

## A Questão da Liberdade em Descartes

Marcelo de Araújo\*

Como se sabe, o problema da liberdade é tematizado no contexto das *Meditações* a fim de explicar o problema do erro. Na *quarta meditação* Descartes busca elucidar as condições sob as quais se torna possível o erro de modo a, precisamente, indicar a possibilidade de sua superação. Nesta elucidação o conceito de liberdade desempenha um importante papel, porquanto esclarece o problema do erro sob o prisma de uma certa 'desproporção' entre as faculdades do entendimento e da vontade. Neste sentido, Descartes procura mostrar como a análise do conceito de vontade explícita, em seus desdobramentos, a função específica que o conceito liberdade desempenha no interior do sistema. Mais particularmente, a *quarta meditação* evidencia a função que o conceito de liberdade exerce na estrutura do juízo que, por sua vez, no

---

\* Mestre em Filosofia pela UFRJ.

sistema, tem como função caracterizar aqueles tipos de pensamentos em que, propriamente, podemos buscar a verdade.

No entanto, embora não constitua um tema específico da *primeira meditação*, devemos notar que o conceito de liberdade tem uma função determinada já desde o início da obra, na medida em que constitui uma condição sob a qual o ato de duvidar é exercido. Com efeito, a dúvida é sempre caracterizada como um ato deliberado, de modo que, já no início da *primeira meditação*, Descartes atesta a necessidade de aplicar-se "seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões". No resumo que precede a obra, o vínculo entre a liberdade e o ato de duvidar é afirmado de modo mais explícito:

*Na segunda [meditação], afirma Descartes, o espírito que, usando de sua própria liberdade, supõe que todas as coisas, de cuja existência haja a menor dúvida, não existem, reconhece que é absolutamente impossível, no entanto, que ele próprio não exista.*

Nosso objetivo aqui então é tentar esclarecer um pouco melhor em que sentido o problema da liberdade se coloca no contexto da *primeira meditação*. A relevância desta questão é que, segundo nossa hipótese, se Descartes concebe a dúvida como um ato deliberado, pressupondo portanto o fato da liberdade no exercício da dúvida, então um esclarecimento do problema da liberdade no escopo da *primeira meditação* poderia, talvez, lançar alguma luz sobre o estatuto da dúvida metafísica, i.e., um esclarecimento sobre aquilo que de fato é visado pelo recurso cartesiano à possibilidade de um Deus enganador.

As análises da *terceira meditação* buscam afastar as razões metafísicas de duvidar a fim de garantir a validade de uma regra geral de verdade como clareza e distinção. O procedimento de Descartes consiste em investigar quais são, entre as nossas idéias, aquelas que constituem representações de objetos exteriores à consciência. Mas como não foi ainda provado que existem de fato objetos externos, ela - a *terceira meditação* - não deve portanto incluir no âmbito de suas

investigações os juízos, na medida em que estes envolvem, além da própria idéia, um ato da vontade (afirmação ou negação) por meio do qual fazemos as idéias se referirem (ou não se referirem) aos objetos externos. Ora, os argumentos das meditações primeira e segunda mostraram, por um lado, que nossos juízos são problemáticos, na medida em que correlacionam nossas representações a um mundo de cuja existência não podemos estar ainda inteiramente certos, mas, por outro lado, mostraram também que o fato mesmo de representarmos objetos (de termos idéias) é certo e indubitável. Por isto, uma análise dos juízos deve ser precedida de uma análise das idéias. Esta precedência epistemológica das idéias sobre os juízos decorre, na verdade, de uma necessidade inerente ao próprio método cartesiano: as idéias, sendo constitutivas dos juízos, são, por isto mesmo, mais simples, devendo portanto ter uma preeminência sobre eles na ordem das razões. Não vamos porém nos deter aqui nos argumentos específicos da *terceira meditação*. Para o exame da questão da liberdade é suficiente retermos que são oferecidas ali duas provas para existência de Deus, ambas realizadas tendo-se em vista uma análise da idéia que temos de um ser infinito e perfeito. As principais consequências decorrentes destas provas, porém, Descartes desenvolve na *quarta meditação*.

