

## INTRODUÇÃO

Em 1641, nas *Meditações Metafísicas*, o filósofo francês René Descartes apresenta pela primeira vez em sua obra o conceito de liberdade. Esse conceito envolve algumas noções. Tais noções são, *grosso modo*, as seguintes:

*Livre arbítrio*: Definido por Descartes (1979, p.118) como o poder de “fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir)”. Descartes (1989) apresenta, na carta ao padre Mesland de 1645, a mesma definição; sendo que o livre arbítrio aparece com o nome de indiferença, isto é, “faculdade positiva de se determinar por um ou por outro de dois contrários”. Posteriormente, os comentadores da obra cartesiana passaram a nomear essa “indiferença” com o termo *indiferença positiva* (BEYSSADE, 1979).

Esse termo fora cunhado com o intuito de diferenciar essa noção (indiferença positiva) da noção de *indiferença* que está presente na IV Meditação. “pois, —afirma Descartes (1979, p.118) — para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários”. De onde se segue que o conceito de liberdade envolve duas noções contrárias de indiferença: a negativa e a positiva.

O que diferencia efetivamente essas noções é que a positiva, por ser identificada com o livre arbítrio, isto é, poder absoluto de escolha, representa para Descartes o mais alto grau da liberdade. A negativa, por sua vez, o mais baixo grau.

*“(...) essa indiferença [negativa] 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”.*(DESCARTES, 1979, p.119).

*Espontaneidade* é outra noção fundamental para a compreensão do conceito de liberdade.

Para Descartes, a espontaneidade é concebida como uma maior facilidade para se determinar diante de uma escolha qualquer (DESCARTES, 1979). Em outras palavras, agir espontaneamente seria agir de acordo com as inclinações racionais. Uma ação realizada espontaneamente, assim como a realizada a partir do livre arbítrio, também representa o mais alto grau da liberdade.

O conceito de liberdade parece, num primeiro momento, ser identificado com a noção de espontaneidade. Entretanto, nos *Princípios* de 1644 e na *Carta* ao padre Mesland de 1645, Descartes parece apresentar outra concepção de liberdade, que aproxima o conceito de liberdade da noção de livre arbítrio em conjunto com a noção de espontaneidade.

Por conta de tal ambigüidade, os filósofos que comentaram a obra cartesiana nunca chegaram a um consenso em relação ao verdadeiro conceito de liberdade presente na obra cartesiana (BEYSSADE, 1979).

São três as principais interpretações existentes, a saber:

- i- a que define o conceito de liberdade como espontaneidade, geralmente apoiada no texto da *Meditação Quarta (1641)*, cujo principal representante é Gueroult.
- ii- a que define a liberdade como livre arbítrio, cujo principal representante é F. Alquié;
- iii- e, por outro lado, a que defende a evolução do conceito apresentado em 1641 em conjunto com a co-participação dos conceitos apresentados na carta ao Padre Mesland, de 1645. Dentre estes se destacam J.M. Beyssade e J. Laport. (BEYSSADE, 1979).

Pretende-se, sem negligenciar estas interpretações, sustentar outra hipótese: a de que o conceito de liberdade não pode ser defendido separadamente das noções de *espontaneidade* e de *livre arbítrio* (como fazem os defensores das posições i e ii); e que, também, o conceito de liberdade, definitivamente apresentado em 1645 na carta ao Padre Mesland, é a junção das duas noções (espontaneidade e livre arbítrio);

mesmo que elas sejam apresentadas, é verdade, uma em detrimento da outra, em momentos diferentes da obra filosófica de Descartes.

A partir da hipótese apresentada, alguns problemas surgem. Trabalhar-se-á sobre dois deles. Primeiro, o *paradoxo da liberdade*. Segundo, a existência de *verdades indubitáveis*.

Entretanto, quando se relaciona o conceito de liberdade apresentado com o conceito cartesiano de verdade, um problema se faz presente.

A verdade é, para Descartes, caracterizada como o que é concebido como claro e distinto pela razão, ou seja, tudo o que for clara e distintamente percebido pela razão é verdadeiro (DESCARTES, 1979, p.95-96).

O problema pode ser resumido da seguinte maneira: o conceito de liberdade é composto pelas noções de livre arbítrio e de espontaneidade. Isso significa que, a partir da noção de livre arbítrio (poder absoluto de escolha), pode-se negar o assentimento a uma idéia clara e distintamente percebida pela razão. Entretanto, por outro lado, a regra geral de verdade afirma que tudo o que for concebido como claro e distinto é verdadeiro e, por conseguinte, deve-se seguir um assentimento da vontade.

O objetivo do presente estudo é, se possível, resolver esse problema que, pelo menos num primeiro momento, parece colocar em conflito os conceitos de liberdade e de verdade.

Justifica-se, então, a relevância deste trabalho por propor outra interpretação do conceito de liberdade. Pois os comentadores da filosofia cartesiana, tanto os franceses (como por exemplo, Beysade, Gueroult, Alquié, etc.) quanto os de língua inglesa (Cottingham, Doney, Kenny, etc) não partilham de uma interpretação consensual acerca do conceito em questão.

Por outro lado, a interpretação proposta pode vir a contribuir para o esclarecimento desse conceito ou, pelo menos, servir para posteriores discussões, uma vez que esta questão permanece em aberto.

# I—CAPÍTULO

## O CONCEITO DE LIBERDADE NO PENSAMENTO CARTESIANO

### 1.1. A Tradição: um Impasse

Um aspecto fundamental do sistema cartesiano e, por assim dizer, uma questão presente à tradição filosófica a ele posterior, é a relação de duas noções que, para alguns, são inconciliáveis, enquanto que, para outros, são elementos complementares que juntas contribuíram para a elaboração final do seu conceito de liberdade: i) liberdade enquanto espontaneidade e ; ii) liberdade compreendida como livre arbítrio.

