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca estaria em dificuldade para deliberar que juízo ou que escolha deveria fazer; e assim seria inteiramente livre sem nunca ser indiferente. (*Meditações*, IV, Os Pensadores, pp. 126-7)⁴⁵

⁴⁴ “(...) la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l’entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l’étends aussi aux choses que je n’entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s’égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui que je me trompe et que je pêche.” (AT IX, 46; AT VII, 58)

⁴⁵ “Car, afin que je sois libre, il n’est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l’un ou l’autre des deux contraires; mais plutôt, d’autant plus que je penche vers l’un, soit que je connaisse évidemment que le bien et vrai s’y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l’intérieur de ma pensée, d’autant plus librement j’en fais choix et je l’embrasse. Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l’augmentent plutôt, et la fortifient. De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un cote plutôt que vers un autre par le poids d’aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu’une perfection dans la volonté; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent.” (AT IX, p. 46; AT VII, pp. 57-58)

Quanto mais conhecer, mais livre será o julgamento do sujeito. Os atos da vontade “iluminados” pela luz natural são entendidos nas *Meditações* como atos livres no mais alto grau de liberdade.

A liberdade é, então, até aqui, compreendida como uma experiência da relação vontade-entendimento. E, como tal, a liberdade é experimentada de duas formas:

- I. Quando o resultado é menos perfeito, geram-se erros. Diz-se, então, que é a liberdade por indiferença, ou seja, nesse caso, a vontade extrapola o entendimento. Mesmo não conhecendo, mesmo na ausência da certeza, afirma-se ou nega-se. Há uma supremacia da vontade e, portanto, liberdade encontra-se mas no mais baixo grau, pois essa situação “faz parecer mais uma carência no conhecimento do que uma perfeição na vontade”⁴⁶.
- II. Quando se coloca a vontade nos limites do entendimento, temos duas possibilidades: A) *na primeira*, quando a certeza é total, pode-se dizer que o resultado é mais perfeito, pois estamos diante de uma evidência e afirmamos ou negamos segundo a evidência do entendimento; ou B) *na segunda*, quando há ausência de evidências, buscando não errar, temos a suspensão do juízo. Neste caso, contemos nossa vontade e julgamos no limite de nosso conhecimento, ou seja, se não conhecemos, não julgamos. A escolha de não errar é, pois, o lugar de uma experiência de liberdade onde o entendimento e a vontade aparecem harmonicamente combinados. Além disso, ao evitar o erro, a suspensão do juízo ainda envolve a liberdade em seu principal desígnio, qual seja, o de buscar a verdade, “ao prevenir o erro revela, com efeito, a forma original da liberdade”.

⁴⁶ *Meditações*, IV, AT IX p. 46; AT VII, p. 58.

como nos lembra Giles Olivo.⁴⁷ Suspende o juízo continua sendo uma escolha da vontade segundo o entendimento.

Portanto, Descartes propõe que, para sermos mais e verdadeiramente livres, é preciso aplicar a vontade só ao que cabe no domínio do entendimento. Ou seja, aparentemente, há um primado do conhecimento em relação à ação, do entendimento sobre a vontade.

Contudo, a teoria apresentada na *Quarta Meditação*, suscita algumas questões.

A fim de propormos algumas questões ao pensamento cartesiano, tomaremos nossos pressupostos do trabalho do Professor Edgar Marques⁴⁸, com quem concordamos quando afirma que há “certos postulados ontológicos que temos de aceitar quando consideramos que somos livres”; e, portanto, afirmaremos, com ele, “que uma ação somente possa ser caracterizada como livre quando (1) a causa da ação do sujeito é imanente ao sujeito da ação e (2) quando se considera que o sujeito da ação pode controlar seus estados internos que causam suas ações”.

Assim, considerando verdadeiros os postulados supracitados, considerando que diante de uma evidência o assentimento é inevitável⁴⁹, como posso dizer que a escolha foi livre? Além disso, se toda concepção clara e distinta tem Deus por autor⁵⁰, ou seja, um outro, isso não caracterizaria como algo extrínseco a meu assentimento o que Descartes chamou de “liberdade em mais alto grau” (II-A)? Não teríamos de considerar, então, que é na negação das evidências do entendimento que residiria o mais alto grau da liberdade? De fato, o problema aparece na bem conhecida e importante correspondência que Descartes escreveu a Mesland em 9 de fevereiro de 1645⁵¹:

⁴⁷ Cf. OLIVO, 2005, capítulo IV, item 2.

⁴⁸ Texto *Sobre os pressupostos ontológicos da liberdade* apresentado pelo professor Edgar Marques, na qualidade de Tutor, em reunião interna do grupo de estudos PET do departamento de filosofia da UFMG.

⁴⁹ “... não podia impedir-me de julgar que era verdadeira uma coisa que concebia tão claramente...” (*Meditações, Os Pensadores*, p. 127; AT IX, p. 47; AT VII, p. 58)

⁵⁰ *Ibidem*, *Os Pensadores*, p. 130.

⁵¹ Voltaremos a tratar dessa carta mais adiante.

(...) a indiferença me parece indicar propriamente aquele estado em que se encontra a vontade quando não é impelida, por nenhuma percepção do verdadeiro e do bom, para uma parte mais do que para a outra; e assim foi por mim considerada, quando escrevi que o grau de liberdade por que nos determinamos nos assuntos a que somos indiferentes é o mais baixo. Mas talvez, por outros, a indiferença seja entendida como uma faculdade positiva de se determinar a qualquer de dois contrários, isto é, a perseguir ou evitar, afirmar ou negar. Não neguei existir essa faculdade positiva na vontade. Ao contrário, julgo aquela existir nesta, não somente para aqueles atos aos quais, por nenhuma razão evidente, é impelida para uma parte mais do que para a outra, mas também para todos os outros⁵² (*A Mesland*, 09 de fevereiro de 1645, AT IV, p. 173, tradução nossa)

Temos, então, dois sentidos de indiferença em Descartes: um negativo, descrito na *Quarta Meditação*, e um sentido positivo, uma força positiva que está presente em todos os atos da vontade, descrito na carta de 09 fevereiro. Assim, a força positiva presente em todos os atos da vontade, ou seja, a indiferença em sentido positivo, seria a própria vontade em sua essência, o poder de escolher.

Muitos intérpretes viram nessa carta uma mudança na concepção cartesiana de liberdade. Nós queremos mostrar, porém, que há uma continuidade no pensamento cartesiano, expressa por uma vontade que continuará sempre a escolher segundo a representação do bem.

Contudo, se não transpusermos os desafios propostos pela evidência iluminada pela luz natural ou pela luz sobrenatural da graça, seríamos forçados a admitir que a negação das evidências do entendimento seria a experiência de liberdade em sentido próprio.

A - O inevitável assentimento à evidência e à Graça divina

Recoloquemos nosso problema: quando estou diante de uma evidência, se o assentimento é irresistível, isso não implicaria uma ausência da possibilidade de livremente escolher entre A e B? Além disso, se Deus é autor de todas as evidências, não estaríamos diante

⁵² Para o original em latim e a tradução na íntegra ver Anexo.

de um elemento extrínseco na minha escolha, não resultando ela de autodeterminação? O que significa dizer que Deus pode dispor o interior do meu pensamento⁵³? Assim, a forma mais elevada de liberdade possível não seria a indiferença diante das evidências?

Sabemos, de antemão, que Descartes não afirma que a indiferença é a liberdade em seu sentido próprio, mas, antes, defende a subordinação da vontade ao entendimento e a importância do conhecimento para a liberdade; a suspensão do juízo não deixa de expressar, de algum modo, a ignorância. Como, então, podem-se resolver esses problemas e assegurar a liberdade mesmo diante da evidência?

A liberdade em se assentir a uma evidência

Jean-Marie Beyssade⁵⁴ nos dirá que a adesão irresistível a uma idéia clara e distinta, essa necessidade interna do assentimento, ao “contrário de uma coerção, é a forma mais elevada da liberdade: eu me deixo levar a mim mesmo a julgar”, e dirá isso a partir da seguinte passagem de Descartes – à qual já nos referimos:

Por exemplo, examinando, esses dias passados, se alguma coisa existia no mundo e reconhecendo que, pelo simples fato de examinar esta questão, decorria necessariamente que eu próprio existia, não podia impedir-me de julgar que era verdadeira uma coisa que concebia tão claramente, não que a isso me achasse forçado por alguma causa exterior, mas somente porque a uma grande clareza que havia no meu entendimento seguiu-se uma forte inclinação de minha vontade; e fui levado a acreditar com tanto mais liberdade quanto me encontrei com menos indiferença. (*Meditações*, Os Pensadores, p. 127)⁵⁵

⁵³ *Meditações*, AT IX, p. 46, AT VII, 58.

⁵⁴ BEYSSADE, J-M. *Sobre o círculo cartesiano*, in: *Analytica*, vol.2, no. 1, 1997.

⁵⁵ “Examinant ces jours passés si quelque chose existait dans le monde, et connaissant que, de cela seul que j’examinais cette question, il suivait très évidemment que j’existais moi-même, je ne pouvais pas m’empêcher de juger qu’une chose que je concevais si clairement était vraie, non que je m’y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement parce que, d’une clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté; et je me suis porté à croire avec d’autant plus de liberté, que je me suis trouvé avec moins d’indifference”. (AT VII, 58-59; AT IX, 46-47)

Todavia, Beyssade não parece ter esclarecido o *porquê* de o assentimento irresistível ser uma *determinação interna* do ato de assentir, ou seja, qual o sentido das palavras “*não podia impedir-me*”.

Para prosseguirmos, faremos primeiramente algumas observações quanto ao que Descartes nos diz sobre uma percepção clara e distinta:

Chamo clara aquela [percepção-G.B.] que está presente e manifesta à mente atenta: como dizemos que vemos claramente as coisas que, presentes ao olho que as olha, o impressionam com bastante força e claridade... chamo distinta a que sendo clara está tão precisamente separada de todas as outras, que não contém em si absolutamente nada mais que o que é claro. (*Princípios I*, art.45, pp.21-22, tradução nossa)⁵⁶
(...) a percepção pode ser clara, ainda que não seja distinta; mas não pode ser distinta se não é clara. (*Ibidem*, art.46, p. 22, tradução nossa)⁵⁷

Destacamos dois pontos: o *primeiro* se refere ao fato de que “a percepção clara está presente à *mente atenta*”; o *segundo*, ao fato de que uma percepção distinta é necessariamente também clara. Assim, uma percepção clara, como também distinta, é manifesta ao espírito atento, ou seja, pressupõe a atenção, uma certa preparação do espírito que se coloca predisposto ao claro e distinto. Tal *atenção* é um ato voluntário do espírito. Assim, uma vez ‘pré-disposto’, o espírito está voluntariamente preparado ao assentimento à evidência, que será, então, uma consequência espontânea, isto é, não coagida. Em outras palavras: o assentimento requer que nos coloquemos sob uma certa condição, ou seja, que estejamos atentos, pois apenas ao espírito atento o que é claro e distinto aparece como tal, como verdadeiro, e de tal modo que não possa enxergá-lo de outra forma. Por exemplo: quando tenho uma visão normal e coloco uma bola diante de meus olhos, não posso deixar de enxergá-la e enxergar uma bicicleta em seu lugar ou não enxergar nada. Nas palavras de Lívio Teixeira:

⁵⁶ “L'appelle claire celle qui est presente et manifeste à un esprit attentif: de mesme que nous disons voir clairement les objets, lors qu'estant presents ils agiffent assaz fort..., et que nos yeux sont disposés à les regarder. Et distincte, celle qui... est tellement precide et differente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soy que ce qui paroît manifestement à celuy qui la considere comme il faut”. (*Principes*, I, 45, AT IX-2, p.44).

⁵⁷ “(...) la connoissance peut estre claire sans estre distincte, et ne peut estre distincte qu'elle ne soit claire par mesme moyen” (*Principes*, I, 46, AT IX-2, p.44)

Se nossa visão é normal, não podemos deixar de ver um objeto, uma vez que nos ponhamos diante dele e abramos os nossos olhos. Há um certo número de atos que precedem a visão, a saber: colocarmo-nos no ponto de vista adequado, afastarmos algum embaraço e abrirmos os olhos. Mas uma vez realizados esses atos preparatórios a visão se dá necessariamente... a ela [a vontade- G. B.] ele [Descartes – G. B.] atribui o papel preparatório de afastar as causas do erro (suspendendo o juízo) e o papel construtivo de pôr a mente diante das idéias claras e distintas (...) (TEIXEIRA, 1990; pp. 42-43)

Assim, dizer “*não podia impedir-me*” não significa “me sentia obrigado, coagido”, mas tão-somente “não existia outra maneira”, “não existia outra possibilidade”. Do mesmo modo, não é correto dizer que alguém que, uma vez que queira voar da França ao Brasil, é coagido a fazê-lo de avião, mas sim que voará de avião, porque esse é o único jeito de voar até o Brasil. Deve ser lembrado que o fato de haver apenas uma opção não elimina a liberdade⁵⁸; e o mais importante: antes mesmo de julgar, deve o sujeito colocar-se em condição de bem julgar – é isto o que chamamos atenção do espírito.

Não haveria, pois, nas condições expostas, como negar a uma evidência seu caráter de verdade, o que, por sua vez, não implicará uma coerção, pois diante de uma evidência (bola), um espírito atento (visão normal) não pode deixar de vê-la como tal. O importante é observarmos, aqui, que há, portanto, uma decisão anterior à afirmação da evidência, uma decisão voluntária, de enxergar as evidências, qual seja, de predispor o espírito, de ter atenção. Essa mesma preparação pode também ser notada ao lermos, já no *Discurso do Método*, que o “verdadeiro método para chegar ao conhecimento de todas as coisas que meu espírito fosse capaz” exige que se cumpram apenas quatro preceitos, com a condição de que “tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma só vez de observá-los”⁵⁹. Essa firme resolução é o mesmo que tratamos até aqui

⁵⁸ Reconhecemos também os estudos de Michele Beyssade (In: COTTINGHAM, 1994, p. 197.), quanto à distinção dos sentidos de *eligere* e de *choisir*: “Freedom or free will, *facultas eligendi*, is not necessarily a power of choosing between two alternatives” (“Liberdade ou vontade livre, *facultas eligendi*, não é necessariamente o poder de escolher entre duas alternativas”), ou seja, temos de nos lembrar da escolha como meramente escolher, optar por algo sem constrangimentos.

⁵⁹ *Discurso do Método*, II, Os Pensadores, pp. 44-45.

como uma predisposição do espírito, é a reesolução de se colocar em condição de bem julgar. Resolução esta que precede às regras do Método – inclusive a primeira, que nos diz para acolher como verdadeiro só o que for concebido evidentemente como tal, para aceitar em nosso espírito só o que for concebido clara e distintamente – e é condição e garantia para a boa aplicação do próprio método. A resolução garante que a liberdade participa do assentimento à evidência.

Então, não há como negar o assentimento a uma evidência? Para buscarmos uma resposta definitiva a essa questão, teremos de nos remeter à célebre carta de Descartes enviada ao Padre Mesland:

Não neguei existir essa faculdade positiva⁶⁰ na vontade. Ao contrário, julgo aquela existir nesta, não somente para aqueles atos aos quais, por nenhuma razão evidente, é impelida para uma parte mais do que para a outra, mas também para todos os outros; de tal maneira que, quando uma razão assaz evidente nos move para uma parte, ainda que, moralmente falando, dificilmente possamos ser levados para a contrária, absolutamente falando, contudo, nós o podemos. De fato, sempre nos é permitido afastarmo-nos do bem claramente conhecido a ser buscado, ou da transparente verdade a ser admitida, na medida somente que pensemos [ser] um bem atestar através disso a liberdade do nosso arbítrio ⁶¹ (*A Mesland*, 09 de fevereiro de 1645, AT IV, p. 173, tradução nossa)

Essa carta é tão surpreendente porque nela Descartes afirma que a indiferença existe mesmo diante da evidência. Mas, atenção: certamente, não se trata da indiferença como estado da vontade na ausência do bem ou da verdade, ou tomada no primeiro modo⁶²; mas da indiferença como força positiva, como o poder de escolher sem constrangimentos, ou tomada do segundo modo – o que equivale a dizer que a vontade é essencialmente livre, incondicionalmente livre. Todavia, não se trata aqui de uma indeterminação absoluta, como querem alguns dos

⁶⁰ Poder de escolher.

⁶¹ “Quam positivam facultatem non negavi esse in voluntate, Imo illam in ea esse arbitriam, non modo ad illos actus ad quos a nullis evidentibus rationibus in unam partem magis quam in aliam impellitur, sed etiam ad alios omnes; adeo ut, cum valde evidens ratio nos in unam partem movet, est, moraliter loquendo, vix possimus in contrariam ferri, absolute tamen possimus. Semper enim nobis licet nos reuocare a bono clare cognito prosequendo, vel a perspicua veritate admittenda, modo tantum cogitemus bonum liberam arbitrii nostri per hoc testari”

⁶² Cf. citação p. 29.

intérpretes de Descartes, pois a possibilidade de recusarmos uma evidência ou um bem somente existe quando um outro bem se apresenta – nesse caso, a atestação do livre arbítrio.

Logo, de acordo com o que afirma Descartes nessa carta, acreditamos poder, ainda, propor certa continuidade no pensamento cartesiano: continuar-se-ia exercitando a mesma fórmula da *Quarta Meditação*, que é, na verdade, o grau mais elevado de liberdade – o assentimento é dado ao que se apresenta como sendo a verdade ou o bem⁶³. Assim, não se nega a evidência da primeira verdade – mesmo porque não se pode não vê-la e não se deixa de reconhecer sua verdade –, mas antes se reafirma o outro bem, a atestação da liberdade do arbítrio.

Mas uma outra questão se coloca: por que considerar o exercício do livre arbítrio um bem maior do que outro bem? Por que escolhemos o livre arbítrio ao invés das outras evidências? Por que ele seria um bem maior? Essa, porém, é uma questão que o filósofo não responde. Entretanto, sobre esse tema, Lívio Teixeira (1990: 123) nos lembra que em alguns textos Descartes identifica o soberano bem ao conhecimento da verdade e, sendo a própria verdade uma conquista da vontade, como vimos nas páginas anteriores depende da atenção voluntária do espírito⁶⁴, parece que temos uma justificativa para o privilégio dado ao livre arbítrio.

Poderíamos, talvez, propor ainda que, tendo o livre arbítrio caráter de evidência para Descartes –

A liberdade de nossa vontade se conhece sem comprovação, unicamente pela experiência que temos dela. De resto, é tão evidente que temos uma vontade livre, que pode dar seu consentimento ou não dá-lo, quando lhe apraz, que isso pode ser tido como uma ... de nossas noções mais comuns. (Princípios I, art.39)⁶⁵

⁶³ Cf. AT IX, p.46; AT VII, 57-58. Citado na página 26.

⁶⁴ Cf. também, mais adiante, subitem B.

⁶⁵ “*Que la liberté de nostre volonté se connoit sans preuue, par la seule experience que nous en auons. Au reste, il est si evident que nous auons une volonté libre, qui peut donner son constentement ou ne le pas donner, quand bon luy semble, que cela peut estre compté pour une... de nos plus communes notions.*” (AT IX-2, p.39)

(...) estamos também tão seguros da liberdade e da indiferença que existe em nós, que não há nada que conheçamos de maneira mais clara. (*Princípios* I, art.41)⁶⁶

–, isso confirmaria que continuamos assentindo a uma evidência, a experiência da liberdade.

Aqui vale lembrar a advertência de J-M. Beyssade⁶⁷, a fim de não correremos o risco de tratar a liberdade como um primeiro princípio, e não ao *cogito*: a liberdade é uma noção primeira. Ela está classificada entre as coisas conhecidas por si. No entanto, a compreensão de nossa liberdade não se confunde com uma apreensão científica – aqui, compreender não tem um sentido científico, mas o sentido de ‘ter consciência’. Trata-se de uma consciência interior, um sentimento interior. Trata-se de uma experiência que fazemos em nós mesmos.

Acreditamos, pois, que o que está aqui exposto continua seguindo a mesma regra, a qual diz que diante de uma evidência o assentimento é irresistível. É por se reconhecer esta inevitável atração que devemos, para evitar o perigo das falsas evidências, desviar nosso olhar, mas apenas se motivados por um bem, tal como a busca pela verdade, o que acreditamos ter motivado Descartes, por exemplo, nas *Meditações*, a supor um ardiloso enganador, mesmo sendo Deus a idéia mais clara e evidente que se pode ter.

Parece-nos, pois, que, ao longo do desenvolvimento de sua filosofia, Descartes não se desviou de uma certa linha de pensamento, tendo sempre o mesmo fundamento, desde o *Discurso*: “o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se determina bom senso ou a razão”⁶⁸.

⁶⁶ “ (...) nous sommes aussi tellement assurez de la liberté et de l’indifference que est en nous, qu’il n’y a rien que nous connoissions plus clairement” (*Princípios*, I, art. 41, AT IX-2, p. 42).

⁶⁷ Cf.: *Descartes et la liberté de la volonté*. In.: BEYSSADE, 2001 (“Descartes au fil de l’orde”).

⁶⁸ *Discurso*, I, *Os Pensadores*, p. 37; AT VI, p. 2.

Assim não concordamos com Alquié⁶⁹ quando diz que a referida carta expressa que “para escolher mal seria preciso ‘que considerássemos como um bem testemunhar assim nossa liberdade’”, porque isto – testemunhar nossa liberdade – não é escolher mal, mas antes o “*cogitemus bonum*”; trata-se, pois, de um bom julgamento, um bom uso da razão. E, pela mesma razão, acompanhamos Pierre Guenancia (2000) quando diz que a carta a Mesland não derruba a perspectiva desenvolvida na *Quarta Meditação*. Guenancia nos lembra que Descartes escreve também

(...) que recusando admitir uma verdade evidente ou perseguir um bem claramente conhecido, nós pensamos que é um *bem* afirmar com isso o nosso livre arbítrio. De fato, para Descartes a liberdade é o bem próprio ou a principal perfeição do homem – a *quarta Meditação* estabeleceu isso metafisicamente.”⁷⁰

Mas, resta-nos ainda uma questão: o que significa dizer que Deus é o autor das evidências? Ou, retomando a questão anterior: Deus não seria um fator determinante externo, e, portanto, limitador de minha liberdade? Nesse intento temos de investigar o que são as idéias inatas e as implicações que trazem para o nosso problema.