A ação espontânea está ligada ao conceito de liberdade porque, afirma Descartes (*Op. cit.*p.118), quanto mais se pender para um de dois contrários, seja porque se conheça evidentemente que o Bom e o Verdadeiro aí se encontram, seja porque Deus assim prefira, mais livremente se escolherá. Essa facilidade na escolha é o que caracteriza a espontaneidade como o mais alto grau da liberdade e, também, a coloca como uma das noções que compõem o conceito de liberdade.

A outra noção é a de livre arbítrio.

A ação baseada no livre arbítrio consiste somente em que se pode

*“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 a tanto”. (DESCARTES, Op. cit.p.118).*

Em outras palavras, o livre arbítrio é caracterizado como o poder absoluto de escolha.

Seguem-se deste debate posicionamentos diversos. Uns comentadores, como Beyssade, por exemplo, acreditam ter Descartes modificado o conceito de liberdade no decorrer de sua obra e, por conseguinte, afirmam a evolução deste conceito. Outros, — como Gueroult, por exemplo—, irreduzíveis, preferem dar adesão à hipótese de que, a partir da sua primeira formulação, isto é, a liberdade de espontaneidade (apresentada nas *Meditações*), tal conceito não teria sofrido modificação alguma no transcurso dos escritos cartesianos.

Antes de entrar nestes meandros, cabe ressaltar a procedência da questão a ser analisada, a saber: existe, efetivamente, uma evolução do conceito de liberdade no pensamento cartesiano?

Na *Meditação Quarta*, ao analisar a causa do erro, “que apenas testemunham haver imperfeição em [nós]”, Descartes (1979, p.117-118) apóia-se na veracidade e na benevolência divinas, que afastam a possibilidade do gênio maligno e asseguram, pela indubitabilidade do *Cogito*, a ascensão ao conhecimento verdadeiro. Aceitando-se este ponto de partida, algumas questões se colocam inevitavelmente: sendo Deus veraz e o conhecimento possível, como justificar a existência dos erros, ou seja, como justificar que, em determinados momentos, o falso seja tomado pelo verdadeiro, o obscuro e confuso pelo claro e distinto? Como compreender, por outro lado, que a faculdade de julgar, constituinte da estrutura racional, e que foi, de modo benévolo, criada por (Deus), possa constituir a causa dos erros?

Descartes responde mostrando que o erro não pode ser compreendido como uma pura negação, isto é, não é uma carência ou uma falta; pois, se assim fosse, a negação significaria a privação de algo que se possuía, mas que, no momento, está sendo negado. É nesse sentido que Descartes compreende o erro, isto é, como uma privação de algum conhecimento que dever-se-ia possuir, mas que não se possui. Deste modo, Deus não pode ser culpado por ter privado o homem do conhecimento último das coisas.

“Assim, conheço que o erro enquanto tal não é algo de real que dependa de Deus, mas que é apenas uma carência; e, portanto, que não tenho necessidade, para falhar, de algum poder que me tenha sido dado por Deus particularmente para esse efeito, mas que ocorre que eu me engane pelo fato de o poder que Deus me doou para discernir o verdadeiro do falso não ser infinito em mim”. (DESCARTES, 1973, p.116).

Por outro lado, como entender esta privação se, enquanto obra divina, o ser criado foi originado o mais perfeitamente possível?<sup>1</sup> Sendo o conhecimento, no homem, limitado, não é de se espantar que a sua inteligência seja fraca na compreensão das coisas divinas que são incompreensíveis e ilimitadas. Além disso, não se deve considerar as coisas e/ou fatos separadamente, pois o que pode parecer confuso e sem sentido só o é para quem não é capaz de alcançar a harmonia que todas as coisas em conjunto possuem pelo pré-ordenamento de Deus.

Segue-se que Deus, pela incompreensibilidade de sua natureza por um *entendimento* finito e que, por ser finito, não pode alcançar seus desígnios últimos, não pode ser responsabilizado pelos erros humanos; ou antes, é inocentado, pois, quando se considera a natureza de Deus, não se deve deduzir que Ele tenha criado —no homem— alguma faculdade imperfeita em seu gênero. O que significa que a privação, antes de se encontrar Nele, encontra-se no ser humano. Segue-se daí que Deus é inocentado, pois é a *privação* humana (p.e, a falta de um intelecto perfeito) responsável pelos erros.

Desta forma, Descartes passa a analisar as faculdades que concorrem à formação dos juízos: *o entendimento e a vontade*<sup>2</sup>.

Estas faculdades, nelas mesmas, não constituem fonte de erro algum.

<sup>1</sup> “E, considerando a natureza de Deus, não me parece possível que me tenha dado alguma faculdade que seja imperfeita em seu gênero (...) Ser-me-á, pois, mais vantajoso falhar do que não falhar?”. (DESCARTES, 1979, p. 116).

<sup>2</sup> “(...) à partir de 1641 et de la Quatrième Méditation, la volonté, faculté d’affirmer ou de nier, de poursuivre ou de fuir, et l’entendement, faculté de se représenter une proposition comme vraie ou comme fausse, un objet comme bon ou mauvais, deviennent deux facultés de l’âme symétriques, qui concourent aussi bien dans les jugements que dans les actions. Elles deviennent même les deux aspects fondamentaux de mon être, son activité et sa passivité (...)”. (BEYSSADE, 1979, p. 187).

No entendimento, faculdade que apenas concebe “as idéias das coisas que podem ser, pela vontade (livre arbítrio) asseguradas ou negadas” (DESCARTES,1979, p.117), não se encontra a fonte dos erros; pois ele se caracteriza pela sua passividade, de modo que, quer represente coisas verdadeiras ou falsas, não é por isso menos verdadeiro que essa faculdade de representar seja perfeita em seu gênero (BEYSSADE, 1979). Outro aspecto da faculdade do entendimento é a sua finitude, ou seja, existem *coisas* que estão para além dos seus limites, p.e., penetrar na natureza divina.

A vontade, por outro lado, caracteriza-se como uma faculdade ativa, isto é, assegura ou nega, persegue ou foge, dos conteúdos apresentados pelo entendimento. Das faculdades que compõem a razão, é a vontade a mais ampla e extensa.

Esta vontade, considerada nela mesma, isto é, formalmente, é idêntica à vontade existente em Deus; aliás, para Descartes, ela marca a semelhança entre Deus e o homem. Logo, ela não contém nenhuma imperfeição.

Entretanto, quando a vontade, em conjunto com o entendimento, concorre para a formulação de um juízo, ela pode, por “não estar encerrada em quaisquer limites”, dar assentimento a um conteúdo obscuro e confuso apresentado pelo entendimento. Ou seja, se a vontade fosse mantida dentro dos limites do entendimento, o assentimento a *algo* confuso e obscuro não seria realizado.

É a partir da faculdade da vontade que o problema levantado por Descartes, a saber, o da possibilidade do erro, pode ser resolvido.

A dificuldade de tal problema se encontra no fato de que a tese de 1641 da Quarta Meditação afirma que, para que a ação seja realizada o “mais livremente” possível, basta que o assentimento seja espontâneo (definição i), isto é, que o assentimento siga a retidão do entendimento, ou siga a graça divina, a um de dois contrários. Entretanto, na definição da carta de 1645 enviada ao padre Mesland a liberdade humana (em seu mais alto grau) é apresentada como livre arbítrio (definição ii) e como

espontaneidade (a “facilidade” de 1641 para se determinar por um de dois contrários):

*“Uma maior liberdade consiste, de fato, seja em uma maior facilidade de se determinar, seja em um maior uso dessa potência positiva que temos de seguir o pior, ainda que vendo o melhor”.*(DESCARTES 1989, p. 552).

Em outras palavras, diante de uma idéia clara e distinta (seguindo a definição de 1641) o mais alto grau da liberdade é atingido quando o assentimento for espontaneamente realizado. Por outro lado, guiando-se pela definição da carta de 1645, o mais alto grau da liberdade seria alcançado através do assentimento ou não à verdade manifesta pela luz natural.

Seguem-se, daí, posições contrárias. Uns defendendo a perspectiva inicial, de 1641. Outros, contra a auto-exclusão dos extremos, defendendo a “evolução” do conceito de 1641 até 1645 e a coexistência de ambas as definições<sup>3</sup>, ou seja, que dentre as noções que compõem o conceito de liberdade (livre arbítrio e espontaneidade), é o livre arbítrio, entendido como poder de escolha, que passa a ter maior relevância nesta coexistência. Chamaremos essa tese, a partir de agora, de coexistência final.

Os defensores da liberdade de espontaneidade, normalmente argumentam que:

- i- a ação do livre arbítrio (afirmar ou negar, perseguir ou fugir), interpretada como “poder de escolha”, tem, como impulso precursor, um certo grau de indiferença negativa. Poder escolher significa, em verdade, mais uma fraqueza do entendimento que não captou o Bem ou o Verdadeiro do que uma ação da vontade livre;

---

<sup>3</sup> Devemos também mencionar os que defendem a evolução pura e simples. Isto é, àqueles que acreditam ter Descartes apresentado em seus escritos as duas definições da liberdade (espontaneidade e livre arbítrio) mas, definitivamente, ter antes elegido o poder de escolha como sendo o conceito efetivo da liberdade. Encontramos, dentre os que defendem esta evolução, a figura de F. Alquié.



- ii- a essência da liberdade humana não pode ser definida simplesmente pela indiferença “absoluta”, ou seja, pelo poder de escolher aleatoriamente diante de ótimas razões para se determinar, pois ter clareza acerca do que constitui o Bem ou o Verdadeiro significa ser livre. Assim sendo, é inevitável o assentimento diante da verdade do *cogito* e da existência de Deus, assim como de qualquer verdade evidente;
- iii- não obstante reconhecerem a liberdade enquanto livre arbítrio, consideram evidente a diferença entre esta e a liberdade enquanto espontaneidade; a espontaneidade, para estes autores, expressa o mais alto grau da liberdade.

Dentre os que defendem a *evolução e a coexistência final*,<sup>4</sup> destacam-se os argumentos apresentados por J.M. Beyssade. O comentador francês distinguiu, em relação aos atos volitivos, duas situações fundamentais: as situações gerais ou teóricas e as situações reais.

Nas situações *gerais ou teóricas*, a *liberdade/espontaneidade torna-se a expressão máxima da liberdade*.

O ser humano está submetido a sua natureza temporal, ou seja, o ser humano e as suas faculdades estão limitados pela temporalidade. O seu entendimento é limitado. Isso significa que as ações não podem, por conta da característica temporal do entendimento, se pautar no conhecimento efetivo das representações do entendimento.

Deus, por outro lado, é infinito. Isto é, por conta da *onipotência, onisciência e onipresença*, sua ação é perfeita.

Em situações reais, a natureza temporal do homem introduz, necessariamente, um mínimo de indiferença, fazendo com que, nas ações reais ou humanas, a expressão da liberdade seja a entendida como *livre arbítrio/poder de escolha*.

---

<sup>4</sup>“A qui oppose l’invincible assentiment à une évidence actuelle , affirmé em 1641, et le pouvoir de contraires, étendu en 1645 aux cas où la lumière d’une évidence dissipe l’état d’indifférence(...)”. (BEYSSADE, 1979, p. 191).