Consideramos, pois, com John Cottingham (1995: 84), que “é um elemento básico na abordagem científica cartesiana que o conhecimento claro e distinto da natureza do universo pode ser construído com base em recursos inatos da mente humana”. Tais recursos nos são impressos por Deus desde o nascimento e podemos encontrá-los dentro de nós:

(...) notei certas leis que Deus estabeleceu de tal modo na natureza, e das quais imprimiu tais noções em nossas almas (*Discurso*, V, Os Pensadores, p. 59)⁷¹
E, contudo, nem por isso ele deixa de ter em si [no espírito da criança- G. B.] as idéias de Deus, de si próprio, e de todas as verdades que são ditas conhecidas [evidentes – G. B.], que as pessoas adultas têm quando não prestam atenção; pois ele

⁶⁹ *A filosofia de Descartes*, 1993, p. 122.

⁷⁰ “ (...) qu’en refusant d’admettre une vérité évidente ou de poursuivre un bienclairement connu, nous pensons que c’est un *bien* d’affirmer par là notre libre arbitre. De fait, pour Descartes, la liberté est le bien propre ou la principale perfection de l’homme – la *Méditation quatrième* l’a métaphysiquement établi ” (GUENANCIA, 2000, p. 232)

⁷¹ “(...)li’a y remarqué certaines loix, que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos ames” (*Discours*, V, AT VI, p.41)

não as adquire depois, com a idade. E não duvido que, se ele se libertasse do que o prende ao corpo, as encontraria em si próprio. (A Hyperaspistes, AT III, p. 424, tradução nossa)⁷²

Construímos o conhecimento indubitável por meio, especialmente, da intuição – já que a segurança da dedução depende de as conexões entre seus elementos serem, elas mesmas, conhecidas intuitivamente – e da lembrança dessa evidência – pela qual esses “primeiros princípios são conhecidos”⁷³:

Por *intuição* entendo não a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más construções, mas o conceito <*conceptum*⁷⁴> que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito <*conceptum*> que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível. Conceito que nasce apenas da luz natural. (*Regras*, III, ed. Martins Fontes; AT X, p. 368)

A inteligência pura implica suas noções inatas e ainda que certas verdades já estejam dispostas no espírito, cabe à luz natural, essa capacidade de auto-iluminação, manifestá-las. É preciso um esforço concentrado e atenção para que os produtos da luz natural inata se manifestem, para que eu “encontre as noções inatas em mim”, intua, ou seja, forme uma concepção clara e distinta, ou ainda, para “que essa concepção nasça apenas da minha luz natural”. A concepção clara e distinta de uma verdade conhecida por si, Deus por exemplo, é uma noção inata manifesta.

Assim, as idéias que Deus imprime em nós são idéias inatas da razão pura que apenas podem ser encontradas depois de uma reflexão adequada. Todavia, esse exercício mesmo depende de minha vontade, minha pré-disposição, pois é “a inteligência pura e *atenta*” que forma

⁷² “Et toutefois, il n’a pas moins en soi les idées de Dieu, de lui-même, et de toutes vérités qui sont dites connues de soi, que les personnes adultes les ont lorsqu’elles n’y font pas attention; car il ne les acquiert point pas après avec l’agê. Et je ne doute point que s’il était délivré des liens du corps, il ne les dût trouver en soi.”

⁷³ *Regras*, ed. Martins Fontes, Regra III. AT X, p. 370.

⁷⁴ Nota-se que em Ed. Alquié (1953, p. 87) o tradutor opta pelo termo “représentation”, e Lívio Teixeira (*Ensaio sobre a moral de Descartes*, p. 24) traduz o termo por “concepção”.

o conceito. Esse é um aspecto do exercício de minha vontade que é anterior à própria escolha iluminada pela luz natural, que, como vimos, também será livre, atuará sem coerção externa, aderindo livremente à concepção que representamos clara e distintamente ao nosso espírito, ou seja, manifestando nossas noções inatas. Assim:

Todas as vezes que retenho minha vontade nos limites de meu conhecimento⁷⁵ de tal modo que ela não formule juízo algum senão a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente⁷⁶ representadas pelo entendimento⁷⁷, não pode ocorrer que me engane; por que toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e positivo, e portanto não pode ter sua origem no nada, mas deve ter necessariamente Deus como autor⁷⁸ (*Meditações*, VI, Os Pensadores, p. 130.)⁷⁹

Essa impressão das idéias inatas, isto é, o fato de Deus ser o autor delas, não implica algo extrínseco ao nosso julgamento, pois sua iluminação depende de um exercício de minha vontade. Deus se torna autor das idéias claras e distintas, porque estabeleceu a natureza e imprimiu em nossas almas todas as verdade conhecidas por si, verdades que são, portanto, evidentes.

Finalmente, em Descartes, a certeza não diminuirá, mas, antes, aumentará minha liberdade. Certeza e escolha livre não são, pois, incompatíveis. Se a vontade é responsável pelo erro, o é também pela certeza da verdade, porque é a atenção voluntária que me possibilitará enxergar a evidência. E, na ausência de evidências, caberá ainda à vontade o papel de evitar o erro: no § 11 da *Quarta Meditação*, Descartes dirá que Deus, se quisesse, poderia fazer com que nunca errássemos, embora sejamos livres e tenhamos um conhecimento limitado, “dando a meu

⁷⁵ O que é já um ato de vontade.

⁷⁶ O mesmo que evidentemente.

⁷⁷ Ou seja, intuídas, nascidas apenas do espírito.

⁷⁸ Ou seja, por que Deus “estabeleceu na natureza” e imprimiu em nossa alma “todas as verdades ditas conhecidas por si”.

⁷⁹ “ Car toute la fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connaissance, qu’elle ne fait aucun jugement que des choses qui lui sont clairement et distinctement représentées par l’entendement, il ne se peut faire que je me trompe; parce que toute conception claire et distincte est sans doute quelque chose de réel et de positif, et partant ne peut tirer son origine du néant, mais doit nécessairement avoir Dieu pour son auteur.” (*Meditationes* AT VII, 62; AT IX, p. 49)

entendimento uma clara e distinta inteligência de todas as coisas a respeito das que eu devia julgar” – o que Deus não fez. Mas, “Ele ao menos deixou em meu poder o outro meio, que é reter firmemente a resolução de jamais formular meu juízo a respeito de coisas cuja verdade não conheço claramente”. Em outras palavras, a suspensão é o meio que Deus nos deixou para que nunca errássemos, embora sejamos livres e tenhamos o entendimento limitado.

Liberdade e Graça divina

A fim de bem assegurarmos este momento de liberdade sem contradições averiguaremos mais um problema, a saber: do fato de nós assentirmos por que Deus dispôs assim o interior de nosso pensamento⁸⁰, não implicaria num elemento extrínseco à nossa escolha, não se tratando de uma auto-determinação? Por que a graça não diminui minha liberdade? Tratem, pois, da graça divina.

Primeiramente, cabe um esclarecimento quanto ao que compreendemos por graça divina: entendemos, com Gueroult⁸¹, que, apesar de sobrenatural, a graça não é como “uma espécie de comoção interior que disporia a nossa vontade a acreditar sem ver, mas como uma luz que a ilumina da mesma forma que a razão na sua esfera, com a diferença que essa luz é sobrenatural, ao passo que a da razão é natural”. Assim, apesar de sua origem sobrenatural, também acreditamos que a graça ilumina a vontade para que seu julgamento seja esclarecido. Porém, acrescentaremos a isso a idéia de que o assentimento à graça também estaria ligado ao tema das idéias inatas. Para tanto, verificaremos o que o próprio filósofo nos diz a respeito da graça, quando responde à seguinte objeção:

⁸⁰ *Meditações*, IV, Os Pensadores, p. 126.

⁸¹ "La grâce elle-même n'est nullement conçue comme une sorte de commotion intérieure qui disposerai notre volonté à croire dans la nuit, mais comme une lumière qui l'éclaire ainsi que le fait la raison dans sa sphère, sauf que cette lumière est surnaturelle, tandis que celle de la raison est naturelle". (GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1968, p. 267).

Em quinto lugar, se a vontade nunca pode falhar, ou não peca de maneira alguma, quando segue e se deixa conduzir pelas luzes claras e distintas do espírito que a governa e, se, ao contrário, expõe-se ao perigo, quando persegue e abrange os conhecimentos obscuros e confusos do conhecimento, notei que daí parece inferir que os turcos e os outros infiéis não só não pecam quando não abraçam a religião cristã e católica mas até mesmo pecam quando a abraçam, pois não conhecem sua verdade nem clara nem distintamente. Ainda mais se for verdade essa regra que estabeleceu, não será dado à vontade abranger senão pouquíssimas coisas, visto que não conhecemos quase nada com a clareza e distinção que exige, para construir uma certeza que não esteja sujeita a nenhuma dúvida. (Segundas Objeções, Os Pensadores, p. 158)⁸²

Nessa questão, pois, o que está em jogo é o fato de que as coisas da fé não teriam a clareza e distinção necessárias para que a vontade as abraçasse com certeza indubitável: se a vontade “se expõe ao perigo quando persegue e abrange os conhecimentos obscuros e confusos do entendimento”, então os infiéis estariam certos em não reconhecer a verdade do catolicismo. Dito de outra maneira: se a vontade acerta em abraçar o que o entendimento vê clara e distintamente, como pode acertar em abraçar a fé?

A isso Descartes nos dá a seguinte resposta: primeiramente nos diz que, apesar de a fé ter por objeto matérias obscuras ao entendimento, a razão pela qual temos fé não é obscura, e isto basta para assentirmos nela:

(...) embora se diga que a fé tem por objeto coisas obscuras, não obstante, aquilo pelo qual cremos nela não é obscuro; é mais claro do que qualquer luz natural. Tanto mais quanto cumpre distinguir entre a matéria, ou a coisa à qual concedemos nossa crença, e a *razão formal*⁸³ que move nossa vontade a concedê-la. Pois só nessa razão formal queremos que haja clareza e evidência. (Segundas Respostas, Os Pensadores, 172)⁸⁴.

⁸² “*Em cinquième lieu, si la volonté ne peut jamais fallir, ou ne pèche point, lorsqu’elle suit et se laisse conduire par les lumières claires et distinctes de l’esprit qui la gouverne, et si, au contraire, elle se met en danger, lorsqu’elle poursuit et embrasse les connaissances obscures et confuses de l’entendement, prenez garde que de là il semble que l’on puisse inférer que les Turcs et les autres infidèles non seulement ne pèchent point lorsqu’ils n’embrassent pas la religion chrétienne et catholique, mais même qu’ils pèchent lorsqu’ils l’embrassent, puisqu’ils n’en connaissent point la vérité ni clairement ni distinctement. Bien plus, si cette règle que vous établissez est vraie, il ne sera permis à la volonté d’embrasser que fort peu de choses, vu que nous ne connaissons presque rien avec cette clarté et distinction que vous requérez, pour former une certitude qui ne puisse être sujette à aucun doute.*” (*Secondes objections*, AT IX, p. 101)

⁸³ Destaque nosso.

⁸⁴ “(...) car encore qu’on die que la foi a pour objet des choses obscures, néanmoins ce pourquoi nous le croyons n’est pas obscur, mais il est plus clair qu’aucune lumière naturelle. D’autant qu’il faut distinguer entre la matière

Como, porém, pode ser clara a razão formal pela qual cremos em alguma coisa, enquanto essa coisa continua obscura para nosso entendimento? Descartes, aqui, nos faz uma importante distinção:

Além disso, cabe notar que a clareza ou a evidência pela qual nossa vontade pode ser incitada a crer é de duas espécies: uma que parte da luz natural, e outra que provém da graça divina .

Ora, conquanto se afirme comumente que a fé pertence às coisas obscuras, todavia isso se refere apenas à sua matéria e não à razão formal pela qual cremos; pois, ao contrário, esta razão formal consiste em certa luz interior, pela qual, tendo Deus nos aclarado sobrenaturalmente, possuímos confiança certa de que as coisas propostas à nossa crença foram por ele reveladas, e de que é inteiramente impossível que ele seja mentiroso e nos engane: e isso é mais seguro do que qualquer outra luz natural, e amiúde até mais evidente, por causa da luz da graça (*Segundas Respostas*, Os Pensadores, 172)⁸⁵

Logo, a clareza e a distinção necessárias ao assentimento sem erro de nossa vontade sobre uma matéria podem vir da luz natural ou da graça divina, que Descartes chama *razão formal*. Assim a graça divina nos fornecerá a razão para acreditarmos em coisas cujas matérias permanecem obscuras. Podemos dizer, então, que o assentimento ao que nos é incitado pela graça é livre, da mesma forma que o assentimento à evidência o é, pois a vontade continua assentindo ao que é claro ou evidente. Neste caso a vontade assente à clareza dada pela graça porque as verdades da teologia, dada sua simplicidade, dependem da Revelação⁸⁶. Assim o turco peca não porque não quer dar fé ao que lhe aparece obscuro, mas porque resiste à graça, que é onde está a evidência.

ou la chose à laquelle nous donnons notre créance et la raison formelle qui meut nostre volonté à la donner, car c'est dans cette seule raison formelle que nous voulons qu'il y ait de la clarté et de l'évidence"(AT, IX, p. 115).

⁸⁵ "Outre cela, il faut remarquer que la clarté ou l'évidence par laquelle notre volonté peut être excitée à croire est de deux sortes: l'une qui part de la lumière naturelle, et l'autre qui vient de la grâce divine"

"Or, quoiqu'on die ordinairement que la foi est des choses obscures, toutefois cela s'entend seulement de sa matière, et non point de la raison formelle pour laquelle nous croyons; car au contraire, cette raison formelle consiste en une certaine lumière intérieure, de laquelle Dieu nous ayant surnaturellement éclairés, nous avons une confiance certaine que les choses que nous sont proposées à croire ont été révélées par lui, et qu'il est entièrement impossible qu'il soit menteur et qu'il nous trompe: ce qui est plus assuré que tout autre lumière naturelle, et souvent même plus évident à cause de la lumière de la grâce (*Secondes Réponses*, AT IX, p. 116)

⁸⁶ *L'entretien avec Burman*, Ed. J-M Beyssade, texto 62.

E por certo os turcos e outros infieis, quando não abraçam a religião cristã, não pecam porque não querem dar fé às coisas obscuras, como sendo obscuras; mas pecam, ou porque resistem a graça divina que os adverte interiormente, ou porque, pecando em outras coisas, tornam-se indignos dessa graça ⁸⁷ (*Segundas Respostas*, Os Pensadores, p. 172)

Então a graça, ou luz interior, nos aclara que X – que é obscuro – é revelado por Deus; e se Deus é verídico – não é enganador –, então X é verdade. Mas vejamos: pela graça sabemos que X é revelado por Deus, mas que X é verdade só sabemos porque temos em nós a idéia inata de um Deus infinito e perfeito, que não nos engana. A graça faz evidente a razão pela qual cremos – cremos porque nos foi revelado –; logo, a graça é a razão formal pela qual cremos. Todavia, a verdade da coisa lhe é conferida pela noção inata que a garante – X é verdade porque quem o revelou é perfeito.

A graça, pois, ao advertir-nos internamente, remete-nos às noções inatas que estão em nós, ou antes, poderíamos, talvez, pensar que a graça nos adverte internamente ao remeter-nos às noções inatas. Neste caso, a graça nos advertiria, sobrenaturalmente, a aceitar uma verdade cujo conteúdo nos é obscuro ao remeter-nos ao fundamento da crença, que é inato e desvelado pela minha atenção. Sabemos que a impressão das idéias inatas não diminui nossa liberdade, e, agora, acreditamos ser em relação a elas que se diz que a graça nos adverte internamente. Em outras palavras: a graça é, pois, certa luz sobrenatural que, advertindo-nos interiormente, ou seja, remetendo-nos a noções inatas, dá claridade e evidência, esclarece o julgamento da vontade.

A revelação da verdade se dará pela graça – luz que nos adverte interiormente – somada ao esforço de minha vontade, em primeiro lugar, de não resistir a essa advertência e, em segundo, de buscar seus fundamentos, pelo entendimento, nas noções inatas. E esse não seria um tema estranho a Descartes, pois, em *L'entretien avec Burman* e na correspondência a Mesenne

⁸⁷ “Et certes les Turcs et les autres infidèles, lorsqu'ils n'embrassent point la religion chétienne, ne pèchent pas pour ne vouloir point ajouter foi aux choses obscures comme étant obscures; mais ils pèchent, ou de ce qu'ils résistent à la grâce divine qui les avertit interieurement, ou que, péchent en d'autres choses, ils se rendent indignes de cette grâce.” (AT IX, p. 116).

de 28 de outubro de 1640, o filósofo não nega a participação do entendimento no conhecimento da verdade das coisas da fé; ele diz, antes, que coisas da fé não podem ser conhecidas *somente* pelo entendimento, dependem *também* da revelação⁸⁸.

Resumidamente: compreendida a relação vontade-graça como a relação vontade-entendimento, ou seja, como a relação da vontade diante de uma evidência – e, como o assentimento diante da clareza dada pelo entendimento é livre, porque devo colocar-me em condição de ver a evidência –, então, diante da clareza da graça, a vontade é livre, porque também devo colocar-me em condição de recebê-la: por mais que a luz sobrenatural me advirta, ela não é coercitiva, porque posso resistir a ela ou não merecê-la, a exemplo dos turcos.

Além disso, nossa vontade assume um papel na Revelação, se considerarmos sua participação na iluminação das idéias inatas: a graça adverte a vontade de uma verdade de conteúdo obscuro, mas de fundamento claro, remetendo-nos às idéias inatas.

Nossa escolha é, portanto, livre; nossa vontade é livre. Somos livres, porque escolhemos livremente e, sobretudo, porque é um exercício de nossa vontade o assentir somente ao que for claro e distinto.

Assim, se estamos certos, a objeção que um cristão ortodoxo poderia fazer a Descartes não seria a apresentada acima (ou seja, a de que o filósofo aprovaria a rejeição pelos turcos do conteúdo obscuro da revelação), mas a de que, afinal, ele acaba por naturalizar a noção de graça, tornando-a assimilável à de idéia inata. Poder-se-ia, também, objetar que Descartes é pelagiano,

⁸⁸ “Même s’il est bien manifeste que l’idée dont vous parliez, quand elle nous représente la trinité, n’est pas une idée innée, cependant ses éléments et ses matériaux <rudimenta>le sont, nous avons par exemple de Dieu, du nombre trois, etc., des idées innées, à partir desquelles il nous est facile, quand advient la révélation de l’*Escriture*, de former dans son intégralité l’idée du mytère de la Trinité: c’est ainsi que nous nous en formons la représentation.” (“Mesmo se se está bem claro que a idéia de que você fala, quando ela nos representa a trindade, não é uma idéia inata, entretanto seus elementos e seus materiais <rudimenta> o são, temos, por exemplo, de Deus, do número três, etc., idéias inatas, a partir das quais nos é fácil, quando advém a revelação da *Escritura*, formar na sua integralidade a idéia do mistério da Trindade: é assim que formamos uma representação do que ela é.”) (*L’entretien avec Burman*, Ed. J-M. BEYSSADE, texto 37).

isto é, que ele reconhece na vontade humana o poder de resistir à graça de Deus. Esse poder, nós podemos atribuí-lo à “faculdade positiva de se determinar a qualquer de dois contrários, isto é a perseguir ou evitar, afirmar ou negar”, que é essencialmente a vontade.

2.3 - A resolução: O ato voluntário anterior

Não defendemos uma evolução do conceito de liberdade ao longo da obra cartesiana, mas, antes, a presença da força positiva da vontade em todos seus momentos como ele mesmo diz nas *Meditações* e na carta de 09 de fevereiro de 1645. A vontade sempre foi absoluta.

Acreditamos ser possível falar em vontade livre e, nesse sentido, liberdade do sujeito nos momentos apresentados: (1) tal como aparece desde a *Primeira Meditação*, expressa no momento da afirmação do *cogito*, frente ao outro ainda indefinido; e (2) expressa na *Quarta Meditação* na figura do poder de escolher frente ao Deus bom e onipotente. Brevemente: o *cogito* é a manifestação da vontade independente de um sujeito que pode, então, se afirmar; e o poder de escolher reafirma a independência dessa vontade, que se potencializa ao julgar pela evidência dada pela graça ou pela luz natural.

Todavia, para importantes comentadores, como Michele Beyssade⁸⁹, há uma mudança real no pensamento de Descartes, que, gradativamente, privilegiaria a noção de liberdade como livre-arbítrio, em detrimento de uma noção da liberdade como assentimento inevitável e espontâneo às idéias claras e distintas. Para Alquié⁹⁰, nessa aparente mudança, “ao homem pensante e racional se opõe o homem livre”. Por nossa parte, como já explicitado, o que está em jogo continua a ser o bom julgamento, o assentimento àquilo que aparece à vontade como bem ou verdade. Mesmo na carta de 09 de fevereiro Descartes não deixa de fazer uma escolha por um bem evidente – no caso, o de atestar o livre arbítrio –, que é verdade *per se nota*. Trata-se, pois, de uma mesma doutrina.

⁸⁹ Cf. BEYSSADE, Michelle. “Descartes’ doctrine of freedom: differences between the french and latin texts of the forth meditation” In: COTTINGHAM, 1994.

⁹⁰ ALQUIÉ *La découvert metaphysique d’homme chez Descartes*, 1950, p. 289.

Notamos, entretanto, ainda, uma relação entre vontade-entendimento subentendida que é diferente da explicitada na *Quarta Meditação*: há uma vontade anterior, que é a resolução da vontade de buscar a verdade ou o bem, que motiva a dúvida e é condição para o *cogito*. Ela estava presente antes do assentimento à evidência na escolha de circunscrever a vontade nos limites do entendimento. Estava, pois, mesmo antes das *Meditações*, exposta nas regras do método⁹¹. Anterior ao próprio julgamento, é essa vontade que decide conhecer. Para tanto, decide conter-se nos limites do entendimento e assentir apenas ao que ele concebe como claro e distinto, a fim de não errar e prossiguir na sua determinação inicial e primordial, a da busca da verdade. A vontade não é limitada, pois, é dela mesma a decisão de livremente colocar-se nos limites do entendimento, a fim de evitar o erro. Assim, o entendimento não impõe limites à sua ação, mas antes as potencializa, pois a busca da vontade é pela verdade – da qual o erro não faz parte –, e nesse caminho deve-se ir do claro ao claro.