Atentemos agora à temporalidade, pois, para Beyssade, esta, própria à natureza finita do homem, está intimamente ligada à liberdade. As ações humanas se dão no espaço e/ou no tempo<sup>5</sup>; logo, podem ser divididas, simplesmente, num *antes* e num *depois*. Isto significa que, dada uma situação “geral” ou “teórica”, podemos nos decidir, espontaneamente, diante de uma evidência atual, no momento mesmo em que a percebemos como *atual*, mas, numa situação “real”, caracterizada pela natureza temporal do homem, é introduzido um mínimo de indiferença negativa. Esta situação de atualidade reduz qualquer escolha a um caso limite ou ideal, no momento mesmo da escolha, o que transforma qualquer escolha real numa escolha motivada pelo poder (liberdade) de escolha<sup>6</sup>.

Deste modo, pela introdução do fator tempo, Beyssade tenta defender simultaneamente a evolução do conceito de liberdade e a coexistência das noções que compõem este conceito. Ou seja, existe uma evolução do conceito de liberdade apresentado entre 1641 e 1645, entretanto essa evolução não significa a superação de uma noção em relação da outra; ambas coexistem no pensamento cartesiano, embora com funções distintas.

Mas, observando os posicionamentos apresentados pelas interpretações supracitadas, certas questões surgem: os argumentos dos que defendem a liberdade enquanto espontaneidade são, como acreditam, suficientes para defender tal posição? Em contrapartida, o problema da relação entre a noção de espontaneidade e a noção de livre arbítrio está efetivamente solucionado com o advento do fator tempo, como argumenta Beyssade? Em suma, qual o posicionamento que se deve ter acerca das teses apresentadas?

---

<sup>5</sup> No espaço *e* no tempo, quando consideramos as ações que envolvem o corpo e a mente-, apenas no tempo, quando consideramos as ações que envolvem apenas a mente.

<sup>6</sup> “Ni sur la description des faits, ni sur les rapports de droit entre choix et indifférence, les textes de 1645 ne contredisent ceux de 1641: dans l’acte s’accomplissant la liberté exclut toute indifférence; quand la décision n’est pas prise, la liberté de choix implique un minimum d’indifférence.”. (BEYSSADE, 1979, p.200).

## 1.2 — Espontaneidade e livre arbítrio: partes integrantes de um conceito

Os partidários da definição que afirma a impossibilidade do não assentimento diante de uma idéia clara e distinta, defensores da espontaneidade como sendo a expressão do mais alto grau da liberdade humana, negligenciam alguns textos cartesianos, como veremos a seguir.

Encontra-se, dos textos de 1641, passando pelos de 1644 (primeira carta ao Padre Mesland e *Princípios*), até 1645 (Segunda carta ao Padre Mesland), a indicação da liberdade entendida como livre arbítrio e espontaneidade. Em 1641, na *IV Meditação*, Descartes (1973, p.118) afirma que “para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente” na escolha e que “quanto mais eu pender para um, (...) porque eu conheça evidentemente que o Bem e o Verdadeiro aí se encontrem (...) mais livremente o escolherei e o abraçarei”. Mas, por outro lado, afirmamos também que:

*“ela [a liberdade] consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto”. (DESCARTES, Op.cit p.118).*

Em 1644, nos *Princípios*, encontram-se as mesmas referências, ou seja: “que haja liberdade em nossa vontade, [que], a nosso arbítrio, *possamos assentir ou não assentir a muitas coisas* é a tal ponto manifesto que deve ser enumerada entre as primeiras e mais comuns noções que nos são inatas”. (DESCARTES, *Princípios* XXXIX, p.89, grifo acrescentado). E, do mesmo modo, que “(...) todas as vezes que percebemos algo claramente, lhe damos *espontaneamente o nosso assentimento e de nenhum modo podemos duvidar que seja verdadeir[o]*” (DESCARTES, XLIII, p.93, grifo acrescentado). E, para finalizar, em 1645, na *Carta* ao

Padre Mesland, afirma Descartes: “Uma maior liberdade consiste, de fato, *seja* em uma maior facilidade de se determinar, *seja* em um maior uso dessa potência positiva que temos de seguir o pior, ainda que vendo o melhor” (DESCARTES, 1989, p. 553, grifo acrescentado).

O que se pode apontar, inicialmente, através destas citações textuais, é que Descartes, em todos os momentos em que discute o conceito de liberdade, indica seus dois aspectos. Em segundo lugar, a tese da hierarquização, que poderia resolver um problema interno ao conjunto do pensamento cartesiano, problema esse que surge a partir de 1645, como se verá em seguida, parece não ser facilmente sustentada. Isto porque em nenhum momento Descartes a hierarquiza, pelo contrário, as justapõe (DESCARTES, 1989, p. 553).

Outra sutileza que deve ser levada em consideração em relação à tese da hierarquização (espontaneidade em primeiro plano e livre arbítrio em segundo) é a diferenciação entre *indiferença negativa* e *indiferença positiva*.

A primeira, a indiferença negativa, apareceu na *IV Meditação* e é caracterizada “como o mais baixo grau da liberdade”. A segunda é oriunda da Carta de 1645 e é caracterizada como sendo, assim como a espontaneidade, o mais alto grau da liberdade; pois, seguindo o partido oposto ao das razões, usa-se “mais dessa potência positiva”. A partir dessa diferenciação entre as “indiferenças”, pode-se concluir que o argumento que afirma existir, em toda escolha, um mínimo de indiferença negativa não se sustenta. Pois, para Descartes, a indiferença negativa possui características opostas à indiferença positiva (poder absoluto de escolha). Uma representa a indecisão absoluta, a outra a possibilidade absoluta de escolha. De onde se conclui que não pode haver nenhuma parcela de indiferença negativa numa escolha motivada pela indiferença positiva.