É a própria indiferença positiva, esse caráter essencial da vontade, que permite a resolução, esse absoluto ato de determinar-se: a vontade de posse dessa força positiva escolhe pelo bem conhecer para bem julgar. Absolutamente falando, então, posso escolher entre permanecer na ignorância ou buscar a verdade. A resolução de buscar a verdade, ou antes, de me colocar em condições de conhecer, é, pois, uma escolha primeira. Como essência da vontade, a indiferença positiva também será essência da resolução.

Dizemos, pois, que a resolução é a vontade anterior, ou a vontade da vontade, porque ela antecede ao julgamento e ao próprio conhecimento e, num certo sentido, é condição de possibilidade de conhecimento. Assim como, diante das evidências, o espírito atento permite que as enxerguemos, também apenas um esforço desse espírito pode desvelar as idéias inatas, porque “a percepção clara está presente à *mente atenta*”, ao esforço da mente, dito preparação do

⁹¹ Cf. *Discurso do Método*, II, Os Pensadores, pp. 44-45

espírito que se coloca predisposto ao claro e distinto ou a se tornar digno da graça. É essa pré-disposição que dará condições para que o assentimento à evidência seja não-coagido, sem constrangimentos. A resolução está também presente na dúvida e possibilita o *cogito*: o *cogito*, considerado como uma evidência, tem a resolução como condição de sua percepção e, nesse caso, a preparação, a atenção do espírito, acontece pela dúvida, que é, pois, uma dúvida resolutive.

Se, como afirma Lívio Teixeira, “o erro tem sua origem num exercício abusivo da vontade, só, pois, a própria vontade poderá evitá-lo” a partir de um grande esforço do espírito, pois só por meio de uma firme e constante resolução se pode evitar o enredar-se ou o cair nas armadilhas que rodeiam o conhecimento. A resolução é uma vontade da vontade, ou uma vontade anterior, ou uma pré-disposição; por isso, quando J-M. Beyssade fala da passividade na qual estaria encerrado o sujeito por sua natureza, ao dizer que “se a atenção voluntária foi progressivamente reconhecida como determinante na apropriação da evidência (...) a coisa pensante, quando ela é finita, é uma coisa que entende mais ainda que uma coisa que quer”⁹², ressaltamos que ela talvez não tenha abolido a finitude. Contudo, ela ultrapassa certamente a passividade na qual o entendimento estaria encerrado pelos limites naturais, o que possibilita à vontade expressar-se, agir, em toda sua potencialidade. Antecedendo, por assim dizer, ao próprio ato de entender, a vontade não é menos potente no sujeito finito. O que propusemos, aproximando-nos de Lívio Teixeira, é uma interpretação diferente das que nos oferecem Ethel Rocha⁹³ ou mesmo Michele Beyssade⁹⁴.

⁹² "Si l'attention volontaire a été progressivement reconnue comme déterminante dans l'appropriation de l'évidence (...) La chose pensante, quand elle est finie, est une chose que entend plus encore qu'une chose que veut." (BEYSSADE, J-M, 1979, p. 202)

⁹³ Cf. ROCHA, *Vontade: determinação e liberdade*. In: Revista ANALYTICA. *Descartes, Kant, Wittgenstein*. Vol. 2, no. 1; 1997

⁹⁴ Cf. BEYSSADE, M. “*Descartes's doctrine of freedom: differences between the french and latin texts of the fourth meditation*” In: COTTINGHAM, 1994

Partindo da diferença entre razão e entendimento, mas igualando entendimento e vontade enquanto pensamento, para Ethel Rocha, Alquié e J-M Beyssade⁹⁵ o que ocorreria em Descartes seria o seguinte: a própria razão se autodetermina através de suas faculdades principais, a saber, entendimento e vontade. A razão é agente tanto do entendimento quanto da vontade. Assim, minha vontade é determinada pela razão (enquanto entendimento) a assentir, mas como a vontade também é razão, em certo sentido, a própria razão se força a conduzir à evidência. Poderíamos dizer que tais interpretações sugerem que o entendimento, num certo sentido, submete a vontade.

Para que eu possa desejar um objeto, é preciso que o entendimento o represente a mim como possível (...) basta se representar um bem como impossível para não ter mais que desejá-lo. (BEYSSADE, 1979, p. 208, tradução nossa)⁹⁶

Porém Denis Kambouchner⁹⁷ nos adverte de que a “razão jamais é apresentada por Descartes como uma faculdade da alma ao mesmo título que o entendimento ou a vontade”. Concordando com ele, acreditamos que para Descartes a razão estaria mais próxima da “essência da alma”. Assim, vontade e entendimento são faculdades da alma; e a razão, sua essência. Essa advertência nos parece compatível com a definição cartesiana de razão dada no *Discurso*:

(...) o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou razão, é naturalmente igual em todos os homens. (*Discurso*, I, Os Pensadores, p. 37)⁹⁸

⁹⁵ ALQUIÉ (*la decouvert metaphysique de l’homme Chez Descartes*, 1950, p.177) “A razão é, ao mesmo tempo, em Descartes, a faculdade que, cientificamente, aperfeiçoa as idéias, e que metafisicamente, revela o ser: nesse segundo sentido, ela não se separa da vontade, que é ser e desejo do ser... a vontade é desejo do ser [= a razão] e nela mesma poder de escolha”. BEYSSADE, J-M. (1979: 202): “vouloir, imaginer et sentir sont ainsi des modes ou façons de penser, comme entendre” (“querer imaginar e sentir são assim modos ou formas de pensar, como entender”); (*Idem*, p. 207): “(...) entendement et volonté ne sont plus deux faculté différents que s’articulent de l’extérieur l’un sur l’autre” (“(...) entendimento e vontade não são mais duas faculdades diferentes que se articulam do exterior uma sobre a outra”).

⁹⁶ “Pour que je puisse désirer un objet, il faut que l’entendement me le représente, et me le représente comme possible (...), il suffit de se représenter un bien comme impossible pour ne plus avoir *sujet* de le désirer.”

⁹⁷ O texto comentado trata-se da nota de número 25, p. 361 In: *L’homme des passions*, v. 2.

⁹⁸ “(...) la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d’avec le faux, qui est proprement ce qu’on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les homme” (*Discours*, I, AT IV, p. 2).

Contudo, devemos esclarecer que para nós isto não significa que a razão, na forma do entendimento, submete a vontade, mas, antes, que o bom uso da razão depende do bom uso de suas faculdades. Logo, num certo sentido, o bom uso da vontade precede o bom uso da razão.

Não acreditamos que a vontade seja submetida pelo entendimento, pois, se num primeiro momento a vontade não se inclina “a seguir ou fugir a qualquer coisa senão conforme o nosso entendimento a represente como boa ou ruim”⁹⁹, num segundo momento percebemos que essa representação do entendimento, por sua vez parece depender de um ato da vontade, do sujeito predispor seu espírito, pois a evidência só é vista pelo espírito atento. Em outras palavras, é certo que a vontade se inclina a seguir o que o entendimento representa como bom ou verdadeiro; no entanto, esta inclinação pode levar-nos a seguir falsas evidências ou aparências. Cabe, portanto, à vontade determinar-se a procurar as verdadeiras evidências e levar o entendimento à sua perfeição propondo-se a seguir o método, cujo momento essencial é o da dúvida.

Distanciamo-nos também de Gilson quando esse afirma:

Ora, nesse sentido, é o entendimento que move a vontade porque o bem compreendido pelo entendimento é o objeto próprio da vontade e a determina como fim. Num segundo sentido, a gente diz de uma coisa que ela move outra na medida que ela age sobre esta coisa para lhe comunicar efetivamente o movimento (...) isso que imprime um impulso move esse que o recebe, e nesse sentido a vontade move o entendimento (...) é ela que faz passar ao ato cada uma das faculdades do homem. (GILSON, 1913, p. 252, tradução nossa)¹⁰⁰

Acreditamos que, em certo sentido, é sempre a vontade que está no comando, pois, é dela, enquanto uma resolução, a decisão deliberada de submeter-se, enquanto julgamento, ao entendimento. Assim, a vontade *pode* “mover o entendimento”, ou seja, ser expressão ou

⁹⁹ *Discurso*, Os Pensadores, p. 52.

¹⁰⁰ “Ora, en ce sens, c’est l’entendement qui meut la volonté parce que le bien compris par l’entendement est l’object propre de la volonté et la détermine comme fin. Dans le second sens, on dit d’une chose qu’elle en meut une autre dans la mesure où elle agit sur elle pour lui communiquer effectivement le mouvement (...) ce qui imprime une impulsion meut ce que la reçoit, et en ce sens la volonté meut l’entendement (...) c’est elle qui fait passer à l’acte chacune des facultés de l’homme.”

atualização da razão. A vontade resolutive é uma vontade racional ou, levando a cabo o conceito que nos é apresentado no *Discurso*, poderíamos mesmo chegar a afirmar que a resolução é a razão em seu uso próprio ou o bom uso da razão. Reconhecemos a submissão da vontade ao entendimento no interior do ato de julgar, mas a vontade, para chegar a este momento tem antes de fazer uma escolha absoluta, a opção pela busca do bem e da verdade, predispor o espírito ao conhecimento: a vontade resolve se submeter, e não é, pois, submetida.¹⁰¹

A resolução é a radical independência da vontade, pois a dúvida (resolutiva) é condição para o *cogito* e, mesmo, para a suspensão do juízo – nesse sentido, falamos, juntamente com Alquié, em uma separação voluntária do eu presente no *cogito* –; assim, a atenção (resolutiva) é a condição para se enxergar a evidência e achar as verdades inatas.

Noções inatas são, antes, noções internas à razão, por meio das quais Deus me adverte, pela evidência da graça, a me determinar por elas, o que, por sua vez, requer minha atenção. Portanto, nem o assentimento à graça nem o assentimento ao que a luz natural conhece com clareza são extrínsecos à minha escolha ou deixam de ser frutos da vontade, por isso “a graça e o conhecimento natural, longe de diminuírem minha liberdade, antes a aumentam e a fortalecem”.¹⁰²

Atenção e dúvida são duas formas de minha vontade se expressar, são ambas resolução, poder de escolha que antecede ao julgamento e demais ações da vontade: “a primeira condição da reflexão metafísica ou da reflexão da alma (*mens*) sobre si mesma é pois o espírito ‘usando de sua própria liberdade’” (GUENANCIA, 1991, p. 78). A vontade primeira, ou a preparação de meu espírito, é pressuposta e identificável em inúmeras passagens da obra cartesiana, está

¹⁰¹ Estamos cientes que está interpretação representa uma ruptura com o pensamento filosófico tradicional a cerca da liberdade. Pensar a figura da resolução da vontade é pensar que, a rigor, diferentemente do que temos em Aristóteles, a vontade não *tende* naturalmente ao bem ou à verdade, mas ao contrário, Descartes acentua a idéia de que ela tem que dispor-se, resolver-se a tanto.

¹⁰² *Discurso*, Os Pensadores, p. 126-127. AT IX, p. 46.

presente e é recomendada no princípio das *Meditações*: “agora pois que meu espírito está livre de todos os cuidados e que consegui um repouso assegurado numa pacífica solidão, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade...” (*Meditações*, I, Os Pensadores, p. 93), “mas não basta ter feito tais considerações é preciso que cuide ainda de lembrá-las” (*Op. Cit.*, p. 96).

Concluindo, a vontade se manifesta independente na busca da verdade – no *cogito* e no poder de escolher – e é soberana mesmo antes da busca, como preparação e, por que não, condição da descoberta da verdade na forma da resolução.

A liberdade da vontade implica, pois, o fato de a vontade ser sempre positivamente indiferente¹⁰³. Em sua essência, a segunda definição de indiferença, na carta de 09 de fevereiro de 1645, diz respeito ao poder positivo de autodeterminação, mesmo diante de razões, e não só na falta delas. Ora, este poder positivo está presente não apenas no momento do julgamento, mas mesmo antes, e envolve a própria decisão de julgar ou não julgar, como percebeu muito bem Gilles Olivo: “(...) porque, para de decidir a afirmar ou negar, é necessário que vontade esteja antes de tudo determinada a julgar mais que a abster-se de fazê-lo”¹⁰⁴.

Resumidamente, as figuras da liberdade até aqui expostas marcam dois momentos distintos onde podemos encontrar liberdade da vontade:

1 – **a vontade como resolução** – anterior ao ato de julgar, é a resolução de bem julgar, de buscar a verdade e, nesse sentido, de seguir a razão. É, então, a escolha radical da vontade de submeter-se à razão. É a exigência da dúvida e da atenção como preparação e predisposição do espírito para a verdade. Aqui se poderia afirmar a liberdade sem muitos paradoxos. Isso exige,

¹⁰³ “(...) a liberdade não cessa jamais de ser um poder de escolher” (BEYSSADE, J-M. *La philosophie première...* 1979, p. 201.).

¹⁰⁴ “(...) car, pour se déterminer à affirmer ou à nier, il est requis que la volonté se soit déterminée au préalable à juger plutôt qu’à s’abstenir de le faire”(OLIVO, 2005, 363.).

porém, distinguir a decisão da vontade de submeter-se à razão de uma submissão da vontade ao entendimento, o que contraria importantes intérpretes do filósofo.

2 – *a vontade como poder de julgar* – aqui, o entendimento representa, e a vontade dá o assentimento. No poder de julgar encontramos o assentimento à evidência, assim como também a *indiferença negativa*: o poder de julgar na ausência do bem ou da certeza.

Porém, a relação com a alteridade revelará ainda um outro aspecto de independência do *ego*, através de certa auto-suficiência. Marcará, pois, sua independência ontológica.

3. LIBERDADE E ALTERIDADE: INDEPENDÊNCIA COMO AUTO-SUFICIÊNCIA

O *ego* separado do outro (Deus)

Mesmo assegurada a independência da vontade na afirmação do *cogito*, no poder de escolher, e na resolução, não nos parece que possamos sustentar a independência ontológica ou a separação ontológica do *ego* diante de Deus: não seria possível pensar, ainda, ser o “eu” um pensamento, um sonho, ou um modo de Deus?

Da relação do Sujeito com Deus e da medida de sua dependência/independência, trataremos nesse capítulo.

3.1 - A liberdade e a Constante atividade recriadora de Deus

Sabemos que na *Terceira Meditação*, além da veracidade divina aparecerá a questão física da descontinuidade do tempo. É justamente na relação de um ser que se conserva ao mesmo tempo em que *nos a se **diversos** conservet*¹⁰⁵ – nos conserva diferentes de si – que veremos, mais uma vez, fortalecer-se a concepção da liberdade como independência, agora não tanto da vontade, mas do próprio ser. No entanto, alguém poderia levantar a questão de que a concepção do tempo descontínuo parece representar um desafio ao sujeito que se reconhece independente da atividade de um outro, o qual se revelará, ao longo das *Meditações*, ser Deus. Pois, dizer, como Descartes o faz, que o tempo é descontínuo é dizer que precisamos da incessante atividade recriadora de Deus para garantir nossa própria continuidade no ser; nossa existência a cada instante. Assim, se o tempo é descontínuo, se Deus atua a cada instante em

¹⁰⁵ *Principia*, I, XXI, AT VIII, 13. O negrito não pertence ao texto original. Ser *diversos* significa, entre outros, ser separado, ser apartado de um outro distinto.

nossas vidas conservando-nos de um momento ao outro, como não dizer que não se trata de uma intervenção, isto é, que o *outro* não intervém no *ego* em cada momento de sua existência? Como dizer que o *ego* é independente? Para tanto, há de tratar-se do tempo em Descartes. E certificar-se de que sua descontinuidade não desafia a independência da vontade do sujeito e requer sua independência ontológica.

Considerando que a descontinuidade do tempo cartesiano não é uma unanimidade entre os especialistas, antes de prosseguir na investigação, decidimos começar por expor resumidamente os lados do debate acerca do tempo, a fim de expressar e justificar nossa posição. Vale lembrar que saber como interpretar a questão do tempo em Descartes é primordial para descobrir se podemos tomar a independência (como forma de ser ou de existir) como um aspecto da liberdade ou se tal concepção de independência encontra desafios que deixam este momento da liberdade em contradição com o sistema, devendo, pois, ser desconsiderada.

A - O tempo contínuo: Uma concepção agostiniana do tempo em Descartes

Todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é me conserve.

Com efeito, é uma coisa muito clara e muito evidente (para todos que consideram com atenção a natureza do tempo) que uma substância, para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação, que seria necessário para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda. De sorte que a luz natural nos mostra claramente que a conservação e a criação não se diferem senão com respeito a nossa maneira de pensar, e não em efeito. (*Meditações*, III, Os Pensadores, p.118)¹⁰⁶

¹⁰⁶ “Car tout le tamps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres; et ainsi, de ce qu’un peu auparavant j’ai été, il ne s’ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n’est qu’en ce momant quelque cause me produise et me crée, pour ainsi dire, derechef, c’est-à-dire me conserve.”
“En effet, c’est une chose bien clair et bien evidente (à tous ceux qui considéreront avec attention la nature du temps) qu’une substance, pour être conservée dans tous les moments qu’elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action que serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau, si elle n’était point encore. En sorte

Será basicamente o modo de interpretar essa passagem que determinará qual a forma de compreensão do tempo em Descartes: se contínuo ou descontínuo.

Desmond Clarke pertence ao grupo que lê a continuidade do tempo nessa passagem, o que acaba por aproximar Descartes da concepção agostiniana de tempo. Para tanto, em seu argumento, Clarke defende que a aparente descontinuidade do tempo presente em Descartes seria apenas uma maneira de dizer que Deus é eterno, e não que ele precisa agir a todo instante, indo, assim, a favor de uma certa autonomia do universo frente a Deus. Para Clarke:

Se fôssemos capazes de alargar a linguagem humana como para falar do ponto de vista de Deus, então - desta perspectiva - não há uma diferença real entre criação e conservação. As ações de Deus são eternas e atemporais, e não tem sentido pensar em Deus criando primeiro o universo e depois o conservando. É um e o mesmo ato atemporal dele criar/conservar o universo. De nossa perspectiva, dentro do tempo, vemos o ato atemporal de Deus posicionado temporalmente. Assim o fato de que o universo siga existindo de um momento ao momento seguinte é evidentemente atribuível a Deus, mas isso não quer dizer que tenha que atribuí-lo como se estivesse atuando em cada momento (CLARKE, 1986, p. 103, tradução nossa)¹⁰⁷.

D. Clarke pretende que Descartes esteja repetindo os escolásticos; sua interpretação, porém, privilegia apenas uma parte da argumentação cartesiana. Clarke entende que o ato de Deus é atemporal, único, e não repetido a cada instante; da afirmação cartesiana de que “entre criação e conservação há só distinção de razão”, conclui que se trata, então, do mesmo ato de Deus – tal como o descreve em Agostinho: único, atemporal, sempiterno e, assim, para nós, sempre presente. Em Clarke conservação é o mesmo que criação (atemporal).

que la lumière naturelle nous fait voir clairement que la conservation et création ne diffèrent qu’au regard de notre façon de penser, et non point en effet.” (*Méditations*, III, AT VII, 48-49; AT IX, 39)

¹⁰⁷ “Si fuérmos capaces de ensanchar el lenguaje humano como para hablar desde el punto de vista de Dios, entonces – desde esta perspectiva – no hay una diferencia real entre creación y conservación. Las acciones de Dios son eternas o atemporales, y no tiene sentido pensar en Dios creando primero el universo y después conservándolo. Es uno y el mismo acto atemporal por parte de El crear/conservar el universo. Desde nuestra perspectiva, dentro del tiempo, vemos el acto atemporal de Dios emplazado temporalmente. Así, el hecho de que el universo siga existiendo de un momento al momento siguiente es evidentemente atribuible a Dios, pero esto no quiere decir que haya que atribuírselo como si estuviera actuando en cada momento.”

No entanto, o autor negligencia o motivo pelo qual Descartes precisa formular essa argumentação: nesse momento, Descartes quer dar provas da existência de Deus – e não simplesmente mostrar como Ele age. O que Descartes diz, então, seria: sei que Deus existe, porque a própria continuidade do meu ser depende d’Ele, ou, nas palavras do filósofo, “do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento <ce moment> alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é me conserve”. Assim, acreditamos que conservar e criar são atos iguais, porque conservar requer uma força igual à que foi necessária para criar e não porque ambos seriam o mesmo ato atemporal. Logo, para nós, criação (contínua) é o mesmo que conservação.

B - A incessante atividade recriadora de Deus: uma concepção não agostiniana do tempo em

Descartes

Clarke argumenta que a distinção entre criação e conservação é um problema de linguagem, que ocorre porque não conseguimos falar do ponto de vista de Deus. Em favor de nossa posição, retomaremos o que Descartes diz a Gassendi, a fim de percebermos que a descontinuidade do tempo é, para ele, um problema ontológico *concreto*, não uma maneira de pensar do ponto de vista criacional e, portanto, *abstrato*:

Assim o arquiteto é causa da casa, e o pai é causa do filho, quanto à tão-só produção; eis por que estando uma vez a obra acabada ela pode subsistir e permanecer sem essa causa; mas o sol é a causa da luz que procede dele e Deus é a causa de todas as coisas criadas, não somente no que depende de sua produção, mas mesmo no que concerne a sua conservação ou à sua duração no ser. Eis porque ele deve sempre agir sobre seu efeito de uma mesma maneira para conservá-lo no primeiro ser que lhe deu. E isto se demonstra mui claramente pelo que expliquei a respeito da independência das partes do tempo, e que procurais em vão eludir, propondo a necessidade da seqüência que existe

considerado em abstrato¹⁰⁸, a respeito da qual não se discute aqui, mas somente a respeito do tempo ou da duração da própria coisa¹⁰⁹, da qual não podeis negar que todos os momentos não possam ser separados daqueles que o seguem imediatamente, isto é que ela não possa deixar de ser a cada momento de sua duração. (*Quintas Respostas*, Os Pensadores, p.201)¹¹⁰.