E, por fim, os comentadores que defendem a tese de que a espontaneidade é o conceito último da liberdade cartesiana não compreendem o significado de agir espontaneamente, ou seja, acreditam que ter uma maior facilidade para se determinar, significa determinar-se

necessariamente. Dever assentir, quando diante de uma idéia clara e distinta não significar assentir necessariamente.

Esta interpretação, supostamente atribuída a Descartes, colocada lado a lado da noção de livre arbítrio (poder absoluto de escolha) gera um problema paradoxal; ou seja, se diante de uma idéia clara e distinta o assentimento é necessário, então a noção de livre arbítrio (o poder de assentir ou não a uma idéia clara e distintamente percebida) não tem valor algum.

Ora, Descartes não afirma que escolher espontaneamente seja escolher necessariamente, mas, antes, que a escolha espontânea implica uma maior liberdade. A espontaneidade de escolha não implica uma escolha necessária.

A tese que afirma haver uma evolução e uma coexistência das noções que compõem o conceito de liberdade no sistema cartesiano (BEYSSADE, 1979) apresenta alguns pontos problemáticos.

Para conciliar aspectos conflitantes que definiriam o conceito de liberdade, Beyssade introduz a noção de temporalidade. Ou seja, “a natureza temporal do Eu não é nem uma debilidade nem uma força, ela é uma condição, isso que me faz como espírito finito” (BEYSSADE, 1979, P.201)<sup>7</sup>. Mas se o tempo é realmente como Beyssade afirma, isto é, “possibilidade continua de imprevisível novidade”<sup>8</sup>, surge um problema: como considerar a possibilidade, mínima que seja, de uma evidência qualquer em relação ao homem?

Ora, o homem, isto é, o ser finito que possui uma natureza temporal<sup>9</sup>, a qual exclui, *a priori*, a possibilidade de afirmar uma evidência *atual*, não pode ser capaz de afirmar, com segurança, nada. Pois o que é percebido atualmente como evidência, no momento mesmo em que é percebido, através da sucessão temporal, já deixou de ser atual e, por

<sup>7</sup> la nature temporelle du Moi n'est ni une faiblesse ni une force, elle est une condition, ce qui me fait moi-même comme esprit fini.”. ( BEYSSADE, 1979, p. 201).

<sup>8</sup> “possibilité continuelle d'imprévisible nouveauté”. *Id.*

<sup>9</sup> “Car le glissement temporel implique au moins la possibilité d'une contamination entre passé et présent, mémoire et vision, évidence au passé et évidence actuelle. Seul échappe à ce risque celui qui passe, dans un mouvement du même au même, de l'évidence à l'évidence, et vit le temps d'une évidence continuée, comme Jésus-Christ...”. (BEYSSADE, 1979, p. 197).

consequente, pela definição de natureza finita (a qual introduz um mínimo de indiferença), não se pode falar de uma *evidência atual*. Ora, se a noção de espontaneidade (a possibilidade da liberdade em situações teóricas, conforme Beyssade) depende da efetivação de uma evidência atual, e, por sua vez, esta possibilidade não se realiza, a tese de Beyssade não se sustenta.

Ora, se a tese defendida tenta conciliar duas perspectivas entendidas como incompatíveis, o livre arbítrio e a liberdade enquanto espontaneidade<sup>10</sup>, e uma delas (a espontaneidade) não é minimamente compatível com o argumento apresentado, a tese em si fica comprometida.

Em outras palavras, se Beysasde pretende sustentar uma evolução e uma coexistência final das duas perspectivas, é necessário que ambas as perspectivas estejam presentes e devidamente apresentadas, o que não ocorre.

Concluí-se, então, que as teses apresentam alguns problemas, pois o conceito de liberdade não foi devidamente apresentado. Entretanto, é correto afirmar que o conceito de liberdade não sofreu nenhuma modificação no transcurso do pensamento de Descartes.

Em todos os momentos de sua obra em que tal questão se fez presente, seja por livros, seja por cartas, Descartes as apresentou juntas (espontaneidade e livre arbítrio); dando, é claro, maior ênfase ora a uma, ora a outra, das duas noções que constituem o corpo totalizado do conceito de liberdade. Apresenta, por fim, através da carta de 1645, sua efetiva posição: o mais alto grau de liberdade humana constitui-se, ora pela facilidade para se determinar (deve-se assentir a uma verdade evidente), ora pela potência positiva que permite assentir ao Falso diante do Verdadeiro, ao Mal diante do Bem.

Investigar-se-á, agora, se o conceito de liberdade, assim apresentado, constitui algum problema à filosofia cartesiana.

---

<sup>10</sup> “La grandeur de la liberté éclairée se mesure ainsi à la facilité pour agir, ou comme impétuosité (...) sur l’incompatibilité entre parfaite évidence et pouvoir de contraires, l’évidence certes ne produit plus qu’une facilité à se déterminer, sans exclure la possibilité du choix opposé: mais l’alternative entre deux conduites possibles, quand on sépare dans le temps un avant et un après, correspond à un minimum d’indifférence au sens négatif, dans tout moment réel, et même dans le moment d’une évidence”. (BEYSSADE, 1979, p. 199).

### 1.2.1— Entraves à liberdade cartesiana

A partir da tese proposta acima, decorrem algumas dificuldades que podem pôr em questão o conceito de liberdade apresentado.

Os sub-tópicos apresentados abaixo com os nomes de *O paradoxo da liberdade* e *Da existência de verdades indubitáveis* analisam esses possíveis problemas.