Assim, através da analogia entre o ato de Deus e a ação do sol, em contraposição ao ato do pai que é causa do filho, fica expressamente dito que o ato de Deus não é único e atemporal, mas antes constante e contínuo.

Essa passagem deve ser relacionada a uma outra, na qual Descartes trata da distinção entre o tempo e a duração, tomada em geral. Porém, sabemos que tempo e duração, com efeito, são a mesma coisa. A duração é apresentada na primeira parte dos *Princípios* como um atributo da substância criada enquanto esta é pensada como continuando em uma existência¹¹¹; por sua parte, o tempo, que é descrito como a medida da duração de um movimento – “ou o número do movimento” – e, por isso, distingue-se aqui da duração em geral, na verdade, “é só um modo de pensá-la”¹¹². Então, concordando com Coplestone¹¹³, as coisas têm duração, ou duram; e

¹⁰⁸ É dizer, como contínuo e infinitamente divisível.

¹⁰⁹ É dizer, ponto de vista concreto da criação e conservação.

¹¹⁰ “Ainsi l’architecte est la cause de la maison et le père la cause de son fils, quant à la production seulement; c’est pourquoi, l’ouvrage étant une fois achevé, il peut subsister et demeurer sans cette cause; mais le soleil est la cause de toutes les choses créées, non seulement en ce qui dépend de leur production, mais même en ce qui concerne leur conservation ou leur durée dans l’être. C’est pourquoi il doit toujours agir sur son effet d’une même façon, pour le conserver dans le premier être qu’il lui a donné. Et cela se démontre fort clairement parce que j’ai expliqué de l’indépendance des parties du temps, ce que vous tâchez en vain d’éluder en proposant la nécessité de la suite qui est entre les parties du temps considérées dans l’abstrait de laquelle il n’est pas ici question, mais seulement du temps ou de la durée de la chose même de laquelle il n’est pas ici question, mais seulement du temps ou de la durée de la chose même, de qui vous ne pouvez pas nier que tous les moments ne puissent être séparés de ceux qui les suivent immédiatement, c’est-à-dire qu’elle ne puisse cesser d’être dans chaque moment de sa durée.” (*Cinquièmes Réponses*, AT, IX, 369-70)

¹¹¹ “(...) et même dans les choses créées, ce qui se trouve en elles toujours de même sort, comme l’existence et la durée en la chose que existe et que dure, je le nomme attribut, e non pas mode ou qualité” (“E mesmo nas coisas criadas, isso que nelas se encontra sempre da mesma forma, como a existência e a duração na coisa existente e duradoura, eu o chamo atributo, e não modo ou qualidade”) (*Princípios* I, 56, AT IX-2, p. 49)

¹¹² “Ainsi le temps, par exemple, que nous disons être le nombre du mouvement, n’est qu’une certaine façon dont nous pensons à cette durée (...) a fin de comprendre la durée de toutes les choses sous une même mesure, nous servons ordinairement de la durée de les années, et la nommons temps, après l’avoir ainsi comparée; bien qu’en esset ce que nous nommons ainsi ne soit rien, hors de la véritable durée des choses qu’une façon de penser” (“Assim o tempo, por exemplo, que que nós dizemos ser o número do movimento, é só uma certa forma de pensarmos a duração (...) a fim de compreender a duração de todas as coisas sob uma mesma medida, nos servimos

podemos pensar sua duração por meio de uma comparação, e, então, temos o conceito de tempo, que é uma medida comum de durações diferentes, um modo de pensar – tempo tomado em sentido *abstrato*. A duração é um atributo da substância. Este é o seu sentido *concreto* ao qual Descartes se refere ao dizer que o tempo é descontínuo. Nesse sentido, podemos concordar com Beyssade¹¹⁴, quando ele diz que “esta duração não é o meio no qual as criaturas se banham, mas o seu ser mesmo, a *matéria metafísica* de que elas são feitas”.

Além disso, “a natureza do tempo ou da duração das coisas, que é tal que suas partes não dependem de si mutuamente”, distancia definitivamente Descartes de Agostinho, para quem, como se sabe, a interdependência entre os momentos passados, presentes e futuros, que são na alma, caracteriza o chamado tempo da consciência. Em Agostinho o tempo passa a existir tão logo o homem toma consciência dele, a partir do momento em que começa a elaborar suas construções intelectuais sobre o assunto.¹¹⁵

Se quisermos continuar este paralelo entre os filósofos, a memória também não desempenhará o mesmo papel em Descartes e em Agostinho. Em Descartes, a memória expressa uma certa temporalidade, mas *não é* a própria temporalidade, como em Agostinho. Em Agostinho, sem a memória as coisas passadas nos seriam inacessíveis, nós não perceberíamos tudo que flui, não haveria para nós passado e, portanto, muito menos, futuro; a memória é condição de possibilidade do próprio tempo. Em Descartes, por sua vez, não seria correto afirmar, por exemplo, que a “memória é o presente das coisas passadas”¹¹⁶.

comumente da duração dos anos, e a <esta duração> chamamos tempo, depois de a ter assim comparado. O que, por conseguinte, não agrega nada à verdadeira duração das coisas, salvo um modo de pensá-la.”) (*Princípios*, I, 57, AT IX-2, p. 49-50)

¹¹³ COPLESTONE, *Historia de la Filosofia*, 1982, p. 128.

¹¹⁴ “(...) cette durée n’est pas le milieu dans lequel les créatures baignent, mais leur être même, la ‘matière métaphysique’ dont elles sont faites” (BEYSSADE, J-M. 1979, p. 134)

¹¹⁵ Cf. RUFINO. *A teoria do tempo de Agostinho em uma perspectiva epistemológica*, 2002, pp. 114-116.

¹¹⁶ *ST. Augustine’s confessions*, IX, XX, 1631, p. 253: “*praesens de praeteritis memoria*”

A memória, em Descartes, ao lado da imaginação e dos sentidos, é uma faculdade que auxilia o entendimento e serve para o uso do conhecimento ¹¹⁷. Ela retém por um longo tempo certas impressões, o que pode ser facilmente substituído pela arte da escrita, que pode até executar melhor esta função, uma vez que a memória é fugidia ¹¹⁸. A memória desempenha, por assim dizer, uma função epistemológica, não sendo dado a ela, por ele, papel algum na continuidade do tempo. Esta parece só se dever a Deus.

Contudo, vejamos o que nos diz J-M. Beyssade. Segundo o autor, “o tempo marca, com efeito, a dependência e a contingência de meus atos”. A memória, porém, assegura a continuidade em meu pensamento, ao ser capaz de me lembrar das evidências. Assim, ainda mesmo que o pensamento se desligue, o espírito as mantém presentes, à distância, envolvidas e vivas por este poder natural que chamamos memória. Logo:

A prova da existência e da veracidade divina é a única que elimina a dúvida sobre a matemática, sobrepondo à sua evidência atual seu status de efeitos (assegurados) de uma causa (não enganadora) (...) a veracidade divina, estabelecida por um raciocínio cuja evidência é atual, garante a evidência no passado, as conclusões que havíamos esquecido podem nos voltar à memória quando não pensamos mais nas razões que as originaram. A memória intervém então não como um poder de esquecimento ou de deformação, porque essas conclusões são as mesmas que estabeleci na claridade de uma dedução evidente (...) essa lembrança da evidência é a própria proposta evidente, tal como o espírito a conserva e a define quando, ao invés de mostrar sua evidência, ele se volta para ela, para considerá-la como fato. (BEYSSADE, 1979, p. 162, tradução nossa)¹¹⁹

¹¹⁷ Cf. *Regulae*, XII, AT X.

¹¹⁸ Cf. *Regulae*, XVI, AT X.

¹¹⁹ "La preuve de l'existence et de la véracité divine lève seule le doute sur les mathématiques, en superposant à leur évidence actuelle leur statut d'effets (assurés) d'une cause (non trompeuse) (...) la véracité divine, établie par un raisonnement dont l'évidence est actuelle, garantit l'évidence au passé, les conclusions dont la mémoire peut nous revenir en l'esprit lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées. La mémoire intervient alors, non comme puissance d'oubli ou de déformation, puisque ces conclusions sont les mêmes que j'ai établies dans la clarté d'une déduction évidente (...) ce souvenir de l'évidence est la proposition évidente elle-même, telle que l'esprit la conserve et la cerne lorsqu'au lieu d'en déployer l'évidence il se retourne sur elle, pour la considérer comme fait."

Se Beyssade estiver certo, e o pensamento for contínuo, então o “eu” metafísico, por assim dizer, o “eu” da primeira certeza como substância pensante, enquanto puro pensamento, poderia até burlar, no domínio do momento de seu pensamento, a descontinuidade e, portanto, mais uma vez reafirmar sua independência diante do outro. Mas é preciso ler tal estudo com mais cautela, pois, segundo Descartes, tal certeza, de que a lembrança da evidência é a própria evidência, o que garantiria a continuidade do pensamento, depende, por sua vez, do conhecimento de Deus. Ou seja, ainda que tal continuidade não dependa claramente de uma ação de Deus, nitidamente precisa da certeza de Deus, fica marcada certa dependência.

Mas, dado que podemos esquecer as razões, e no entanto recordar as conclusões daí extraídas, pergunta-se se é possível ter uma firme e imutável persuasão sobre essas conclusões, ao passo que nos lembramos de que foram deduzidas de princípios mui evidentes; pois essa lembrança deve pressupor-se para que possam chamar-se conclusões. E eu respondo que só podem tê-la os que conhecem de tal modo a Deus a ponto de saberem que não pode acontecer que a faculdade de entender, que lhes foi dada por ele, tenha por objeto outra coisa se não a verdade” (*Segundas Respostas*, Os Pensadores, p. 171)¹²⁰

Assim, continua a memória a ter mais uma função epistemológica que ontológica, ou seja, ela não garante a continuidade no ser. Mas, J-M Beyssade não deixa de atribuir à memória sua função epistemológica, com a qual concordamos, dizendo que nela ficam retidas imagens que podem ser úteis ao pensamento e que nós lembramos delas, ou as acessamos, se essa utilidade se faz presente¹²¹. Para nós isso exemplifica suficientemente o que são as lembranças e qual a função delas, inclusive no *cogito*. O que nos é importante neste momento é marcar que, ao contrário do que nos podem sugerir as observações de J-M Beyssade, acreditamos que a memória não pode garantir sozinha a continuidade do tempo, garantindo a continuidade do

¹²⁰ “Mais parçe que nous pouvons oublier les raisons, et cependant nous ressouvenir des conclusions qui en ont été tirées, on demande si on peut avoir une ferme et immuable persuasion de ces conclusions tandis que nous nous ressouvenons qu’elles ont été déduites de principes très évidents; car ce souvenir doit être supposé pour pouvoir être appelées conclusions. Et je répons que ceux-là en peuvent avoir qui connaissent tellement Dieu qu’ils savent qu’il ne se peut pas faire que la faculté d’entendre, qui leur a été donnée par lui, ait autre chose que la vérité pour objet.”

¹²¹ BEYSSADE, 1979, 167.

pensamento de um momento ao outro; a continuidade do tempo se deve a Deus. Assim, nem mesmo a memória pode garantir ao *ego* alguma continuidade. Esta parece realmente advir apenas de Deus, quando da possibilidade do “eu” ter a certeza de Deus. Pode ser encarada, na verdade, como um reforço da dependência do “eu”.

Para finalizar o paralelo, se pudermos imaginar como Descartes responderia a Santo Agostinho o *Implicatissimum aenigma*, talvez diria que ninguém consegue dizer o que é o tempo, por ser ele uma natureza simples e, como tal, absolutamente conhecido por si só¹²², e “todas as vezes que se tenta esclarecer esses objetos conhecidos por si sós por meio de algo mais evidente: com efeito explicam outra coisa ou absolutamente nada”¹²³.

É interessante notar, ainda, que o tempo descontínuo parece mais coerente com o sistema cartesiano, se aceitarmos a presença dessa mesma estrutura de pensamento em uma outra passagem fundamental de seus escritos. A mesma estrutura encontrada no plano da criação, que precisa de uma incessante atividade recriadora para continuar existindo, é familiar a um outro importante momento da filosofia cartesiana, a saber, o do já mencionado *cogito*. Tanto na fundação da primeira verdade quanto na conservação do mundo há uma necessidade de se reafirmar como forma de garantia da certeza no primeiro e do ato de criação no segundo, pois, não haveria uma sucessão necessária, uma continuidade. Quanto ao ato recriador de Deus, é ele próprio que inaugura a continuidade, seu ato é, portanto, anterior à continuidade; já a certeza do “eu” pensante nesse momento se estabelece anteriormente à certeza do Deus verídico e portanto sem a garantia da confiabilidade da memória e da continuidade do pensamento. O *cogito* é só *cogito*, ou seja, consiste em pensar uma consciência imediata¹²⁴, não é uma dedução temporal. É a isso que acreditamos que o filósofo queria se referir quando afirmava que “cumpre enfim

¹²² *Regulae*, AT, X, XII, p. 92.

¹²³ Cf. *Regulae*, AT, X, XII

¹²⁴ *Princípios* I, 9, AT IX-2, p. 28.

concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou a concebo em meu espírito”. Ou seja, a frase só é *necessariamente* verdadeira quando pensa nela atualmente e neste momento em que pensa.

* * *

Mas voltemos ao nosso problema primeiro, a saber, se a descontinuidade do tempo é um problema *concreto*, ou seja, diz respeito à duração no ser.

Posteriormente, nos *Princípios* (I, 21), Descartes dirá com outras palavras o que lemos na passagem supracitada¹²⁵ das *Meditações*. E podemos perceber, então, com mais clareza, não só o que ele argumenta, ou seja, o que quer concluir, a saber, que Deus existe, mas, também, a primeira premissa da argumentação, isto é, os momentos do tempo são descontínuos. Em outras palavras: “*Existentiae nostrae durationem sufficere, ad existentiam Dei demonstrandam*”:

*Que a duração de nossa existência é suficiente para demonstrar a existência de Deus. E nada pode obscurecer a evidência dessa demonstração, conquanto que atentamos para a natureza do tempo ou da duração das coisas, que é tal que suas partes não dependem de si mutuamente, nem jamais existem simultaneamente; e, por isso, do fato que existimos agora não se segue que também haveremos de existir no tempo imediatamente seqüente, a não ser que alguma causa, a saber, aquela mesma que primeiro nos produziu, como que [nos] reproduza continuamente, isto é, [nos] conserve. Pois facilmente entendemos que não há força alguma em nós pela qual nos conservamos a nós mesmos; e que aquele, no qual a força é tão grande que nos conserva diversos dele, tanto mais se conserva também a si mesmo, ou melhor, não carece de conservação alguma [da parte] de quem quer que seja e, por conseguinte, é Deus. (*Princípios* I, In: Revista ALALYTICA, v. 2 n. 1, 1997, p. 63)¹²⁶*

¹²⁵ Cf. p. 54.

¹²⁶ *Existentiae nostrae durationem sufficere, ad existentiam Dei demonstrandam. Nihilque hujus demonstrationis evidentiam potest obscurare, modo attendamus ad temporis sive rerum durationis naturam; quae talis est, ut ejus partes a se mutuo non pendeant, nec unquam simul existant; atque ideo ex hoc quod jam simus, non sequitur nos in tempore proxime sequenti etiam futuros, nisi aliqua causa, nempe eadem illa quae nos primum produxit, continuo veluti reproducat, hoc est, conservet. Facile enim intelligimus nullam vim esse in nobis, per quam nos ipsos*

Uma vez que a duração é descontínua, e ainda assim existimos de um momento ao outro, isto é, duramos sem interrupção, tem de haver algo que seja capaz de nos dar esta continuidade, já que não percebemos em nós força suficiente para nos conservar. Consideramos, então, que somente aquilo que primeiro nos causou teria forças para nos recriar a cada momento, conservando-nos *diversos* dele ao mesmo tempo que ele próprio se conserva. Ou seja, conservando-nos diferentes de si, um outro em relação a ele próprio. Logo, recriar-nos a cada instante, para Descartes, parece não implicar que não possamos conservar também nossa independência, nossa diversidade. Ser *diversos*, dentre outras acepções do termo, é estar apartado, separado, isolado, ser diferente.

conservemus; illumque in quo tanta est uis, vt nos a se diversos conservet, tanto magis etiam se ipsum conservare, vel potius nulla ullius conservatione indigere, ac denique Deum esse. (*Principia*, I, art.21, AT VIII, p. 13)

3.2 - O *ego* como *diverso*: a auto-suficiência do sujeito e a noção de substância

Acreditamos, então, que a descontinuidade do tempo e a conseqüente atividade recriadora incessante não são suficientes para minar a possibilidade de liberdade como independência ontológica no pensamento de Descartes, pois, apesar de atuar a todo instante em nossas vidas, a atuação de Deus teria por finalidade apenas a nossa conservação, o que é condição para continuidade da nossa existência, mas não representa necessariamente determinação ou interferência. Poderíamos, entretanto, perguntar-nos: por que Descartes precisa do tempo descontínuo? Bastaria dizer que assim como o movimento continua o mesmo nas coisas, o tempo continua no movimento ou na duração das coisas, e a única resposta que nos vem à mente é esta: o tempo descontínuo serve apenas para mostrar a dependência do homem (enquanto criatura) em relação a Deus (o criador). Todavia, Deus nos conserva “*diversos*”¹²⁷ (apartados) dele. Deus garante minha continuidade enquanto me conserva outro dele, separado, independente nesse sentido. Conservar-nos é nos conservar “*diversos*”.

Se olharmos com atenção, é o próprio conceito de substância que está representado nessa figura da liberdade. Defender a “diversidade” do *ego* é tratar de sua independência, que será ratificada em sua designação como substância criada. Tal como afirmam os *Princípios*, por substância não se deve entender “nenhuma outra coisa senão a que existe de tal maneira que não necessita de nenhuma outra para existir”; e temos isso em dois níveis, por assim dizer: no primeiro, Deus, que é a única substância que não necessita de nenhuma outra coisa para existir¹²⁸; no outro, a substância pensante criada e a substância corpórea, que só necessitam do concurso de Deus para existirem¹²⁹, de tal modo que, tal como nos explicará Marion¹³⁰, as

¹²⁷ Cf. *Principia*, I, art. 21, AT VIII, p. 13; citado na página 62.

¹²⁸ *Ibidem*, I, 51, AT IX-2, p. 46-47.

¹²⁹ *Ibidem*, I, 52, AT IX-2, p. 47.

substâncias criadas permanecem substâncias de pleno direito, o que nesse contexto significa auto-suficientes. Sem dúvida, elas permanecem com privações, pois precisam do concurso de Deus, mas essa privação se resume a uma condição tão comumente acordada entre todas as coisas, e de tal forma, que não se questiona sua subsistência. Nas palavras de J-M. Beyssade¹³¹, então, o que temos na figura da substância pensante, como substância criada, é uma noção de substância como uma modalidade de existir (subsistência = “sub-existência”). A substância designa uma forma de auto-suficiência no interior do mundo.

No entanto, não só o conceito de substância finita e suas implicações garantem a nossa independência ontológica diante de Deus, as próprias implicações do conceito de substância infinita também o fazem: em Deus não se concebe nenhuma variação, não podemos falar que há modos em Deus¹³². Portanto, a pergunta “o ‘eu’ não poderia ser um pensamento, uma idéia ou um modo de Deus?” deve ser respondida negativamente, porque Deus não admite modos, e a idéia é um modo do pensamento¹³³. “Toda idéia é um mesmo determinado ato do pensamento: o de apresentar algo ao espírito”¹³⁴. Portanto, se o “eu” é pensamento, ele não pode ser pensamento de Deus, ele tem que ser pensamento de si mesmo.

Então, uma pergunta é inevitável: Deus não pode ter idéias? E a resposta me parece ser um rigoroso não, “pois em Deus é uma mesma coisa querer, entender e criar, sem que um preceda o outro, *nem mesmo por razão*”¹³⁵. Assim sendo, perguntas como esta: haveria outros mundos possíveis os quais Deus poderia ter criado? não poderiam ser feitas, pois este mundo é o

¹³⁰ Cf. *Substance et subsistence: Suarez et le traité de la substantia dans les Principia Philosophae*. In: MARION, 1996.

¹³¹ Cf.: *La théorie cartésienne de la substance: equivocité ou analogie*. In: BEYSSADE, 2001 (“Études sur Descartes”)

¹³² *Principios* I, 56 “Por isso dizemos que em Deus não há propriamente modos ou qualidades, mas tão só atributos, pois n’Ele não há de se conceber nenhuma variação”.

¹³³ *Segundas Respostas*, AT VII, 160; *Meditações*, III, AT VII, 41.

¹³⁴ ROCHA, E, “*Distinção categorial entre idéias: o lugar da idéia do eu penso e das idéias materialmente falsas.*” In: KRITERION, no. 98, jan/jun de 1998, p. 65.

¹³⁵ *A Mersenne*, 27 de maio de 1630, in: *Kriterion*, jan-jun/99, p. 127.

melhor e o possível porque Deus o fez, e não Deus o fez porque este mundo era o melhor e possível. Do mesmo modo,

(...) as verdades eternas são verdadeiras ou possíveis apenas porque Deus as conhece como verdadeiras ou possíveis, porém, pelo contrário, não [digo] que são conhecidas por Deus como verdadeiras, como se independente dele fossem verdadeiras¹³⁶

Assim, Descartes interdita Spinoza, e se estabelece uma das maiores distâncias entre Descartes e a Escola, que se fará por sua rejeição ao que considerava um antropomorfismo de Deus: para os medievais, de um modo geral, Deus pensa na coisa, decide fazê-la e a faz. Para Descartes, vontade e pensamento em Deus são a mesma coisa: querer, entender e fazer são um único e mesmo movimento.

¹³⁶ *A Mersenne*, 27 de maio de 1630, In *Kriterion*, jan-jun/99, p. 125.