### 1.3— O paradoxo da liberdade

Na Carta de 1645, ao Padre Mesland, a indiferença negativa é apresentada por Descartes como sendo um estado em que a vontade, não sendo impulsionada para um lado mais do que para outro, não possibilita um meio para escolher. Ou seja, quando a vontade não é guiada pela percepção do Bem ou do Verdadeiro a uma determinada ação, o agente se encontra no mais baixo grau de liberdade. Não obstante, é possível que "outros entendam por indiferença a faculdade positiva de se determinar por um ou por outro de dois contrários...". (DESCARTES, 1989, p.552)

Esta faculdade positiva encontra-se na vontade. Decorre daí que, mesmo quando existir razão para escolher algo, porque o Bem ou o Verdadeiro é vislumbrado, pode-se, "absolutamente falando", escolher o seu oposto, o que "moralmente falando" seria quase impossível. No entanto, basta reconhecer como um bem a afirmação do livre arbítrio para que, a partir desse reconhecimento, seja possível afirmar o oposto daquilo que mostra a *luz natural*. (DESCARTES, 1989, p.552)

Nesta carta Descartes chama atenção também para o exercício da liberdade antes ou durante a realização das ações da vontade.

Antes da efetivação de uma ação qualquer, o agente pode vir a agir o mais livremente (indiferença positiva) ou não (indiferença negativa). Age-se, também, o mais livremente quando se determina a agir de acordo com as motivações racionais (espontaneidade) ou quando, mesmo tendo as motivações, determina-se pela escolha contrária a elas, com o intuito de

afirmar o livre arbítrio. Deste modo, age-se mais livre quando determinado por razões e, não obstante, agir-se-á, também, mais livremente quando se escolhe o oposto do que mostram as razões a fim de afirmar o livre arbítrio. Isto não significa, por sua vez, dizer que não se é livre quando não se dispõe de motivações para agir, mas que se é apenas menos livre quando não as tem.

Supondo que, dada uma situação hipotética, um sujeito qualquer  $x$  guiando-se pelas concepções que compõem o conceito de liberdade, tenha decidido agir o mais livre possível e, tomada essa decisão, encontra-se diante do seguinte dilema: antes de tomar uma decisão qualquer, o sujeito  $x$  chega à conclusão de que tem razões suficientes para se determinar em prol de A (sendo A uma opção qualquer) em detrimento de outra não-A, sabendo-se assim estar agindo com o maior grau de liberdade, visto que se trata de uma adesão espontaneamente guiada pela sua capacidade racional. Mas o sujeito  $x$  verifica que, mesmo tendo razões para optar por A em detrimento de não-A, visando assim sua maior liberdade, pode, para afirmar seu livre arbítrio e, por conseguinte, agir também o mais livremente, escolher não-A.

Neste caso, a motivação para agir está no desejo de agir o mais livremente possível e não nos conteúdos que envolvem qualquer escolha e, por conseguinte, as razões que de tais conteúdos se seguem. Por exemplo, não importa se o sujeito  $x$  deve escolher entre ir ao cinema ou não ir, escolher café ou leite, ir ao trabalho ou não, etc; mas sim se a escolha que ele tenha que realizar é a que representa uma escolha sumamente livre.

Deve-se notar que nesse caso hipotético, e apenas nesse caso, a motivação para a ação foi agir o mais livremente possível.

Ora, desta situação surge o seguinte problema: age-se mais livremente quando se é inclinado por razões a escolher A, ou quando, para afirmação do livre arbítrio, escolhe-se a opção oposta (não-A)?

Aceitando-se a hipótese que afirma haver uma relação de gradação da liberdade quando se escolhe guiado pela indiferença negativa e pela indiferença positiva, tem-se que aceitar que:



- i. ou existe uma relação de grau entre as diversas manifestações das diferenças apresentadas, ou seja, (supostamente) se é mais livre quando se afirma o livre arbítrio; depois quando se têm mais razões (espontaneidade), ou vice-versa e; em último grau, menos livre quando não há inclinação a nenhuma escolha;
- ii. ou é equivalente o grau da liberdade entre a afirmação do livre arbítrio e as razões que guiam espontaneamente a uma escolha qualquer, sendo ambas a expressão máxima da liberdade.

Não há, no primeiro caso, argumentos em Descartes que fundamentem esta hipótese, pois a questão da gradação da liberdade entre a afirmação do livre arbítrio e as razões que podem inclinar para determinada ação não é, em 1645, sequer posta. No segundo caso (ii.), encontram-se elementos que justificam esta hipótese, a saber, que uma maior liberdade consiste, de fato, *seja* em uma maior facilidade de se determinar, *seja* em um maior uso dessa potência positiva (DESCARTES, 1989, p. 552).

Recapitulando o problema: age-se mais livre quando se é inclinado, por razões, a escolher a opção A (espontaneidade), ou quando, para afirmação do livre arbítrio, escolhe-se a opção oposta (não-A)?

Ora, não havendo como se decidir, pois qualquer escolha será escolher o mais livremente possível e, por conseguinte, não tendo razões que lhe determinem qual a ação a executar<sup>11</sup>, isto é, afirmar A ou não-A, o sujeito estará agindo, caso se determine a agir, com o menor grau de liberdade.

Em outras palavras, o problema levantado pelo sujeito incorre num paradoxo; pois não ter motivações para optar por A ou não-A coloca-o numa situação de indiferença negativa e, essa situação, por sua vez, implica, necessariamente, no mais baixo grau da liberdade.