4. CONCLUSÕES DA PRIMEIRA PARTE

O conceito de independência unifica os momentos de liberdade apresentados: descrevemos a independência da vontade expressa no *cogito*, no poder de escolher, e, sobretudo, na resolução; e a independência ontológica, caracterizada pela *diversidade*, que se relaciona com a auto-suficiência do sujeito como substância criada. Essa independência e essa *diversidade*, que se constata desde o primeiro momento em que o *ego* se descobre num diálogo com “algum não sei qual enganador”, caracterizam a liberdade nesta parte: a liberdade diante do outro. Propomos, então, que a liberdade seja percebida, nesta primeira parte de nosso trabalho, como um decreto de independência:

- Da independência de minha vontade diante da vontade desse outro – eu afirmo e reconheço minha existência, alheio à vontade do outro. A independência da vontade revela-se, ainda, no poder de escolher – posso escolher ou abster-me, julgar a favor da evidência ou julgar mesmo na ausência da verdade. Todavia, a escolha mais radical e anterior é a resolução da vontade de se colocar na condição de conhecer; para tanto, a vontade escolhe seguir a razão (bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso) – ainda que o outro não queira, eu escolho e me coloco em condição de conhecer.
- Da independência ontológica ou auto-suficiência em relação ao outro – o “eu” como *diversos*¹³⁷. Em outras palavras, uma “subjéctiva independência, existindo sem ser uma modificação de alguma outra coisa”¹³⁸.

¹³⁷ Grafamos em latim a fim de abarcar todas as acepções do termo.

¹³⁸ “(...) subject independence, existing without being a modification of some other thing”. (MARKIE, P. *Descartes's concepts of substance*. In: COTTINGHAM, 1994, p. 86).

Acreditamos que podemos definir “ser livre”, até este momento, como “ser independente”. Ser independente é ser auto-suficiente; uma substância ontologicamente distinta; é, também, reconhecer-se como portador de uma vontade que distingue o “eu” do outro, e se mostrará absoluta, ao resolver predispor-se à escolha. Finalmente, deveríamos dizer que a expressão “o sujeito livre cartesiano” pode ser reescrita da seguinte forma: o sujeito auto-suficiente que faz a escolha independente e absoluta pela verdade e pelo bem.

Assim, uma vez assegurada a independência da vontade e a independência ontológica do sujeito, resta-nos investigar a liberdade no sujeito, enquanto composto substancial, a fim de garantir a liberdade nas ações humanas.

PARTE II:

LIBERDADE

E

UNIÃO

SUBSTANCIAL

5. LIBERDADE E UNIÃO SUBSTANCIAL: O PARADOXO DA LIBERDADE

A liberdade da resolução e o determinismo da ação

A próxima figura de liberdade insere-se no contexto da união substancial e se apresentará, sobretudo, nas *Paixões da Alma*. Todavia, textos como a *Correspondência* e a *Sexta Meditação* também terão grande importância para a compreensão do que é a liberdade nas *Paixões*, e em que o conceito que vamos aqui formular pode estar em conformidade ou desconformidade com o sistema. Sabemos de antemão que Descartes parece ter resolvido o problema com a distinção das substâncias: a alma é livre e o corpo, enquanto coisa extensa, não. Contudo, o homem não é só alma e tão pouco só corpo. Para desenvolver o conceito de liberdade, resta-nos deixar claro se suas ações no mundo, enquanto um composto corpo e alma, podem ser consideradas livres.

5.1 - A liberdade nas *Paixões*: A Resolução na figura da *virtude*

A- O poder da alma sobre as paixões

Primeiramente, cabe-nos lembrar que em Descartes o homem é um ser dual: uma mistura de corpo e alma. Tal união tem caráter substancial e não accidental, como ficou claro no desentendimento com Régius, e sem ela o homem não seria homem. Ou nas palavras de Henri Gouhier (1962:335), a experiência da união nos dá “maneiras pelas quais o corpo humano existe”, ou seja, “o que é próprio não à alma somente nem ao corpo somente, mas à sua união, são os estados que a alma deve à presença do corpo e os movimentos que o corpo deve à alma, é

dizer, isso que em um significa ação do outro”¹³⁹. Entende-se, pois, que a compreensão cartesiana de união é bem diferente daquela enunciada pela escolástica¹⁴⁰.

Segundo a compreensão cartesiana a alma pensa e “estando unida a um corpo pode agir e perceber com ele”¹⁴¹. Além disso, a união substancial é para Descartes uma de nossas noções primitivas¹⁴², entretanto:

(...) as coisas que pertencem à união da alma e do corpo não são conhecidas senão obscuramente pelo entendimento só, ou mesmo pelo entendimento com a ajuda da imaginação; mas são conhecidas mui claramente pelos sentidos (*A Elisabeth*, 28 de Junho de 1643, Os Pensadores, p. 313)¹⁴³

O aspecto de incompreensibilidade que perpassa as coisas da união está explicitado também na *Sexta Meditação*:

Quando examinava porque desse não sei que sentimento de dor segue a tristeza do espírito (...) não podia apresentar nenhuma razão, senão que a natureza nos ensinava dessa maneira. (*Meditações*, VI, Os Pensadores, p. 140)¹⁴⁴

Descartes diz ainda que não concebe nenhuma afinidade ou relação entre o sentimento da coisa e o pensamento de tristeza. Assim, nas correspondências com a princesa Elisabeth, ele reconhece que a união do corpo e da alma contraria a razão:

(...) não me parecendo que o espírito humano seja capaz de conceber bem distintamente, e ao mesmo tempo, a distinção entre o corpo e a alma e a sua união; isto porque é necessário, para tanto, concebê-los como única coisa, e conjuntamente concebê-los como duas, o que se contraria. (*A Elisabeth*, 28 de junho de 1643, Os Pensadores, p. 314)

¹³⁹ “ (...) ce qui est propre non à l’âme seule ni au corps seule mais à leur union, ce sont les états que l’âme doit à la présence du corps et les mouvements que le corps doit à celle de l’âme, c’est-à-dire, ce qui, en chacun, signifie l’action de l’autre”.

¹⁴⁰ A este respeito cf.: MARQUES, Jorgino, 1993:100-107; TEIXEIRA, Lívio 1990: 91-98; OLIVO, Giles, 1996; entre outros.

¹⁴¹ *A Elisabeth*, 21 de maio de 1643; *Os Pensadores*, p. 309; AT III.

¹⁴² *Idem*, Os Pensadores, p. 310; AT III.

¹⁴³ Neste texto a expressão “conhecidas mui claramente pelos sentidos” é um tanto incomoda. Desde as *Regras* (especialmente Regra XII) sabe-se que só o entendimento conhecer com clareza e distinção pois só o entendimento percebe a verdade. Logo, as outras faculdades da alma como memória, imaginação, e os sentidos só podem auxiliar o entendimento nessa tarefa, mas não perceber por si a verdade. Assim acreditamos que quando Descartes escreve “conhecer pelos sentidos”, quer dizer experimentar, ter a experiência.

¹⁴⁴ “Quand j’examinais pourquoi de ce ne sais quel sentiment de douleur suit la tristesse en l’esprit... je n’en pouvais rendre aucune raison, sinon que la nature me l’enseignait de la sorte.” (*Méditation Sixième*, AT IX, p. 60)

À alma, como dito acima, atribuímos nossos pensamentos, pois pensamentos são as paixões e as ações da alma. Essas últimas são suas vontades que se manifestam ora voltadas para o espírito, ora para o corpo; ora para o imaterial ora para o material, ou seja:

(...) umas são ações da alma que terminam na própria alma, como quando queremos amar a Deus ou, em geral, aplicar nossos pensamentos a qualquer objeto que não é material; as outras são as ações da alma que terminam em nosso corpo, como quando queremos andar e nós caminhamos (*Paixões*, I, Os Pensadores, Art.18, p. 234)¹⁴⁵

As paixões da alma também são um resultado da união substancial. Geradas pelo corpo “elas pertencem ao rol das percepções que a estreita aliança entre a alma e o corpo tornam confusas e obscuras”¹⁴⁶. Logo, uma leitura do pequeno tratado das *Paixões da Alma* pode ser esclarecedora acerca da questão da união e das coisas concernentes à união.

O texto das *Paixões* começa, didaticamente, pela definição. De um modo geral, a paixão é uma ação sofrida, ou seja, é a ação percebida do ponto de vista de quem a sofre. Assim, o que na alma é uma paixão “é comumente no corpo uma ação” (Artigos 1 e 2). A partir do Art. 4 teremos um relato acerca dos movimentos do corpo e uma importante informação: não é a alma que lhe dá movimento e calor, porque o corpo humano foi instituído para os movimentos, logo eles não dependem da alma¹⁴⁷. Tal tese estava presente também na *Sexta Meditação*:

Se considero o corpo do homem como uma máquina, de tal modo constituído e composto de ossos... mesmo que não houvesse nele nenhum espírito, não deixaria de mover de toda as mesmas maneiras que faz presentemente quando não se move pela direção de sua vontade, nem, por conseguinte, pela ajuda do

¹⁴⁵ “(...) unes sont des actions de l’âme, qui se terminent en l’âme même, comme lors que nous voulons aimer à Dieu, ou generalmente appliquer nostre pensée à quelque objet qui n’est pointmaterial. Les autres sont des actions qui se terminent en nostre corps,comme lors que de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nous jambes se remuent et que nous marchons” (*Passions* I, AT XI, Art. 18, p. 343).

¹⁴⁶ “(...) elles sont du nombre des perceptions que l’estroite alliance qui est entre l’âme et le corps rend confuses e obscures” (*Passions* I, AT XI, Art. 28, p. 350).

¹⁴⁷ Vale ressaltar que do fato de que a alma não precise mover o corpo, pois ele se movimenta sozinho, não interdita – pelo menos não nesse momento do texto – que a alma possa movimentá-lo se assim o quiser.

espírito, mas somente pela disposição de seus órgãos. (*Meditações*, VI, Os Pensadores, p. 146)¹⁴⁸.

E, no artigo sete das *Paixões*, Descartes diz que

Enfim, sabe-se que todos esses movimentos dos músculos, assim como todos os sentidos, dependem dos nervos, que são como pequenos fios ou como pequenos tubos que procedem, todos, do cérebro e contém com eles certo ar ou vento muito sutil que chamamos espíritos animais. (*Paixões*, I, Os Pensadores, p. 229)¹⁴⁹

A apresentação dos espíritos animais mais tarde, no Art. 27, possibilitará restringir o conceito de paixões a “percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela [alma], e que são causadas, motivadas e fortalecidas por alguns movimentos dos espíritos”.

Nos Artigos 32 e 33, Descartes nos apresentará a glândula pineal como principal sede da alma, e no Art. 51 ele dirá que “a última e mais próxima causa das paixões não é outra senão a agitação com que os espíritos movem a pequena glândula situada no meio do cérebro”. Fica, porém, sem explicação como se pode dar a ação da glândula sobre a alma propriamente dita e o contrário.

Conforme disposto no Art. 52, e mais tarde no Art.136, o verdadeiro emprego das paixões será o de nos dirigir ao que nos é útil, todavia nem sempre isso ocorre:

(...) no entanto, nem sempre tal uso é bom, posto que há muitas coisas nocivas ao corpo que não causam, no começo, nenhuma tristeza ou que proporcionam

¹⁴⁸ “Si je considère le corps de l’homme comme étant une machine tellement bâtie et composée d’os,... qu’encore bien qu’il n’y eût en lui aucune esprit, il ne laisserait pas de se mouvir en toutes les mêmes façons qu’il fait à présent, lorsqu’il ne se meut point par la direction de sa volonté, ni par conséquent par l’aide de l’esprit, mais seulement par la disposition de ses organes” (*Méditation Sixième*, AT IX, p. 67).

¹⁴⁹ “Enfin on sçait que tous ces mouvemens des muscles, comme aussi tous les sens, dépendent des nerfs, qui sont comme de petits filets, ou comme de petits tuyaux qui viennent tous du cerveau, et contiennent, ainsi que lui, un certain air ou ventres-subtil, qu’on nomme les esprits animaux” (*Passions* I, AT XI, Art. 7, p. 332).

mesmo alegria, e outras que lhe são úteis, ainda que de início sejam incômodas. (*Paixões*, I, Os Pensadores, Art.138, p. 276)¹⁵⁰

Porém, a vontade só pode ser indiretamente modificada pelo corpo; para Denis Kambouchner (1995, v. 2, p. 19)¹⁵¹, “a vontade pode ser predisposta por alguma coisa (como a representação do entendimento), a se aplicar sobre alguma coisa (...) mas que assim ela não é absolutamente determinada” porque ela age conforme a sua natureza. E tal como desde a *Quarta Meditação*, “a liberdade constitui em realidade a essência da vontade (...) como pura ação, absolutamente inalienável, da alma ou do espírito” (*Ibidem*, p. 18-19)¹⁵².

Apesar de nossas paixões não poderem ser “diretamente excitadas ou suprimidas por nossa alma” (Artigos 45 e 47), através dela podemos vir a considerar certas razões, e assim, por representações, conseguir nos desviar de uma tal paixão. Logo, pela atenção, a alma pode sobrepujar as pequenas paixões, mas o mesmo não acontece diante de uma paixão com grande força: “(...) a alma, tornando-se muito atenta a qualquer outra coisa, pode impedir-se de ouvir um pequeno ruído ou de sentir uma pequena dor, mas não pode impedir-se, do mesmo modo, de ouvir um trovão ou de sentir o fogo que queima a mão”. Contudo, isso não significa que a alma fique passiva diante do “trovão”, pois, ainda aqui a vontade terá poder:

O máximo que pode fazer a vontade, enquanto essa emoção está em vigor, é não consentir em seus efeitos e reter muitos dos movimentos aos quais ela dispõe o corpo. Por exemplo, se a cólera faz levantar a mão, a vontade pode retê-la; se o medo incita as pessoas a fugir, a vontade pode detê-las, e assim por diante. (*Paixões*, I, Os Pensadores, Art.46, p. 245)¹⁵³

¹⁵⁰ “(...) il n’est pas neanmoins toujours bom, d’autant qu’il y a plusieurs choses nuisibles au corps, qui ne causent ao commencement aucune Tristesse, ou mesme qui donnent de la Ioye; et d’autres qui lui sont utiles, bien que d’abord elles soient incommodes” (*Passions* I, AT XI, Art. 138, p. 431)

¹⁵¹ “(...) la volonté peut être engagée ou prédisposée par quelque chose (par exemple une représentation de l’entendement) à se porter sur quelque chose ; qu’elle peut même l’être sans aucune indifférence, si son propre objet général, à savoir le bien (ou le vrai), est immédiatement et évidemment représenté ou impliqué dans ce qui lui est proposé; mais qu’ainsi, elle n’est pas absolument déterminée, au point que l’âme soit dans ces conditions dépossédée de son action ou de sa décision.”

¹⁵² “(...) la liberté constitue en réalité l’essence même de la volonté (...) comme pure action, absolument inaliénable, de l’âme ou de l’esprit.”

¹⁵³ “Le plus que la volonté puisse faire, pendant que cette émotion est en sa vigueur, c’est de ne pas consentir à ses effets, et de retenir plusieurs des mouvemens auxquels elle dispose les corps. Par exemple, si la colere fait lever la

Por sua natureza, a vontade pode corrigir algumas ações e controlar certos movimentos do corpo e levar a alma a considerar razões contrárias às da paixão. Descartes repetirá isso ao final das *Paixões*, explicando que, se tivermos o cuidado de praticar, poderemos corrigir nossos defeitos naturais “exercitando-nos em separar em nós os movimentos do sangue e dos espíritos dos pensamentos aos quais costumam estar unidos” e mesmo diante de um forte pendor se pode ter um “remédio” contra os excessos das paixões:

(...) sempre que se sinta o sangue assim agitado, ficar advertido e lembrar-se de que tudo quanto se apresenta à imaginação tende a enganar a alma e a fazer com que as razões empregadas em persuadir o objeto de sua paixão lhe pareçam muito mais fortes do que são, e as que servem para dissuadir, muito mais fracas. E quando a paixão persuade apenas de coisas cuja execução sofre alguma delonga, cumpre abster-se de pronunciar na hora qualquer julgamento e distrair-se com outros pensamentos até que o tempo e o repouso tenham apaziguado inteiramente a emoção que se acha no sangue. E, enfim, quando ela incita a ações no tocante às quais é necessário tomar uma resolução imediata, é mister que a vontade se aplique principalmente a considerar e a seguir as razões contrárias àquelas que a paixão representa, ainda que pareçam menos fortes. (*Paixões*, I, Os Pensadores, Art.211, p. 303-304)¹⁵⁴

Podemos concluir até aqui que existe um caminho “natural” das paixões, uma ação mecânica sobre a alma, em função da união. Mas essa ação pode ser controlada ou até mesmo alterada pela alma. A liberdade é, então, primeiramente concebida como um poder sobre o mecanismo das paixões e, como nos lembra Pierre Guenacia (2000, p. 214), a bondade como a

main pour fraper, la volonté peut ordinairement la retenir; si la peur incite les jables à fuir, la volonté les peut arester, et ainsi des autres.” (*Passions* I, AT XI, Art. 46, p. 364)

¹⁵⁴ “(...)lors qu’on se sent le sang ainsi emeu, on doit être averti, et se souvenir que tout ce qui se presente à l’imagination, tend à tromper l’âme, et à lui faire paroistre les raisons, qui servent à persuader l’objet de la Passion, beaucoup plus fortes qu’elles ne sont, et celles qui servent à la dissuader, beaucoup plus foibles. Et lors que la Passion ne perssuede que des choses dont l’execution souffre quelque delay, il faut s’abstenir d’en porter sur l’heure aucun jugement, et se divertir par d’autres pensée, jusques à ce que le temps et le repos aient entiereent appaisé l’emotion qui est dans le sang. Et em fin lors qu’elle incite à des actions touchant lesquelles il est necessaire qu’on prene resolution sur le champ, il faut que la volonté se porte principalement à considere et à suivre les raisons qui sont contraïres à celles que la Passion represente, encore qu’elles paroissent moins fortes.” (*Passions* I, AT XI, Art. 211, p. 487)

maldade vem do uso da paixão. Assim, por este poder da vontade o homem fica responsável pelo bem e pelo mal, tal como é responsável pela verdade ou pelo erro nas *Meditações*.

B – A resolução na figura da virtude

Há, pois, um poder da vontade de atuar sobre o mecanismo das paixões. Contudo, anterior a este poder, podemos conceber também uma resolução, pois, o que o filósofo nos pede para praticar não é outra coisa senão a nossa capacidade de nos colocarmos em condições de ir contra os excessos das paixões: a vontade precisa se aplicar a tomar as razões contrárias à paixão, por exemplo.

As armas da vontade contra os excessos das paixões, a fim de garantir sua liberdade, são, pois, os “juízos firmes e determinados sobre o conhecimento do bem e do mal, consoante aos quais ela resolveu conduzir as ações de sua vida”¹⁵⁵. Isto nos mostra que a vontade livre, que vemos aqui, anuncia já a figura da virtude que aparecerá, explicitamente, a partir do Art. 144, após a enumeração das paixões e o estudo das paixões primitivas – admiração, amor, ódio, desejo, (alegria e tristeza): “(...) é seguir a virtude fazer as coisas boas que dependem de nós”. A virtude esta associada a noção de “o melhor”, uma vez que no âmbito da união do corpo e da alma as percepções são confusas e o bem pode não estar claro:

E, para que a nossa alma tenha assim do que estar contente, precisa apenas seguir estritamente a virtude. Pois, quem quer que haja vivido de tal maneira que sua consciência não possa censurá-lo de nunca ter deixado de fazer todas as coisas que julgou serem as melhores (que é o que eu chamo aqui seguir a virtude) recebe daí uma satisfação tão poderosa para torná-lo feliz que os mais violentos esforços das paixões nunca têm poder suficiente para perturbar a tranquilidade de sua alma. (*Paixões*, II, Os Pensadores, Art.148, p. 281-82).¹⁵⁶

¹⁵⁵ *Paixões*, I, Os Pensadores, Art.48, p. 246; AT XI, 367.

¹⁵⁶ “Et affin que nostre âme ait ainsi de quoi être contente, elle n’a besoin que de suivre exactement la vertu. Car quiconque a vescu en telle sorte, que sa conscience ne lui peut reprocher qu’il ait jamais manqué à faire toutes les choses qu’il a jugées être les meilleures (qui est ce que je nomme ici suivre la vertu), il en reçoit une satisfaction

A virtude é uma forma da vontade que não é outra coisa senão uma resolução, isto é, a firme resolução da vontade em seguir o que julgar melhor. Na carta em que escreve à princesa Elizabeth, em 04 de agosto de 1645, ao tratar das regras da moral, o filósofo diz:

(...) mantermos a firme e constante resolução de executarmos tudo quanto a razão nos aconselhar, sem que nossas paixões ou apetites nos desviem; e é a firmeza dessa resolução, que creio dever ser tomada pela virtude (...) Se fizermos sempre tudo o que nos dita a nossa razão, nunca teremos qualquer motivo de nos arrependermos, ainda que os acontecimentos nos levassem a ver, em seguida, que nos havíamos nos enganado, porque isso não se deu por nossa culpa. (*A Elisabeth* 4 de agosto de 1645, *Os Pensadores*, p.318)¹⁵⁷

E dizer “que isso não se deu por nossa culpa” é o mesmo que dizer por nossa vontade, pois nossa vontade era seguir o bem, e nossa resolução foi tomada nesse sentido.

Por outro lado, conquistada a virtude, expressão de nosso livre arbítrio, somos levados à conquista de um outro tema central da moral cartesiana: a generosidade.

Assim creio que a verdadeira generosidade, que leva um homem a estimar-se ao mais alto ponto em que pode legitimamente estimar-se, consiste apenas, em parte, no fato de conhecer que nada há que verdadeiramente lhe pertença, exceto essa livre disposição de suas vontades, nem porque deva ser louvado ou censurado senão pelo seu bom ou mau uso, e, em parte, no fato de ele sentir em si próprio a firme e constante resolução de bem usá-la, isto, de nunca carecer de vontade para empreender e executar todas as coisas que julgue serem as melhores; o que é perfeitamente seguir a virtude. (*Paixões*, III, *Os Pensadores*, Art.153, p. 286)¹⁵⁸

qui est si puissante pour le rendre heureux, que les plus violents efforts des passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme.” (*Passions* II, AT XI, Art. 148, p. 442)

¹⁵⁷ “(...) qu’il ait une ferme et constante résolution d’exécuter tout ce que la rasion lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l’en détournent; et c’est la fermeté de cette résolution, que je cois devoir être prise pour la vertu (...) si nous faisons toujours tout ce que nous dicte notre rasion, nous n’aurons jamais aucune sujet de nous repentir, encore que les événements nous fissent voir, par apès, que notre faute”. (*A Elisabeth*, 4 de agosto 1645, AT 265-266)

¹⁵⁸ “Ainsi je croi que la vraie Generosité, qui fait qu’un homme s’estime au plus haut point qu’il se peut legitiment estimer, connoist seulement, partie en ce qu’il n’y a rien qui veritablementluy appartient que cette libre dispositiondes ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou basmé, sinon pource qu’il en use bien ou mal; et partie en ce qu’il sent en soi même une ferne et constente resolution d’en bien user c’est à dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre et executer toutes les choses qu’il jugera estre les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu” (*Passions* III, AT XI, Art. 153, p. 446)

Ou melhor: generosidade é o direito legítimo de o homem estimar-se por ter bem usado aquilo que sabe que verdadeiramente lhe pertence, isto é, seu livre arbítrio. A definição de generosidade nos reaproxima daquilo que vimos ser o caráter principal da liberdade na primeira parte de nosso trabalho: a independência. Tanto como independência da vontade quanto como auto-suficiência do sujeito, a independência é aqui reafirmada como é muito bem marcado por Guenancia (2000: 234-235):

Ser generoso é não ter necessidade de outro para se estimar a si mesmo, é também desejar somente os bens que podemos adquirir por nós mesmos, mas é, sobretudo, adquiri-los e não somente desejá-los¹⁵⁹. O homem generoso é verdadeiramente uma substância, um ser capaz de subsistir por si mesmo (Art. 159).¹⁶⁰

Assim, a livre disposição da vontade e a firme e constante resolução de bem usá-la é aquilo pelo que se é digno de admirar-se porque são coisas que se faz sem depender de ninguém.

A generosidade é aqui como que uma consciência da vontade que se desdobra em estima de si. Ou seja, é percebida como uma paixão. Contudo o termo revela uma ambivalência, pois a generosidade se revelará também uma virtude, uma causa.

Como bem nos lembra John Cottingham¹⁶¹, desde o *Discurso do Método* Descartes tem a preocupação ética de “dar aos seres humanos o domínio sobre suas próprias vidas e sobre o ambiente em que vivem”. Desde as regras do método também já sabíamos que a vontade tinha um importante papel nessa tarefa. Agora, sabemos que através da vontade, ou antes, da resolução

¹⁵⁹ Aqui o autor se refere a distinção ente desejo e amor. A paixão do desejo que “não tem um fim e o objetivo”, enquanto que o objetivo do amor, que é o sentimento pela *posse* e não exatamente pelo objeto, é a perfeição, ou seja, “a alma se une ao que ela ama e forma um todo perfeito no qual ela abandona seus interesses”. Assim, o objeto do amor não se distingue do da estima. Por isso também, o livre arbítrio está ligado à generosidade como estima de si, pois é a maior e talvez a única perfeição nos homens.

¹⁶⁰ “Etre généreux, c’est d’abord ne pas avoir besoin d’autrui pour s’estimer soi-même, c’est aussi ne désirer que les biens que nous pouvons acquérir par nous-mêmes, mais c’est surtout les acquérir et pas seulement les désirer. L’homme généreux est véritablement une substance, un être capable de subsister par soi-même (art. 159) ”.

¹⁶¹ COTTINGHAM, 1996, p. 70, comentando a sexta parte do *Discurso*.

que é a virtude, podemos chegar à generosidade que, por sua vez, realiza o ideal de controle, pois, “os generosos serão senhores de suas paixões”:

[Os generosos] nada estimam mais do que fazer o bem para os outros e desprezar seu próprio interesse, por esse motivo são sempre perfeitamente corteses, afáveis e prestativos para com todos. E com isso são inteiramente senhores de suas paixões, particularmente dos desejos, do ciúme e da inveja, porque não há coisa cuja aquisição dependa deles que julguem valer bastante para ser muito desejada; e do ódio para com os homens, porque os estimam a todos; e do medo porque a confiança que depositam na sua própria virtude os tranquiliza; e enfim da cólera, porque, apreciando muito pouco as coisas que dependam de outrem, nunca concedem tanta vantagem a seus inimigos a ponto de reconhecer que são por eles ofendidos¹⁶² (*Paixões*, III, Os Pensadores, Art.156, p. 287).

Através da consideração de nosso livre arbítrio e das vantagens da resolução de bem usá-lo, podemos adquirir a virtude da generosidade que é “a chave de todas as outras virtudes e um remédio geral contra todos os desregramentos das paixões” (artigo161), ou seja, a chave para termos uma alma forte e não nos deixarmos “arrastar continuamente pelas paixões” (artigo 48).

Notamos então com Gouhier¹⁶³ que a ambivalência da generosidade se deve ao fato de que a sua impressão é percebida tanto como efeito, estima de si, quanto iniciativas como causa motriz, a virtude, realizando o ideal de controle das paixões.

A figura da liberdade que aqui podemos destacar é sem dúvida a virtude. A virtude é a resolução da vontade no campo da moral. E, como desde as *Meditações*, aqui também envolve o esforço da vontade em seguir o bem, e na falta deste o melhor possível. Assim, podemos concluir com Geneviève Rodis-Lewis que:

¹⁶² “Et pource qu’ils n’estiment rien de plus grand que faire du bien aux autres hommes, et de mespriser son propre interest pour ce sujet, ils sont tousjours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun. Et avec cela ils sont entierement maistres de leurs Passions: particulierement des Desirs, de la Ialousie, et de l’Envie, à cause qu’il n’y a acune chose dont l’aquisition ne depende pas d’eux, qu’ils pensent valoir assez pour meriter d’être beaucoup souhaitée; et de la Haine envers les hommes, à cause qu’ils les estiment tous; et de la Peur, à cause que la confiance qu’ils ont en leur vertu, les assure; et en fin de la Colere, à cause que, n’estimant que fort peu toutes les choses qui dependent d’autrui, jamais ils ne donnent tant d’avantage à leurs ennemis, que de reconnoistre qu’ils en sont offencez” (*Passions* III, AT XI, Art. 156, p. 447-48)

¹⁶³ Cf. Parte III décimo segundo capítulo de *La pensée metaphysique de Descartes*.

O entendimento passivo é limitado, desigual segundo os indivíduos, a vontade ativa e infinita é esse poder de bem julgar, igual em todos os homens. Mas para bem discernir o bem do falso, ela deve suspender seu julgamento na ausência da evidência, e quando é necessário agir, ela deverá se *contentar* “de julgar o melhor” possível “para fazer assim seu melhor”. (RODIS-LEWIS, 1990:173)¹⁶⁴

Mais uma vez fica clara a aproximação da virtude com a resolução tratada na primeira parte deste trabalho: epistemologicamente, a resolução refere-se à escolha pelo evidente e, moralmente, pelo melhor. Mas, em ambos os casos, a resolução é a escolha a favor da verdade, e anterior ao próprio julgamento. Ou seja, a verdade é o conhecimento claro e evidente para a Ciência que corresponde ao que é o bem para Moral.

Devemos aqui reconhecer a aproximação que poderia ser feita entre nossa tese e as palavras de J-M. Beyssade:

Mesmo se sua liberdade se torna tal que alguma aparência de bem não basta para incliná-la infalivelmente, a vontade humana continua em 1649 a tropeçar sobre esse limite da *Ratio Boni*, e no ato pelo qual o espírito inteiramente escolhe o mal, ele permanece subordinado a uma representação do bem, que é uma representação do entendimento (BEYSSADE, 1979,p. 209)¹⁶⁵

ou ainda, com as palavras de Guerout:

O valor da ação virtuosa, precisamente pelo intermédio da intenção que lhe dá seu preço, permanece unido ao verdadeiro, porque a virtude é apenas virtude pelo esforço permanente em direção a mais curta aproximação do verdadeiro. O contentamento o mais sólido, o mais perfeito, será sempre aquele que deriva de uma ação inspirada pela verdade. Resumidamente, é o imperativo do verdadeiro que fundamenta o nosso esforço em direção ao melhor. (GUEROUT, 1968, p. 264-265)¹⁶⁶

¹⁶⁴ “L’entendement passif est limite, inégal selon les individus, la volonté active et infini est cette puissance de bien juger, égale en tous les hommes. Mais pour bien discerner le bien et le faux, ella doit suspendre son jugement en l’absence d’évidence, et quand il est nécessaire d’agir, elle devra se *contenter* “de juger le mieux” possible “pour faire aussi tout son mieux” (RODIS-LEWIS, 1990:173).

¹⁶⁵ "Or, même si sa liberté de vient telle qui aucune apparence de bien ne suffit plus à l’incliner infalliblement, la volonté humaine continue en 1649 à buter su cette limite de la *Ratio boni*, et dans a’acte par lequel l’esprit tout entier choisit le mal, elle reste subordonnée à une représentation du bien, que est une représentation d’entendement".

¹⁶⁶ "La valeur de l’action verteuse, précisément par l’intermédiaire de l’intention qui lui donne son prix, reste rattachée au vrai, puisque la vertu n’est vertu que par l’effort permanent vers la plus haute approximation du vrai. Le contentement le plus solide, le plus parfait sera toujours celui qui dérive d’une action inspirée par le vrai. Bref, c’est l’imperatif du vrai qui, fondant notre effort vers le mieux".

Por isso, precisamos deixar claro que nossas opiniões distanciam-se definitivamente por acreditarmos, como disposto na primeira parte do nosso trabalho, que a delimitação da vontade pela *Ratio Boni* ou pela verdade deve-se a um esforço, ou antes, a uma decisão da própria vontade. A vontade escolhe se submeter.

Vimos aqui que a resolução da vontade, tão importante em outros lugares para o pensamento cartesiano, como consta na primeira parte dessa pesquisa, aparece também nos textos morais, o que mostra continuidade no pensamento cartesiano, que sempre teve presente a vontade da vontade. O livre arbítrio ou a vontade se manifesta na indiferença, assim como no aceite à evidência. Contudo, acreditamos que é enquanto resolução que se revela radicalmente como livre escolha, ou seja, uma escolha real diante de diferentes possibilidades. Em outras palavras: essa livre escolha é a resolução da vontade, antes mesmo de cada julgamento, de julgar pela razão, na busca da certeza indubitável, ou, na impossibilidade de atingir sua meta, julgar pelo que acredita ser o melhor. Diremos ainda que a resolução não se expressa apenas na obra de Descartes, como já está na gênese da própria obra, na escolha de vida do filósofo, quando decide buscar a verdade, após seus enigmáticos sonhos do inverno de 1619-1620¹⁶⁷.

Vimos particularmente nesta segunda parte que a vontade em sua forma efetiva, por assim dizer, expressa-se por seu poder de agir sobre as paixões. Este poder é precedido pela resolução de “empreender e executar as coisas” que julga-se as melhores. Em outras palavras, é como se o poder de julgar possibilitado pela resolução na primeira parte, desse aqui lugar a um poder de fazer, prático.

¹⁶⁷ A este respeito conferir o Capítulo III, *Dois anos decisivos (final de 1618, início de 1620)*, do estudo bibliográfico de Rodis-Lewis (1996).

5.2 - As leis da Física Mecanicista como desafios a uma vontade que atua no mundo

Retomando nossos pressupostos, adotados do professor Edgar Marques, temos que “uma ação somente pode ser caracterizada como livre quando a causa da ação do sujeito é imanente ao sujeito da ação”. Quanto a este ponto, podemos dizer que a causa da ação do sujeito é sua vontade, ao passo que cabe a ela a atualização das faculdades. Ela é, pois, imanente ao sujeito e expressa seu absoluto poder de escolha na resolução. Mesmo diante das evidências alcançadas pelo entendimento ou da evidência dada pela graça, antes escolhemos colocar-nos em condições de ver a evidência ou receber a graça¹⁶⁸. É a vontade que resolve ao fazer a opção pela verdade. Podemos, portanto, considerar o segundo pressuposto, qual seja, “que o sujeito da ação pode controlar seus estados internos que causam suas ações”. Essa noção é fortalecida pelo controle das paixões e pela independência ontológica do sujeito constatada na primeira parte de nosso trabalho.

No entanto, talvez tais razões não sejam suficientes para assegurar a liberdade dos movimentos voluntários do corpo. Tal fato nos obriga a fazer várias perguntas que se entrelaçam: o controle das paixões e o afastamento de Deus, colocando este sujeito livre “sozinho no mundo”, são suficientes para garantir o segundo pressuposto? Garantem ao sujeito ações livres? O que motiva seu estado interno? A questão capital aqui será: o sujeito pode controlar sua vontade mesmo quando ela tem conseqüências sobre o andamento do mundo? Ou quem a controla é Deus, ainda que indiretamente, a fim de manter o mundo tal como o criou?

¹⁶⁸ Cf.: Capítulo 2.

O universo cartesiano é constituído de matéria e movimento, ou melhor, extensão e movimento, e sua suprema lei, pode-se dizer, é uma lei de permanência: o que Deus criou é mantido por ele. Matéria e movimento, uma vez criados, perduram. O espaço não muda e a quantidade total de movimento, uma vez posta por Deus no mundo, não aumenta nem diminui.

Em *Le Monde* Descartes nos adverte que existem coisas e movimento nas coisas e isto deve bastar-nos:

Não me detenho a buscar a causa dos seus movimentos [dos corpos - GB]; pois basta-me pensar que elas começaram a mover-se assim que o mundo começou a ser. E, assim sendo, acho pelas minhas razões que é impossível que os seus movimentos alguma vez jamais cessem, nem sequer que mudem a não ser de objeto (...)E, no entanto, poder imaginar, se bem lhe parecer, tal como faz a maior parte dos doutos, que há algum primeiro móvel, que, rolando à volta do mundo com uma velocidade incompreensível, é a origem e a fonte de todos os outros movimentos que lá se encontram.¹⁶⁹ (*Le Monde*, Ed. Ferdinand Alquié, pp. 11-12, tradução nossa)

Entretanto, nos *Princípios*, altera sua apresentação do problema e Deus nos é apresentado como a causa primeira de todo movimento:

Deus é causa primeira do movimento, e conserva sempre no universo a mesma quantidade de movimento. Depois de ter examinado assim a natureza do movimento convém considerar sua causa, sua dupla causa; primeiro a universal, que é a causa geral de todos os movimentos que existem no mundo; e logo a particular..., pela qual ocorre que as partes da matéria adquirem movimentos que antes não tiveram. Enquanto a geral, me parece manifesto que não é outra que Deus mesmo, quem de sua onipotência criou em um começo a matéria junto com o movimento e o repouso e agora, por um só concurso ordinário, conserva em toda ela tanto movimento e repouso quanto posto então. Com efeito, (...) [o movimento - GB] tem, não obstante, uma certa quantidade... que não aumenta e

¹⁶⁹ “Je ne m’arrête pas à chercher la cause de leurs mouvements [dos corpos], car il me suffit de penser qu’elles ont commencé à se mouvoir aussitôt que le monde a commencé d’être. Et, cele étant, je trouve par mes raisons qu’il est impossible que leurs mouvements cessent jamais, ni même qu’ils changent autrement que de sujet (...) et cependant vous pouvez imaginer, si bon vous semble, ainsi que font la plupart des Doctes, qu’il y a quelque premier mobile qui roulant autour du Mondeavec une vitesse incompréhensible est l’origine et la source de tous les autres mouvements qui s’y rencontrent”.

nem diminui..., ainda que ela tenha um tanto mais e um tanto menos em algumas de suas [da matéria - GB] partes. (*Princípios*, II, 36, AT IX-2, p. 83)¹⁷⁰

Ainda, pela “imutabilidade de Deus, podem-se conhecer certas regras ou leis da natureza que são as causas secundárias e particulares dos diversos movimentos que advertimos em cada corpo” (*Princípios*, II, 37):

1. “Toda coisa, contanto que simples e indivisa, tende a ficar sempre no mesmo estado, e nunca pode mudar senão por causas externas. E, assim, o que é movido uma vez continua movendo-se sempre. Nada pode ser levado por sua própria natureza a seu contrário.
2. Tudo o que se move está determinado a seguir seu movimento, em cada instante assinalado de seu movimento, em linha reta para certa direção, nunca em linha curva.
3. Um corpo, ao chocar com outro mais forte, não perde nada de seu movimento; mas, chocando com outro menos forte, perde tanto quanto lhe transmite. Todas as causas particulares das mutações dos corpos estão contidas nesta lei.”¹⁷¹

Com essas três regras Descartes afirma que Deus, causa primária do movimento, faz agir a natureza. São também chamadas pelo filósofo de Causas Secundárias, Leis da Natureza ou Verdade Eternas.

De acordo com tais regras podemos fazer algumas deduções acerca do funcionamento do mundo:

¹⁷⁰ “ *Que Dieu est la premiere cause du mouuement, et qu’il en conserve tous-jours une égale quantité en l’univers.* Après avoir examiná la nature du mouvement, il faut que nous en considerions la cause, et pource qu’elle peut être prise em deux façons, nous commencerons par la premiere e plus universelle, qui produit generalement tous les mouuemens qui sont ao monde; nous considererons par apres l’autre..., qui fait que chaque partie de la matiere en acquert, qu’elle n’auoit pas auparauant. Pour ce qui est de la *premier*, el me semble que’il est évident qu’il n’y en a point d’autre que Dieu, qui de *as toute-puissance* a crée la matiere avec le mouvement et repos, et qui conserue maintenant en l’ univers, par son concours ordinaire, autant de mouuement et de repos qu’il y en a mis en le creant. Car (...) [o movimento] a pourtant une certaine quantité... qui n’augmente et ne diminue jamais..., encore qu’il y en ait tantost plus et tantost moins en quelques unes des ses [da matéria] parties”

¹⁷¹ *Princípios* II, AT IX-2, 37-40, p. 84-87 (Citação alterada).

- ⇒ Temos em Descartes três elementos distintos: força, movimento e matéria. A extensão é condição necessária e suficiente da matéria¹⁷² e não implica em movimento, mas o movimento implica em extensão, já que o movimento acontece no corpo material¹⁷³ e não, no agente que o move.
- ⇒ O movimento é gerado pela força aplicada por Deus ao corpo material. O movimento ou mudança ou mutação é resultado da força colocada por Deus na matéria. Ele acontece no corpo material, porém a matéria não o possui, ela é inerte, como diz Descartes em sua metafísica¹⁷⁴: matéria é extensão. O movimento exige matéria e apenas nesse sentido podemos dizer que ela o conserva, ou seja, permitindo que ele exista, mas, é Deus quem conserva sempre a mesma quantidade de movimento e de matéria¹⁷⁵.
- ⇒ Deus “não conserva o movimento fixo sempre nas mesmas partes da matéria, mas sim passando de umas às outras segundo o mútuo choque”¹⁷⁶. A quantidade de matéria e movimento no mundo não muda, e Deus os conserva através de sua incessante atividade recriadora já mencionada.¹⁷⁷

A -A física e suas implicações morais

A vontade é um ato da alma e o homem não é apenas uma substância pensante, nem uma dualidade absoluta, mas uma mistura, uma união substancial. Se como substância extensa está preso aos determinismos físicos, como podem ser livres, então, seus atos no mundo? A

¹⁷² "(...) ser espacialmente extensa es una condición necesaria y suficiente da materialidade" (CLARKE, 1986, p. 108).

¹⁷³ *Princípios II*, AT IX-2, 36, p. 83.

¹⁷⁴ *Meditação, II, Os Pensadores*, p. 104

¹⁷⁵ *Princípios II*, AT IX-2, 36, p. 83.

¹⁷⁶ *Ibidem*, AT IX-2, 42, p. 87-88.

¹⁷⁷ Cf. Item 3.1.

Alma não age no mundo sem o corpo, mas age através dele. E isso Descartes nos diz, por exemplo, para apoiar suas afirmações acerca das paixões:

(...) há tal ligação entre a nossa alma e o nosso corpo que, quando se uniu uma vez qualquer ação corporal com algum pensamento, nenhum dos dois torna a apresentar-se a nós sem que o outro também esteja presente” (*Paixões*, II, Os Pensadores, p. 275)¹⁷⁸

Como a vontade está relacionada de forma íntima com todas as ações humanas, seria natural pensar que a liberdade da vontade não assegura somente nossa liberdade de julgamento, mas também nossa liberdade de intervenção no mundo.

Nos *Princípios*, o que antecede a afirmação cartesiana de que “estamos tão conscientes da liberdade e da indiferença que existe em nós que nada há que conheçamos mais claramente” é a questão de como Deus que preordenou o mundo, “deixa indeterminadas as livres ações dos homens”¹⁷⁹. Nas *Meditações* temos que

[A vontade] consiste somente em que podemos *fazer* uma coisa ou *deixar de fazer* (isto é, afirmar ou negar, *perseguir* ou *fugir*) ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue (*Meditações*, IV, Os Pensadores, p. 126).

Gostaríamos de remarcar nessa passagem que a explicitação do “fazer”, nas *Meditações*, nos parece indicar que o poder da vontade não é simplesmente o de assentir ou não - “afirmar ou negar”. Já nos *Princípios*, às “ações dos homens” correspondem todos os tipos de ações humanas. Assim sendo, a ação da vontade não se restringe apenas a julgar algo certo ou errado ou, ainda, não julgar, mas refere-se, em um sentido mais amplo, a fazer ou não fazer qualquer coisa. Pedimos licença, então, para repetir aqui um trecho já citado:

¹⁷⁸ “Il y a telle liason entre notre âme et notre corps, que lors que nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l’une des deux ne se presente point à nous par après, que l’autre ne s’y presente aussi” (*Passions* II, AT XI, Art. 136, p. 428)

¹⁷⁹ *Princípios*, I, 41, AT IX-2, p.42.