Pode-se sugerir como tentativa de solução dessa questão o seguinte: dadas duas opções, a saber, A e não-A, o que Descartes quis dizer foi que

---

<sup>11</sup> As motivações que podem guiar o sujeito são, tanto as razões que os conteúdos trazem em si, quanto a motivação de agir o mais livre possível.

não se deve ater, única e exclusivamente, aos modos de exercício da liberdade (livre arbítrio e espontaneidade), mas que se deve também analisar os conteúdos que são apresentados ao entendimento (A e não-A). É muito improvável que, analisando tais conteúdos, venha-se a equipará-los, e, identificada essa diferença conteudística, somando-se a ela o modo de exercer a liberdade (livre arbítrio ou espontaneidade), será possível distinguir e escolher entre uma das duas possibilidades. Deste modo, estará escolhendo A ou não-A o mais livremente possível sem que incorra em paradoxo, pois a escolha será guiada pela maior facilidade para se determinar, ou, ao afirmar o livre arbítrio, pela escolha do oposto.

Entretanto uma questão se coloca: e quando os conteúdos apresentados ao entendimento forem, assim como os modos, equivalentes? Ou seja, dados os conteúdos de A e não-A, e não encontrando uma diferenciação que facilitaria a escolha entre eles (os conteúdos), mesmo que posteriormente se adicionassem os modos de exercício da vontade, o sujeito  $x$  estaria numa situação de indiferença negativa? É obvio que sim. Neste caso específico, não há saída para o paradoxo. Enfim, o sujeito  $x$  estaria agindo, em tal situação, o mais livremente a partir da indiferença negativa.

Segue-m-se, para melhor compreensão, alguns exemplos.

Um sujeito que pretende ir de uma cidadezinha do interior para um centro comercial próximo pautado na finalidade de chegar a seu objetivo o mais rapidamente possível, tem, neste caso, duas possibilidades:

- i) seguir pela estrada oficial, isto é, aquela que liga a sua cidadezinha ao centro comercial, em uma viagem que tem a duração de duas horas (que pela sua finalidade, torna-se inviável). Chamemos essa possibilidade de A;
- ii) seguir por um atalho, que irá lhe reduzir o tempo, conseguindo, assim, alcançar seu objetivo. Chamemos essa possibilidade de

não-A e adicionemos a tal escolha o fato de que *quer*, ao exercer tal escolha, *agir o mais livremente possível*.

Não existe paradoxo neste primeiro exemplo. Quer escolha ir pela estrada oficial (A), *quer* pelo atalho (não-A), ele estará agindo o mais livremente possível, considerando o conceito de liberdade analisado.

Decidindo-se pelo atalho (não-A), estará usando de uma maior facilidade para se determinar (espontaneidade), a saber: chegar o mais rapidamente em seu objetivo. Decidindo-se pela estrada oficial (A), mesmo sabendo ser impossível chegar no centro comercial a tempo, pode não estar sendo sensato, mas, com certeza, estará usando sua “potência positiva” (livre arbítrio). Não há nessas possibilidades circularidade; embora seja importante perceber que a questão central deste capítulo (o paradoxo da liberdade) foi deslocada; pois foi levado em consideração nesta tentativa de resolução os conteúdos (escolher entre A ou não-A) e não, como propõe a questão paradoxal, apenas os meios (espontaneidade ou livre arbítrio).

Entretanto, a partir do mesmo exemplo, considere-se que a finalidade de chegar no centro comercial não está pautada no objetivo temporal: “chegar o mais rápido possível”; basta, apenas, chegar. Tendo analisado as duas possibilidades – seguir pela estrada oficial (A), ou pelo atalho na floresta (não-A) – e não tendo encontrado nada que diferencie estes conteúdos, tornando-se assim indiferente por onde seguir e, contudo, mantendo o seu objetivo de agir o mais livremente possível, terá que escolher pautado apenas nesta última finalidade. Neste caso estará, inexoravelmente, escolhendo o mais alto grau de liberdade através do seu mais baixo grau.

Entretanto deve-se perguntar se é possível, para Descartes, que tanto os conteúdos envolvidos numa escolha qualquer, quanto os modos de determinação da vontade (espontaneidade /livre arbítrio) possam estar no mesmo nível de possibilidade de escolha. Em outras palavras, que haja uma situação de indiferença negativa tanto em relação aos conteúdos apresentados quanto aos modos de determinação da vontade.

Ora, a indiferença negativa, ou seja, a expressão do mais baixo grau de liberdade, é apresentada por Descartes na Meditação IV, de 1641, como sendo um estado em que não se têm motivações para escolher. Um ‘*tanto faz...*’ Logo, a indiferença negativa não só é perfeitamente provável, mas, também, perfeitamente presente nas razões humanas que não cuidarem de se aperfeiçoar.

Que possa haver, por sua vez, indiferença quanto ao meio de escolha (ser livre através da afirmação do livre arbítrio ou, por outro lado, pela espontaneidade da razão) é, como foi possível apresentar vis-à-vis o paradoxo da liberdade, inegável.

Conclui-se então que, seguindo analiticamente as noções ou teses cartesianas, não se encontra solução para o paradoxo.

### 1.3.1— Da existência de verdades indubitáveis

Que existam efetivamente verdades indubitáveis é o fundamento de todo o conjunto do pensamento cartesiano. A evidencia do *cogito*, primeira a resistir à dúvida hiperbólica e a trazer à tona a primeira verdade, é irrefutável.

Que a existência de *Deus* é algo que, através da luz natural, pode ser mais facilmente provada<sup>12</sup>, é outro postulado da filosofia cartesiana.

A irrefutabilidade do *cogito* decorre do fato de que a sua evidência resistiu à generalização da dúvida cartesiana.

Primeiramente, a dúvida recai sobre os sentidos, pois, guiando-se pela máxima que afirma não ser prudente “se fiar inteiramente em quem já nos enganou”, verifica-se que, através da mediação dos sentidos, em certos momentos pode se tomar o verdadeiro pelo falso ou o falso pelo verdadeiro; p.e, a ilusão de ótica, as opiniões adquiridas desde a infância sem que tenham sido postas em questão, etc.