Nossas vontades são, novamente, de duas espécies; pois umas são ações da alma que terminam na própria alma, como quando queremos amar a Deus ou, em geral, aplicar nossos pensamentos a qualquer objeto que não é material; as outras são as ações da alma que terminam em nosso corpo, como quando queremos andar e nós caminhamos. (*Paixões*, I, Os Pensadores, Art.18, p. 234)¹⁸⁰

Assim, consideraremos que em Descartes toda ação livre é antes um ato volitivo e que um discurso sobre a vontade se estenderia a um discurso sobre a liberdade da ação humana, uma ação que, enquanto volitiva, é ação da alma, porém, é através do corpo que chega ao mundo. Poderíamos dizer talvez, que até aqui o homem é metafisicamente livre, enquanto coisa pensante que quer e que não quer. Possui uma vontade livre que se expressa, sobretudo, na resolução da vontade. Na metafísica também é substância diversa, ontologicamente apartada de Deus, o que lhe garante ser auto-suficiente, que é um outro aspecto de liberdade. A liberdade da alma lhe garante também certo domínio sobre os efeitos sentidos na alma através das ações que vêm do corpo, como vimos anteriormente. Porém, poderia a espontaneidade da alma vencer o determinismo do mundo? Considerando o mecanicismo, ainda podemos falar em ação livre do homem? Se “Deus fabricou nosso corpo como uma máquina, e ele quis que funcionasse como um instrumento universal, que produz sempre seu efeito da mesma maneira conforme suas leis”¹⁸¹, como se dá essa liberdade?

Sabemos que o problema da liberdade das ações humanas não será colocado por Descartes no contexto do mundo máquina, mas no contexto das paixões, ou seja, enquanto

¹⁸⁰ “Dereches nos volonteiz sont de deux sortes. Car les unes sont des actions de l’âme, qui se terminent en l’âme même, comme lors que nous voulons aimer Dieu, ou generalmente appliquer notre pensée à quelque objet qui n’est point material. Les autres sont des actions qui se terminent en notre corps, comme lors que de cela seul que nous avons la volonteiz de nous promener, il suit que nous jambes se remuent et que nous marchons.” (*Passions* I, AT XI, Art. 18, p. 342-43)

¹⁸¹ *Entretien avec Burman*, Ed. Beyssade, texto 34: “Dieu a fabriqué notre corps comme une machine, et il a voulu qu’il fonctionne comme un instrument universel, que produit toujours son effet de la même manière selon ses lois propres”.

vontades (ações da alma) e sua relação com as paixões (ações do corpo). Todavia, podemos dizer que o reconhece (*Princípios* I, 41).

Após tais considerações, vejamos como a mesma questão é colocada por alguns comentadores. Começemos por Jean Laporte:

Quando eu movo meu braço por um esforço voluntário, o movimento dessa forma imprime não a simples continuação daquele que existia anteriormente seja no braço seja no resto do organismo. Meu braço se move porque minha vontade quis movê-lo. Há certamente aí alguma coisa de novo e que não pode ser reconduzido a nada de anterior, porque minha vontade é livre, e pode sempre, diante de um situação dada, decidir-se num sentido ou no sentido contrário. A lei de conservação não é, portanto, respeitada. (LAPORTE, 1945, pp. 245-46).¹⁸²

Continuemos com Baertschi,

Quando a alma move a glândula pineal, ela aumenta a quantidade de movimento dessa última. Ora ela contradiz a lei de conservação da quantidade de movimento no universo, enunciada assim por Descartes: ‘há uma certa quantidade de movimento em toda matéria criada que não aumenta nem diminui jamais.’ (BAERTSCHI, 1992, p. 81).¹⁸³

E, finalmente, perguntemos com Gordom Baker (1996:54) se “nós não precisamos no mínimo considerar a possibilidade de que pensamentos são causas *finais* de movimentos?”¹⁸⁴; e concluamos também com ele: “(...) a alternativa é aceitar que os princípios fundamentais de sua física são logicamente incompatíveis com uma das principais idéias do dualismo”¹⁸⁵.

¹⁸² “Quand je meus mon bras par un effort volontaire, le mouvement ainsi imprimé n’est pas la simple continuation de celui qui existait précédemment soit dans le bras soit dans le reste de l’organisme. Mon bras se meut parce que ma volonté a voulu le mouvoir. Il y a certainement là quelque chose de nouveau et qui ne peut être ramené à rien d’antérieur, puisque ma volonté est libre, et peut toujours, devant une situation donnée, se décider dans un sens ou dans le sens contraire. La loi de conservation n’est donc pas respectée”.

¹⁸³ “Lorsque l’âme meut la glande pinéale, elle augmente la quantité de mouvement de cette dernière. Or cela contredit la loi de conservation de la quantité de mouvement dans l’univers, énoncée ainsi par Descartes : ‘Il y a une certaine quantité de mouvement en toute la matière créée, qui n’augmente ni ne diminue jamais’”

¹⁸⁴ “Do we not need at least to consider the possibility that thoughts are *final* causes of movements?”

¹⁸⁵ “(...) the alternative is to accept that the fundamental principles of his physics are logically incompatible with one of the leading ideas of dualism”.

Todavia devemos também considerar a falta de elementos textuais para encerrar aqui a questão, afinal Descartes admite não ter experiências suficientes para atestar conhecimentos da natureza humana e sabemos que seus estudos sobre o homem ficaram incompletos¹⁸⁶.

De fato, também se pode dizer que o problema levantado não interdita o prosseguimento das investigações de Descartes. Apesar de não negar que a união substancial e as coisas relacionadas a ela sejam contraditórias¹⁸⁷, também diz que a experiência garante a união substancial ainda que o entendimento não consiga concebê-la¹⁸⁸. Logo podemos concluir que: ainda que não possamos compreender simultaneamente que uma ação voluntária pode ser fonte de força para um movimento e a quantidade de movimento no mundo permanece constante, não podemos negar o princípio de conservação, que é uma verdade eterna, e tão pouco a liberdade da ação, porque, embora qualquer coisa relacionada à união substancial seja obscura, podemos ter dela uma experiência clara:

Nada mais difícil de explicar, mas a experiência aqui basta, que é aqui tão clara que não a meio de assegurar o contrário, como aparece nas paixões, etc.” (*Entretien avec Burman*, Ed. Beyssade, texto 33, p. 88, tradução nossa)¹⁸⁹

À mesma conclusão chegamos junto com o filósofo, quando tratamos do livre arbítrio.

Acrescento, como apoio, as palavras de Lívio Teixeira (1990: 98) sobre a união da alma com o corpo “trata-se de um mistério da natureza, de algo incompreensível ao entendimento humano, ainda que irrecusável ao fato da experiência”. E não é outro o entendimento proposto

¹⁸⁶ “(...) pois não inquirimos agora se as mentes humanas ou angélicas podem mover os corpos, mas o reservamos para o tratado sobre o homem” (*Princípios* II, 40 AT-2, p. 87); “(...) haveria de escrever ainda outras duas [partes], a saber a quinta sobre os seres vivos ou seja dos animais e plantas, a sexta sobre o homem” (*Princípios* IV, 188 AT IX-2, 309)

¹⁸⁷ “(...) não me parecendo que o espírito humano seja capaz de conceber bem distintamente, e ao mesmo tempo, a distinção entre o corpo e a alma e a sua união; isto porque é necessário, para tanto, concebê-los como uma única coisa, e conjuntamente concebê-los como duas, o que se contraria” (*A Elisabeth*, 28 de junho de 1943)

¹⁸⁸ *A Elisabeth*, 28 de junho de 1943.

¹⁸⁹ “Rien de plus difficile à expliquer, mais l’expérience ici suffit, qui est ici si claire qu’il n’y a pas moyen d’assurer le contraire, comme il apparaît dans les passions, etc.”

por Descartes: o fato é que o homem age no mundo munido de corpo e de alma, de maneira voluntária.

No entanto, ensaiaremos possíveis formas de se solucionar o problema e relacionar de maneira pacífica a vontade livre, a união substancial e o mecanicismo.

Um modelo de resposta à questão

Leibiniz tentará resolver este problema. Segundo o filósofo, a alma não alteraria a quantidade de movimento, mas teria o poder de mudar sua direção. O poder da alma é comparado ao do cavaleiro sobre o cavalo. A diferença é que sabemos como o cavaleiro muda a direção do cavalo, mas não podemos dizer o mesmo sobre os meios pelos quais a alma atua sobre o corpo¹⁹⁰, e erramos em tentar explicar que a alma atua sobre um corpo pela maneira que os corpos atuam uns sobre os outros¹⁹¹. Porém, Leibiniz não considera que a alma pode gerar movimento, discordando da seguinte afirmação de Descartes:

(...) a máquina do corpo é de tal forma composta que, pelo simples fato de ser essa glândula diversamente movida pela alma ou por qualquer outra causa que possa existir, impele os espíritos animais que a circundam para os poros do cérebro, que os conduzem pelos nervos aos músculos, mediante o que os leva a mover os membros (*Paixões*, I, Os Pensadores, art. 34, p. 240)

E toda ação da alma consiste em que, simplesmente por querer alguma coisa, leva a pequena glândula, à qual está estreitamente unida, a mover-se da maneira necessária a fim de produzir o efeito que se relaciona com esta vontade (*Ibidem*, art. 41, p. 243)

Assim, quando se quer andar ou mover o corpo de alguma maneira, essa vontade faz com que a glândula impila os espíritos para os músculos que servem para tal efeito. (*Ibidem*, art. 43, p. 243)¹⁹²

¹⁹⁰ Cf. LAPORTE, 1945, p. 246.

¹⁹¹ *A Elisabeth*, 21 de maio de 1643, Os Pensadores, p. 310. A este respeito Gilles Olivo propõe acerca da união do corpo e da alma um interessante sistema de transposição e tradução de criptogramas entre a alma e o corpo: “Ce qu’éprouve l’âme, lorsque le corps agit sur elle, n’est que la traduction en mode pensée de ‘l’effect que cause le mode étendu” (1996: 241)

¹⁹² “(...) la machine du corps est tellement composée, que de la cela seul que cette glande est dicesement meue par l’âme, ou par talle autre cause que ce puisse être, elle pousse les esprits qui l’environnent vers les pores du cerveau, qui les esprits qui sent par le nerfs dans les muscles, au moyen de quoi elle leur fait mouvir les membre” (*Passions*, I, AT XI, 34, p. 355)

Como já foi dito, para a pergunta: em que medida a espontaneidade da alma garante a liberdade das ações humanas no mundo, enquanto este mundo é feito de engrenagens cujos movimentos têm Deus como fonte primária e obedecem às leis da natureza?, apenas podemos elaborar um modelo de resposta por falta de elementos textuais.

Propomos imaginar a liberdade não como sendo um espaço de criação ou introdução do absolutamente novo (pelo menos não para Deus), mas que Deus usa de nossa vontade como ocasião de movimento para manter o equilíbrio e, assim, a imutabilidade geral.

Uma carta de Descartes, em particular, exemplifica a tese. Escrita para Elisabeth em janeiro de 1646, nela Descartes, buscando uma comparação, fala de um rei que, ciente das vontades de dois fidalgos de duelarem, arranja o encontro deles sem o conhecimento de ambos. O que Descartes parece querer dizer é que o arranjo do rei e o fato de conhecer as intenções dos cavalheiros não interfere em suas vontades. Descartes usa tal relato como metáfora para afirmar que Deus age com relação à vontade do sujeito, de maneira semelhante ao rei, diante dos fidalgos – semelhante, mas não igual, já que Deus conta com a onisciência e onipotência, logo é mais abrangente e perfeito em seus “arranjos”:

Se um rei que proibiu os duelos, e que sabe muito seguramente que dois fidalgos de seu reino, que moram em cidades diferentes, têm uma rusga, e estão totalmente inflamados um contra o outro, que nada os poderia impedir de lutar caso se encontrassem; se, eu digo, esse rei dá a um deles alguma incumbência para ir certo dia à cidade onde está o outro, e que ele dá também uma incumbência a este outro para ir no mesmo dia ao lugar onde está o primeiro, ele sabe bem seguramente que eles não deixaram de se encontrar, e de lutar, e assim de contrariar a sua proibição, mas ele não os constrange por isso; e seu conhecimento, e mesmo a vontade que ele teve de determiná-los dessa forma, não impede que seja tão voluntária quanto livremente que eles lutam, quando

“Et toute action de l’ame consiste em ce que, par cella Seul qu’elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande, à qui elle est estroitement jointe, se meut em la façon qui est requise pour produire l’efect que se raporte à cette volonté” (*Ibidem*, 41, p. 360)

“Ainsi, enfin, quand on veut mercher, ou mouvoir son corps em quelque autre façon, cette volonté fait que la glande pousse les esprits vers muscles que servent à cet etfect” (*Ibidem*, 43, p. 361)

de seu encontro, como eles teriam feito se ele não tivesse sabido de nada, e tivesse sido por acaso que eles se encontrassem. E eles podem também justamente ser punidos, pelo fato de terem contrariado a sua proibição. Ora isso que o rei pode fazer nesse caso, com respeito a quaisquer ações livres de seus súditos, Deus, que tem uma presciência e um poder infinito, o faz infalivelmente com respeito a todas as ações livres dos homens. E antes que ele nos tivesse enviado a este mundo, ele sabia exatamente quais seriam todas as inclinações de nossa vontade; é ele mesmo quem as colocou em nós, é ele também quem dispôs todas as outras coisas que estão fora de nós, para fazer que tais e tais objetos se apresentassem a nossos sentidos em tal e tal tempo, ocasião das quais ele sabia que nosso livre arbítrio nos determinaria a tal ou tal coisa; e ele o quis assim, mas ele não quis com isso constrangê-lo. E como podemos distinguir nesse rei dois diferentes graus de vontade, um pelo qual ele quis que seus fidalgos lutassem, porque ele fez com que eles se encontrassem, e outro pelo qual ele não o quis, porque ele proibiu os duelos; assim os teólogos distinguem em Deus uma vontade absoluta e independente, pela qual ele quer que todas as coisas aconteçam assim como elas acontecem e uma outra que é relativa, e que se relaciona ao mérito ou demérito dos homens, pela qual ele quer que nós obedeçamos as suas leis”. (*A Elisabeth*, janeiro de 1646, ed. Grimaldi, p. 114-15; AT IV, pp. 353-354, tradução nossa)¹⁹³

Podemos pensar, então, que enquanto substância que tem subsistência (“sub-existência”)¹⁹⁴, o homem teria também “sub-voluntariedade” que é auto-suficiente de fato e de direito, como a “sub-existência” o é, e que, por outro lado, reserva ainda dependência em relação a Deus. Assim, a liberdade das ações apenas está submetida a Deus, que pode controlar a ocasião em que acontecem. A vontade é livre, porque partiria apenas do sujeito, mas, enquanto se

¹⁹³ “Si un roi qui a défendules duels, et qui sait très assurément que deux gentilshommes de son royaume, demeurant em diverses villes, sont en querelle, et tellement animés l’un contre l’autre, que rien ne les saurait empêcher de se battre s’ils se rencontrent; si, dis-je, ce roi donne à l’un d’eux quelque commission pour aller à certain jour vers la ville où est l’autre, et qu’il donne aussi commission à cet autre pour aller au même jour vers le lieu où est le premier, il sait bien assurément qu’ils ne manqueront pas de se rencontrer, et de se battre, et ainsi de contrevenir à sas défense, mais il ne les y contreint point pour cela: et sa connaissance, et même la volonté qu’il a eue de les y déterminer em cette façon, n’empêche pas que ce ne soit aussi volontairement et aussi librement qu’ils se battent, lorsqu’ils viennent à se rencontrer, comme ils auraient fait s’il n’en avait rien su, et que ce fût par quelqu’autre occasion qu’ils se fussent rencontrés, et ils peuvent aussi justement être punis, parce que’ils ont contrevenu à sa défense. Or ce qu’un roi peut faire em cela, touchant quelques actions libres de ses sujets, Dieu, qui a une prescience et une puissance infinie, le fait infalliblement touchant toutes celles des hommes. Et avant qu’il nous ait renvoyés en ce monde, il a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté; c’est lui-même qui les a mises en nous, c’est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels et tels objects se présentassent à nos sens à tel et tel temps, à l’occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous determinerait à telle ou telle chose; et il l’a ainsi voulu, mais il n’a pas voulu pour cela l’y contraindre. Et comme on peut distinguer en ce roi deux diferentes degrés de volonté, l’un par lequel il a voulu que ces gentilshommes se battissent, puisqu’il a fait que’ils se rencontraissent, et l’autre par lequel il ne l’a pas voulu, puisque’il a défendu les duels; ainsi les théologiens distinguent en Dieu une volonté absolue et indépendante, par laquelle il veut que toutes choses se fassent ainsi qu’elles se font et une autre qui est relative, et qui se rapporte au mérite ou démérite des hommes, par laquelle il veut qu’on obéisse à ses lois.”

¹⁹⁴ Cf. Item 3.2.

converte em ação e movimento, a ação, voluntária originalmente, estará submetida ao uso de Deus, às leis do mundo, e por sua vez se encaixa e se acomoda às engrenagens no momento oportuno, conforme a vontade de Deus. Poderíamos, ainda, pensar em que sentido a Física antecede a Moral: é importante conhecer os mecanismos do mundo, a fim de potencializar ações humanas.

Aqui temos, pois, uma presciência diferente da que encontramos em Santo Agostinho. Para ele parece que as coisas acontecem “quando têm de acontecer” – e Deus sabe quando seria –, já em Descartes, no momento em que Deus quis que algo acontecesse – Ele sabe porque ele escolheu esse momento –, e ainda que a vontade parta do sujeito, Deus pode usá-la e controlar a ocasião em que deve ocorrer o movimento. Se a alma é, pois, fonte de movimento, Deus terá na vontade a ocasião para o movimento e pode, por meio de sua onisciência, manter o controle da quantidade de movimento no mundo.

A carta, pois, parece resolver nosso problema. Ao questionamento sobre o fato de “que o sujeito da ação pode controlar seus estados internos que causam suas ações” aparentemente a resposta é sim, a vontade é espontânea. O que não está sob seu controle é o momento quando a ação passa a fazer parte do mundo, assim como a disposição dos objetos que incitarão o seu querer. Esse querer parte tão somente dele, mas o uso das ações não estará sob seu controle. O uso das ações, por assim dizer, será, antes, controlado por Deus através das lei uniformes da natureza. Não há, pois, como se realizar um movimento voluntário que já não tenha seu uso no mundo, uma ocasião certa de acontecer. Não há como surpreender Deus. Nossos movimentos voluntários de alguma forma já estavam previstos e foram adequadamente dispostos no mundo.

Podemos, talvez, ainda chegar à hipótese de um certo “deus manipulador”, que tal como o rei que escolhe o momento em que o duelo deve acontecer, manipula as situações do mundo de acordo com as nossas vontades livres, a fim de dar ocasião, na verdade, à conservação do mundo

tal com foi criado. Obviamente que este Deus manipula livre de qualquer negatividade, apenas com o propósito da conservação. Vale lembrar que tal tese é compatível com a atividade recriadora de Deus, com a interferência de Deus no mundo a cada instante sem, contudo, interferir na vontade do sujeito. Mais do que isso, a tese do deus manipulador faria parte da tese da criação contínua. E assim:

(...) tudo é conduzido pela providência divina cujo decreto eterno é de tal modo infalível e imutável que, excetuando as coisas que este mesmo decreto quis pôr na dependência de nosso livre arbítrio, devemos pensar que, com respeito a nós, nada acontece que não seja necessário e como que fatal, de sorte que não podemos sem erro desejar que aconteça de outra forma. (*Paixões*, Os Pensadores, art. 146, p. 280)¹⁹⁵

Haveria, pois, liberdade em minhas ações no mundo onde Deus permitiu que houvesse.

Devemos lembrar, no entanto, que esta interpretação se propõe a ser apenas um modelo de resposta que apresenta problemas como, por exemplo, a pouca base textual para apoiá-la. Além disso, ao considerar seriamente o que nos propõe a carta de janeiro de 1646, cairíamos num problema talvez ainda maior: o de termos nossas vontades dispostas por Deus em nós. Afinal, como assegurar “que o sujeito da ação pode controlar seus estados internos que causam suas ações” diante da afirmação de que Deus dispôs no sujeito as inclinações de sua vontade¹⁹⁶? Diante disso, como afirmar que há liberdade para querer qualquer coisa, por exemplo? Enfim, o problema persiste.

¹⁹⁵ "(...) tout est conduit par la Providence divine, dont le decret eternal est tellement infallible et immutable, qu'excepté les choses que se même decret a voulu dependre de nostre libre arbitre, nous devons penser qu'a notre égard il n'arrive rien qui ne soit necessaire et comme fatal, en sorte que nous ne pouvons sans erreur desirer qu'il arrive d'autre façon. (AT XI, art. 146, p. 439)."

¹⁹⁶ Cf. citação nas páginas 91-2.

5.3 - O Paradoxo da liberdade

A liberdade, enquanto ato voluntário relacionado ao corpo, é realmente uma percepção confusa ao entendimento. E a razão disso é que está relacionada à união do corpo e da alma:

(...) não há no plano da união senão idéias confusas. As sensações que nos põem em contato com o mundo exterior ou com o nosso próprio corpo, as paixões propriamente ditas como a cólera e o medo, o prazer e a dor; os atos da nossa vontade pelos quais movemos nosso músculos; ou as nossas imaginações – tudo são modos de pensar de uma alma materializada pela sua união com o corpo. (TEIXEIRA, 1990, p. 108)

As ações da alma sobre o corpo e do corpo sobre a alma, estão, pois, fadadas a contradições, uma vez que não se pode sobre elas inferir uma certeza.

Aqui nos parece pertinente lembrar a tese de Gilson: Descartes teria se proposto a adaptar às exigências da nova física as teses da teologia tradicional, afinal Descartes parece querer que a liberdade humana, afirmada diante da presciência divina já tratada por Agostinho, seja coerente também com as leis físicas do mundo. Contudo, acreditamos com Alquié que o propósito cartesiano era o de fundar uma nova moral. As contradições são, pois, parte do problema e por vezes lhe trazem esclarecimentos: “essa ausência de solução é solução ainda, permite situar o homem da mais exata forma, defini-lo por sua situação mesma, fundar uma moral”¹⁹⁷. As grandes mazelas morais do homem devem-se à obscuridade de sua condição dual, ao fato de que a alma não pode agir sem o corpo, nem o corpo sem a alma. A nova moral em relação à moral da Escola, não é, no entanto, uma novidade introduzida apenas a partir das *Paixões*. A resolução, um conceito central como vimos, está presente desde a moral proposta no *Discurso*.

Os movimentos que não dependem da alma (*Paixões*, art. 16) são mecânicos e não representam nenhuma incompatibilidade com o sistema. O mesmo ocorre com as vontades que

¹⁹⁷ Cf. ALQUIÉ, 1950, p. 282.

acabam na própria alma. Entretanto, as vontades de segundo tipo, que não dependem apenas da alma, pois são atos voluntários que terminam no corpo, apresentarão problemas. É certo também que as paixões podem gerar ações (*Paixões*, artigos 41 e 43), mas, nesse caso, de certa forma, ainda serão corpo atuando sobre o corpo, uma expressão do mecanicismo. Nesse caso as paixões impelem a alma e isto pode sufocar a liberdade (*Paixões*, artigo 137), porém, como vimos, a própria vontade pode superar essa dificuldade (*Paixões*, artigos 45 a 48). Todavia, como já afirmado, os movimentos voluntários apresentam dificuldades à lógica intrínseca ao sistema mecanicista carteciano. O fato é que não temos elementos textuais suficientes para eliminar as contradições ou razões plausíveis para achar que o filósofo o faria, caso tivesse concluído os escritos que anunciou. Antes, dadas tantas declarações de obscuridades e simultânea evidência acerca do tema liberdade, temos motivos para acreditar que ele conviveria com as contradições e continuaria com elas: leis da natureza e movimentos voluntários.

Esta é, talvez, a grande genialidade de Descartes: expor os grandes problemas de maneira destemida. Apontar o problema, ainda que sem condição de solucioná-lo. Mas para nosso trabalho e nossa questão primeira, qual seja, da possibilidade de falar em liberdade humana em Descartes, sem cairmos em contradição, já sabemos que quanto aos movimentos voluntários, a rigor, tal conceito não se adequa de maneira pacífica ao sistema.

6. CONCLUSÕES FINAIS

No início de nossos trabalhos, uma questão foi proposta, a saber: podemos falar de liberdade em Descartes sem cairmos em contradição com o sistema? Desta pergunta, decorreria uma segunda questão: Que conceito seria esse? Vejamos então a que conclusões pudemos chegar ao final de nosso percurso.

O poder de escolher é a essência da vontade que é positivamente indiferente, é dizer, determinada apenas por ela mesma. Por isso ela pode escolher julgar ou não julgar, e partindo dessa indeterminação pode escolher como julgar, pela evidência, na ausência da evidência, ou mesmo contra ela. A maior expressão desse poder de auto-determinação nos parece ser a resolução. A resolução é a decisão, anterior à própria evidência, de seguir as evidências dadas pela razão. É ela que assegura que a liberdade da vontade diante da evidência seja o mais alto grau de liberdade, e concretiza-se na decisão do sujeito de colocar-se em condição de receber a graça ou de ver a evidência, o que tornará o juízo segundo a verdade possível.

Podemos dizer que para Descartes temos três termos distintos que caracterizam, de diferentes maneiras, o poder de escolher da vontade: 1- a indiferença (na ausência de evidências), que expressa a indeterminação própria do livre arbítrio; 2- a liberdade como limitação da vontade ao entendimento : a) na forma da suspensão do juízo, na falta de evidências ; b) na liberdade em seu mais alto grau, apresentada na *Quarta Meditação*, é a determinação da vontade pela verdade vista pelo entendimento, diante da evidência; 3- a escolha anterior de se colocar em condição de escolher sem indiferença: quando a vontade resolve que quer buscar a verdade e fazer Ciência, ou, no campo da Moral, onde a condição de união substancial trará obscuridade às decisões, resolve seguir o melhor possível.

A resolução nos lembra o quanto nossa vontade é um poder, mas diante dos fatos, primeiro, do homem como união entre corpo e alma e, segundo, das determinações do mundo físico, alguns problemas aparecem e nossa vontade parece não poder livremente realizar ações que imprimam movimentos.

Quanto ao tema da união substancial e das ações da alma sobre o corpo, a liberdade da vontade nos parece assegurada pois a alma terá o poder de intervir nos mecanismos das paixões e a virtude será concebida como o domínio das paixões. Assim, o tema da vontade enquanto poder e enquanto resolução volta no texto das *Paixões*. Em uma de suas formas, a liberdade da vontade se expressa na figura da virtude, que não é outra coisa senão a firme e constante resolução da vontade de julgar pelo melhor. Todavia, de nada adiantaria tal resolução sem o poder de atuar sobre os mecanismos das paixões, de ir contra o que nos incita quando sabemos não ser o melhor a fazer. E aí entramos nas implicações físicas que traz a moral cartesiana.

A Física, diante dos elementos textuais que temos, nos aparecerá, inevitavelmente, como um desafio intransponível para a liberdade que deveria existir nos movimentos voluntários, pois esses parecem incompatíveis com a I e II Leis da Natureza. No entanto, uma ação que imprime movimento no mundo é dita livre por Descartes, ainda que inexplicavelmente. Ele não preenche, pois, os requisitos que enunciamos como os pressupostos fundamentais para se considerar uma ação como sendo livre, a saber, “que uma ação somente possa ser caracterizada como livre quando a causa da ação do sujeito é imanente ao sujeito da ação” e “que o sujeito da ação pode controlar seus estados internos que causam suas ações”.

Diante de tudo que foi dito neste trabalho, este foi o nosso maior problema:

I – ou rejeitamos a concepção de Descartes porque contraditória ;

II - ou aceitamos que o homem é livre porque esta é uma experiência indubitável ainda que também, de certo modo, inexplicável e obscura. Sabemos que esta é a dogmática posição de Descartes.

A exemplo da possibilidade da onipotência do gênio maligno apresentada na primeira parte de nosso trabalho, as leis da Física foram o obstáculo a ser transposto na segunda parte e, mais uma vez, a não superação do desafio não foi impedimento suficiente para o prosseguimento da tese do filósofo.

Na verdade Deus será a fonte dos grandes problemas, mas também das grandes soluções em Descartes. Sem ele, não precisaríamos nos preocupar com a presciência, pré-ordenação e os problemas gerados por sua onipotência, perfeição e imutabilidade. Todavia, ficaríamos também sem a verdade, o que é um preço alto demais que Descartes não quer pagar. Portanto, ele convive com os problemas gerados pela onipotência divina sempre apoiado no fato de que não conseguir explicar algo tão evidente como a experiência da liberdade significa apenas que sua razão tem limites, e não que este algo seja falso.

Descartes nos deu elementos para afirmar que existe liberdade da vontade, que ela não é exatamente a indiferença tomada negativamente, nem apenas o mais alto grau de liberdade apresentado na *Quarta Meditação*, mas, sobretudo, a vontade de vontade: a vontade, de posse de seu poder positivo, escolhe seguir a razão. E, tal qual a resolução do *Discurso*, nas *Meditações* e nas *Paixões* a liberdade permanece sendo um esforço da vontade em direção à razão: no sentido de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso.

Assim o conceito de liberdade que pode sobreviver sem contradições, mas antes demonstrando continuidade no sistema é o conceito de liberdade de vontade enquanto resolução. E, chegando ao fim de nosso trabalho, se quisermos retomar, ainda, os principais pontos tratados durante nosso percurso, poderíamos dizer que para Descartes, o sujeito livre é o sujeito auto-

suficiente que faz a escolha independente e absoluta pela verdade e pelo bem quando claramente conhecido ou pelo melhor possível quando tal clareza não é possível. O sujeito que, por esse meio, é capaz de controlar a influências do corpo sobre a alma vencendo o mecanismo das paixões. Contudo, com os elementos dados não há como assegurar sem contradições a liberdade das ações humanas, quando pensadas como ações no mundo físico. A liberdade humana, no mundo como quer Descartes, está encerrada na alma.

BIBLIOGRAFIA

5.1. Fontes Primárias:

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad: Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.

_____. *Confessions*. Trad: William Watts. Londres: William Heinemann LTD, 1631.

DESCARTES, R *Discurso do Método e outros textos escolhidos*. 1ª. edição. Victor Civita (Ed). São Paulo: Abril S. A., 1973. (Os Pensadores)

_____. *Oeuvres de Descartes*. Ed. Adam et Tannery, Paris: Léopoldo Cerf, 1897-1913, 12v.

_____. *Oeuvres philosophiques*. Ed. F. Alquié. Paris: Garnier, 1953, v.1.

_____. *Meditationes Mataphysiques*. Ed. Jean-Marie Beyssade. Paris: Flammarion, 1979.

_____. *Principiorum Philosophiae : Pars Prima*. In: *Alalytica*, v. 2, n. 1, 1997

_____. *Los Principios de la Filosofía*. Trad.: G. Halperin. Buenos Aires, Ed.: Losada, 1951.

_____. *Observaciones sobre la explicacion de la mente humana*. Trad.: Guilherme Quintás. Ed. Revista Teorema, 1981.

_____. *Regras para orientação do espírito*. Trad.: Maria Ermatina Galvão. SP: Martins Fontes, 1999.

_____. *La Morale*. Textos escolhidos e apresentados por Nicolas Grimaldi. Paris, Vrin: 1992.

_____. *O pensamento vivo de Descartes*. Ed. Paul Valéry. Trad.: Maria de Lourdes Teixeira. São Paulo: Martins-USP, 1975.

Fontes Secundárias:

- ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Presença, 1993.
- _____. *A questão da Causalidade de Descartes a Kant* In: CHÂTELET, F. *O Iluminismo: século XVIII*, Trad.: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- _____. *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 1950.
- ARMOGATHE, J.-R. *Doute Methodique et Morale Cartesienne*. KRITERION, v. 43, n. 106, 2002.
- BAERTSCHI, B. *Les rapports de l'âme et du Corps*. Paris, Vrin: 1992
- BAKER, G e MORRIS, K. J. *Descartes' dualism*. Routledge, 1996.
- BEYSSADE, J.-M. *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: PUF, 2001.
- _____. *La philosophie premiere de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.
- BEYSSADE, M. *Descartes*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- BIRCHAL, T. *O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes*. In: Revista Discurso, n. 31, 2000.
- BRANCO, G. C (org.). *Descartes: a ordem das razões e a ordem das paixões*. Rio de Janeiro: NAU, 1999.
- BROUGHTON, J. *Descartes's method of doubt*. Princeton, Oxford: Princeton University, 2002.
- BORNHEIM, G. "As medidas da liberdade" In: NOVAES, A. (org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- CLARKE, D. *La filosofia de la ciencia de Descartes*. Madri: Alianza, 1986.
- COPLESTONE. *Historia de la Filosofia*. Barcelona: Ariel, 1972. 4 v.
- COTTINGHAM, J. (Ed.). *Reason, Will and Sensation*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- DE ARAUJO, M. *Scepticism, Freedom and Autonomy*. Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2003.
- FORLIN, E. *O papel da Análise e da Síntese na ordem das razões segundo Descartes*. In: Cadernos Espinosanos, v. 4, 1998.
- _____. *O argumento cartesiano do sonho*. In: Discurso, n. 32, 2001.
- _____. *A cisão do cogito*. In: Cadernos de História e Filosofia da Ciência, v. 11, 2001.
- _____. *O papel da dúvida metódica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

- FUKS, Saul (org.). *Descartes - Um legado científico e filosófico*. Rio de Janeiro, Ed.: Relume Dumaré, 1998.
- GABARD, J-M. “*Liberté et raison: la liberté cartésienne et sa refraction chez Leibniz*”. Toulouse: Faculte das Lethes et Sciences Humainas, 1970-1974. 1 v.
- GILSON, E. *La liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris, Librairie Félix Alcan: 1913.
- _____. *Commentaire Historique* .In: DESCARTES, R. *Le Discours de la Méthode*. Paris: Vrin, 1947.
- GOUHIER, H. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1962.
- GUENANCIA, P. *Descartes*. Trad.: Lucy Magalhães. RJ: Jorge Zahar, 1991.
- _____. *Lire Descartes*. Paris: Gallimard, 2000.
- GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Albier, 1968.
- KAMBOUCHNER, *L'homme des passions:commentaires sur Descartes*.Paris: Albin Michel, 1995. 2 v.
- KOYRÉ, A. *Estudos Galilaicos*. Trad: N. F. Da Fonseca. Lisboa: Dom Quixote, 1986.
- LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.
- MAIA NETO, J. R. *Descartes e os céticos de seu tempo*. Revista Latinoamericana de Filosofia, Buenos Aires – Argentina, v. 27, n. 1, 2001.
- _____. *Descartes e a teologia: entre o molinismo e o agostinismo*. Analytica, Rio de Janeiro, v.2, n. 2, 1997.
- _____. *Dúvida antiga e dúvida moderna segundo Kierkegaard*. Revista Latinoamericana de Filosofia, Buenos Aires – Argentina, v. 17, n. 2, 1991.
- MARION, J-L. *Index des Meditation de prima philosophia de René Descartes*. Besançon: Université de Franche-comté, 1996.
- _____. *Questions Cartésiennes II: Sur l'ego et sur Dieu*. Paris: PUF, 1996.
- MARQUES, J. *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo, Ed.: Loyola, 1993.
- MOYAL, J. D.(editor) *René Descartes: critical assessments*. Londres: Routledge, 1991. 1-4 v.
- OLIVO, G. *Descartes critique du dualisme catésien ou l'homme des Principia: l'union de l'âme et du corps et vérités éternelles das Principia, IV, 188-198*. Napolis, Vivarum: 1996
- _____. *Descartes et l'essence de la vérité*. PUF, Paris:2005.
- ROCHA, E. M. “*Vontade: Determinação e Liberdade*”. Analytica, vol. 3, no.2; 1995.

_____. “Distinção categorial entre idéias: o lugar da idéia do eu penso e das idéias materialmente falsas”. KRITERION, n. 98, jan/jun de 1998.

RODIS-LEWIS, G. *L'antropologie cartesienne*. Paris: PUF, 1990.

_____. *Descartes: uma biografia*. Trad.: Joana Angélica D'Avila Melo. Rio de Janeiro: Record, 1996.

TAYLOR, C. *As Fontes do Self: a Construção da Identidade Moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

TEIXEIRA, L. “*Ensaio Sobre a Moral de Descartes*”. São Paulo: Secretaria do estado de Cultura: Brasiliense, 1990.

TIERNO, Joel Thomas. *Descartes on God and human error*. New Jersey: Humanities Press, 1997.

VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.

Dicionários de Latim:

DOS SANTOS SARAIVA, F. R. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. 11^o edição. Belo Horizonte: Garnier, 2000.

FARIA, E. *Dicionário escolar latino-português*. Rio de Janeiro: MEC/FAE, 1992.

LATIN DICTIONARY OXFORD. Ed. P. G. W. Glare. NY: Oxford University Press, 1994.

Gramáticas de Latim:

FARIA, E. *Gramática superior da Língua Latina*. Rio de Janeiro: Livraria acadêmica, 1958.

IVO, O. da Silva. *Latim fundamental*. Belo Horizonte: Editora UFMG/PROED, 1987.

REZENDE, A. M. de. *Latina Essentia: preparação ao latim*. 3^a. edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

ANEXO

Descartes [ao P. Mesland]

[Egmond, 09 de fevereiro de 1645]

In: AT IV, pp. 173-175

Quantum ad arbitrij libertatem, planè assentior ijs quae hîc a Reuerendo Patre scripta sunt. Atque vt meam opinionem planiùs exponam, in ijs notari velim indifferentiam mihi videri proprie significare statum illum in quo est voluntas, cùm a nullâ veri vel boni perceptione in vnam magis quàm in aliam partem impellitur; sicque a me sumptam esse, cùm scripsi infimum esse gradum libertatis, quo nos ad ea, ad quae sumus indifferentes, determinemus. Sed fortasse ab alijs per indifferentiam intelligitur positua facultas se determinandi ad vtrumlibet e duobus contrarijs, hoc est ad profequendum vel fugiendum, affirmandum vel negandum. Quam posituam facultatem non negavi esse in voluntate. Imo illam in eâ esse arbitror, non modò ad illos actus ad quos a nullis euidens rationibus in vnam partem magis quàm in aliam impellitur, sed etiam as alios omnes; adeo vt, cum valde euidens ratio nos in vnam partem mouet, etsi, moraliter loquendo, vix possimus in contrariam Ferri, absolutè tamen possimus. Semper enim nobis licet nos reuocare a bono clarè cògnito prosequendo, vel a perspicua veritate admittendâ, modò tantum cogitemus bonum libertatem arbitrij nostri per hoc testari.

Notandum etiam libertatem considerari posse in actionibus voluntatis, vel antequam eliciantur, vel dum eliciantur.

Et quidem spectata in ijs, antequam eliciantur, inuoluit indifferentiam fecundo modo sumptam, non autem primo modo. Et quamuis, opposentes iudicium proprium imperijs aliorum, dicamus nos esse magis líberos ad ea facienda de quibus nihil nobis ab alijs praescribitur, & in quibus iudicium proprium sequi licet, quàm ad ea quae nobis prohibentur, non ita tamen, iudicia nostra, siue cognitiones nostras vnas alijs opponendo, dicere possumus nos esse magis líberos

ad ea facienda quae nec bona nec mala esse nobis videntur, vel in quibus multas quidem rationes boni, sed totidem alias mali cognoscimus, quàm ad ea in quibus multò plus boni quàm mali percipimus. Maior enim libertas consistit vel in maiori facilitate se determinandi, vel in maiori vsu positivae illius potestatis quam habemus, sequendi deteriora, quamvis meliora videamus. Atqui si sequamur illud, in quo plures rationes boni apparent, faciliùs nos determinamus; si autem oppositum, magis vtimur istâ positivâ potestate; sicque semper agere possumus magis liberè circa ea in quibus multò plus boni quàm mali percipimus, quàm circa illa quae vocamus $\epsilon\alpha\delta\iota\alpha/\phi\omicron\rho\rho\alpha$, siue indifferentia. Hocque etiam sensu, ea quae nobis ab alijs imperantur, & absque hoc spontè non essemus facturi, minus liberè facimus, quàm quae non imperantur; quia iudicium, quòd illa factu difficilia sint, opponitur iudicio, quòd bonum sit facere quae mandata sunt; quae duo iudicia, quò magis aequaliter nos mouent, tantò plus indifferentiae primo modo sumptae in nobis ponunt.

Libertas autem spectata in actionibus voluntatis, eo ipso tempore quo eliciuntur, nullam indifferentiam, nec primo nec secundo modo sumptam, inuoluit; quia quod fit, non potest manere infectum, quandoquidem fit. Sed consistit in sola operandi facilitate; atque tunc liberum, & spontaneum, & voluntarium plane idem sunt. Quo sensu scripsi me eò liberius ad aliquid ferri quò a pluribus rationibus impellor; quia certum est voluntatem nostram maiori tunc cum facilitate atque impetu se mouere.

Tradução:
Geisa Mara Batista e
Daniel Carrara

Quanto à liberdade de arbítrio, concordo inteiramente com as coisas que, neste momento, foram escritas pelo Reverendo Padre. Mas para que eu exponha mais claramente a minha opinião, gostaria que, nessas coisas, fosse notado que a indiferença me parece indicar propriamente aquele estado em que se encontra a vontade quando não é impelida, por nenhuma percepção do verdadeiro e do bom, para uma parte mais do que para a outra; e assim foi por mim considerada, quando escrevi que o grau de liberdade por que nos determinamos nos assuntos a que somos indiferentes é o mais baixo. Mas talvez, por outros, a indiferença seja entendida como uma faculdade positiva de se determinar a qualquer de dois contrários, isto é, a perseguir ou evitar, afirmar ou negar. Não neguei existir essa faculdade positiva na vontade. Ao contrário, julgo aquela existir nesta, não somente para aqueles atos aos quais, por nenhuma razão evidente, é impelida para uma parte mais do que para a outra, mas também para todos os outros; de tal maneira que, quando uma razão assaz evidente nos move para uma parte, ainda que, moralmente falando, dificilmente possamos ser levados para a contrária, absolutamente falando, contudo, nós o podemos. De fato, sempre nos é permitido afastarmo-nos do bem claramente conhecido a ser buscado, ou da transparente verdade a ser admitida, somente se pensarmos um bem atestar a liberdade do nosso arbítrio através dele.

Deve-se notar também que a liberdade pode ser considerada, nas ações da vontade, ou antes que sejam cumpridas ou enquanto são cumpridas.

E na verdade, observada nelas antes que sejam cumpridas, a liberdade envolve a indiferença considerada do segundo modo, não, contudo, do primeiro. E, embora, opondo nosso

próprio juízo aos comandos dos outros, digamos que somos mais livres para fazer as coisas sobre as quais nada nos é prescrito pelos outros, e nas quais é permitido seguir nosso próprio juízo, do que para fazer aquelas que nos são proibidas, não podemos, contudo, dizer, da mesma forma, opondo nossos juízos ou nossas únicas concepções aos outros, que somos mais livres para fazer as coisas que nem boas nem más nos parecem, ou nas quais, em verdade, conhecemos muitas razões do bem mas outras tantas do mal, do que para aquelas em que percebemos muito mais do bem do que do mal. Com efeito, uma maior liberdade consiste ou numa maior facilidade de se determinar, ou num maior uso desse poder positivo que possuímos de seguir coisas piores, embora vejamos as melhores. Mas se seguimos aquilo em que aparece um maior número de razões do bem, determinamo-nos mais facilmente; se, todavia, seguimos o oposto, usamos mais esse poder positivo; e assim sempre podemos agir mais livremente acerca de coisas em que percebemos muito mais de bem do que de mal, do que acerca daquelas que chamamos de *εαδια/φορα*, ou indiferentes. E também nesse sentido, as coisas que nos são ordenadas pelos outros, e sem o que não haveríamos de fazer espontaneamente, nós as fazemos de maneira menos livre do que aquelas que não são ordenadas; porque o juízo segundo o qual aquelas são as coisas mais difíceis de se fazer se opõe ao juízo segundo o qual é bom fazer as coisas que foram mandadas; esses dois juízos, quanto mais uniformemente nos movem, tanto mais da indiferença considerada do primeiro modo edificam em nós.

A liberdade, todavia, vista nas ações da vontade, no mesmo tempo em que são cumpridas, não envolve nenhuma indiferença, nem do primeiro nem do segundo modo; porque o que se faz não pode permanecer inacabado, visto que está feito. Mas a liberdade consiste na única facilidade de agir; e, então, o livre e espontâneo e voluntário são nitidamente o mesmo. Nesse sentido, escrevi que sou levado tanto mais livremente a alguma coisa quanto sou impelido

por muitas razões; porque é certo que a nossa vontade se move então com maior facilidade e ímpeto.