---

<sup>12</sup> Carta “Aos Senhores Deão e Doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris” (DESCARTES, 1641).

Posteriormente, a dúvida se expande através do argumento do sonho e passa a ser mais genérica que no momento anterior. Ou seja, é tal a natureza dos sonhos que se pode questionar se, neste exato momento, está sendo realizada uma dissertação sobre o pensamento cartesiano, ou, espantosamente, tem-se apenas uma representação onírica acerca de tal tarefa.

A barreira entre as percepções sensíveis e as representações oníricas é tão tênue que não se pode, com segurança, saber se se está dormindo, enquanto acredita-se estar acordado.

Entretanto, esta dúvida encontra resistência nas verdades simples da matemática, pois quer se esteja desperto ou em estado onírico, não é possível imaginar um círculo quadrado ou um resultado diferente de 4 quando se soma 2 unidades a outras 2 unidades. As verdades simples conseguem escapar à abrangência da dúvida, apresentada através do argumento do sonho. Mas, utilizando-se do argumento do gênio maligno, ou seja, gênio ardiloso e enganador que “empregou toda a sua indústria em enganar<sup>13</sup>”. Descartes chega à dúvida sistemática, atingindo, até mesmo, as verdades simples.

Entretanto, se todas as opiniões que eram tidas como verdadeiras caem por terra diante do argumento do deus enganador<sup>14</sup>, afirma Descartes que se é possível imaginar que existe um “gênio maligno que me engana todas as vezes que concebo algo, então não tenho como negar que existo, pois se ele me engana, todas as vezes que concebo a proposição, *eu sou, eu existo*, tenho diante de mim uma *verdade evidente*”.

Outra verdade inexorável é a existência de Deus. Esta verdade tem uma fundamental importância no pensamento de Descartes, pois é ela que assegura a existência de verdades claras e distintas.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> “Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade”. (DESCARTES, 1979, p.88).

<sup>14</sup> A diferença entre a imagem do gênio maligno e a do deus enganador, para Gerad Lebrun, é apenas psicológica. Ambas desempenham a mesma função no argumento apresentado por Descartes.

<sup>15</sup> O que causa um problema: sabemos que Deus existe porque a sua existência é uma evidência clara e distinta e, ao mesmo tempo, é a sua existência que fundamenta a existência de verdades claras e distintas. Cria-se, então, um círculo epistemológico.

Utilizando-se do princípio de causalidade, que tem como fundamento a *luz natural*<sup>16</sup>, Descartes conclui que Deus existe. Ou seja, que a idéia de Deus, como sendo uma substancia “infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente (...)” não pode ter como causa uma substancia finita, pois “deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente quanto no seu efeito (...)”. Sendo a idéia de infinitude uma perfeição (pois consiste em ser um atributo de Deus), não é possível concluir que tal atributo tenha se originado de uma substância finita.<sup>17</sup> Em outras palavras, o *ser finito* não pode ser a causa de algo infinito. Então, somente uma substância infinita pode dar origem a uma idéia de substância infinita e/ou finita. E se a idéia de uma substancia infinita existe e possui realidade objetiva, então a causa da idéia de substancia infinita existe efetivamente.

Estas verdades (o *cogito* e a *existência de Deus*) são peças centrais no sistema cartesiano e de fundamental importância para a questão tratada nesse capítulo, a saber: o conceito de liberdade.

Pode-se indagar, então, se alguém, utilizando-se de seu livre arbítrio, isto é, poder absoluto de afirmar ou negar, pode recusar-se a dar assentimento às verdades evidentes (como, p.e., a evidência do *cogito* e a existência de *Deus*). Ora, apoiando-se no conceito de livre arbítrio, esta indagação traz um problema filosófico ao cartesianismo: como conciliar estas teses que, aparentemente, se contradizem? Pode-se refutar uma idéia clara e distinta ou, por tal evidência, o assentimento é inelutável?

A possibilidade de se afirmar o falso, com o objetivo de afirmar o livre arbítrio, existe efetivamente. Embora, é importante ressaltar, apenas em alguns momentos específicos, pois o assentimento a algo depende do concurso de duas faculdades: o entendimento e a vontade. Pelas características destas e da relação que elas estabelecem entre si, pode-se

<sup>16</sup> “Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma?”. (DESCARTES, 1979, p.88).

<sup>17</sup> “E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois ainda que a idéia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita”. *Id.*

concluir que na vontade (onde o assentimento aos conteúdos apresentados pelo entendimento é realizado) se encontra o poder de afirmar o falso. Quando essa faculdade é utilizada com a finalidade de ressaltar o livre arbítrio, o assentimento ao verdadeiro pode ser negado. Surge daí outra dificuldade: para a afirmação do livre arbítrio, pode-se escolher sempre o falso? Neste caso não, pois negar sempre o assentimento a uma verdade evidente significa antes um distúrbio na faculdade de julgar que uma inclinação puramente racional: conclui-se daí que, em tais situações, o sujeito é antes escravo de sua desrazão, de sua falta de juízo (o bom uso do entendimento/vontade), da falta de sua luz natural, que, propriamente, livre.

Em suma, pode-se não assentir, esporadicamente, a evidências, mas não absolutamente. Entretanto, o problema não é resolvido com a distinção estabelecida entre uma negação, esporádica, de verdades claras e distintas, com a finalidade de alcançar uma maior liberdade, e a impossibilidade de, absolutamente, negar as evidentes verdades. A questão toma apenas outra perspectiva, mas permanece presente: se não é possível *absolutamente* negar o assentimento a uma verdade clara e distinta, então se pode concluir que a liberdade, concebida como livre arbítrio, *absolutamente* não existe? Esta questão permanece aberta: o objetivo, neste momento, é apenas o de ressaltá-la, buscando, posteriormente, uma possível solução.