É importante observarmos que é a questão do erro que norteia a *quarta meditação*. Se a demonstração da existência de um Deus veraz, afastando as razões metafísicas de duvidar, mostra que não somos sistematicamente enganados por um gênio maligno, não poderíamos então imputar a Deus o fato de errarmos? No entanto, como pode então ser o caso que de fato erremos? Com efeito, afirma Descartes, quando considero que sou criado por um ser infinito e perfeito, não vejo como poderia atribuir a Deus a causa de meus erros, mas, quando me volto para mim próprio, a experiência me mostra que sou sujeito a uma infinidade de erros. A teoria cartesiana do erro, que busca elucidar este aparente conflito entre o fato do erro com a origem veraz da razão, se articula em torno de uma análise de nosso poder de julgar, i.e., daquele ato por meio do qual, propriamente, podemos erguer pretensão de verdade. Devemos notar inicialmente que a questão da verdade, em Descartes, pode ser considerada sob dois aspectos distintos: sob o ponto de vista do critério, que associa a verdade de um juízo à

evidência da idéia que o constitui, Descartes inaugura uma tradição que se convencionou denominar filosofia da consciência; mas, sob o ponto de vista da definição, Descartes permanece tributário de uma concepção adequacionista de verdade. Desta forma, se a verdade diz respeito à adequação entre idéias e estados de coisas, as idéias então, consideradas em si mesmas, não são nem verdadeiras nem falsas. É somente por ocasião dos juízos, em que correlacionamos idéias a estados de coisas em geral, que se coloca propriamente o problema da verdade. O problema do erro, portanto, deve ser considerado tendo-se em vista uma análise da estrutura do juízo.

A estrutura do juízo se articula em torno de duas faculdades distintas: o entendimento (*facultate cognoscendi*) e a vontade (*facultate eligendi*). Através do entendimento representamos objetos; através da vontade afirmamos ou negamos as idéias representadas pelo entendimento, de modo a (no caso de juízos verdadeiros) torná-las como que imagens adequadas de objetos externos, que existem de fato independentemente de serem percebidos e são percebidos tal como existem. Descartes ilustra a distinção entre os modos de operar destas duas faculdades em uma de suas respostas a Hobbes:

*Il est de soi très évident, que c'est autre chose de voir un lion, et ensemble de le craindre, que de le voir seulement; et tout de même, que c'est autre chose de voir un homme qui court, que d'assurer [affirmer] qu'on le voit.*

A análise, por conseguinte, deve ter por fim investigar a faculdade a que, propriamente, podemos imputar o problema do erro.

O entendimento, considerado por si mesmo, não poderia nos dar ocasião de errar. É certo que, como convém a uma criatura finita, ele é bastante limitado, podendo talvez haver no mundo muitas coisas de que não tenhamos qualquer idéia, mas se o tomamos como simples poder de representar, ele não poderia, sozinho, ser causa do erro, uma vez que as idéias, em si mesmas, não são nem verdadeiras nem falsas. A vontade ou

livre-arbítrio, por sua vez, se a consideramos como uma faculdade de, diante de qualquer situação, podermos sempre dizer 'sim' ou 'não', é ilimitada ou infinita. É bem verdade que este poder de 'afirmar' ou 'negar' opera sempre sobre um conteúdo determinado, apresentado pelo entendimento, o que parece, de algum modo, subordinar a vontade aos limites desta faculdade. No entanto, se a consideramos formalmente e precisamente nela mesma (*in se formaliter et praecise spectata*), i.e., como um poder de simplesmente 'afirmar' ou 'negar', a vontade ou livre-arbítrio não é maior em Deus do que no homem. Desta forma, a análise da estrutura do juízo parece nos revelar um aparente impasse: o que é limitado ou finito não pode ser responsável pelo erro, uma vez que não ergue, sozinho, qualquer pretensão de verdade; mas o que, propriamente, transforma idéias em juízos e, portanto, introduz a possibilidade mesma do erro, é, em si mesmo ilimitado ou infinito.

A tese de Descartes é a de que o erro decorre de um descompasso entre as faculdades constitutivas do juízo. A vontade, por ser infinita, pode não se conter nos limites do entendimento finito, ao afirmar como verdadeiras mesmo as idéias de que não tenhamos uma representação evidente. A regra geral formulada na *terceira meditação* garante a verdade das idéias clara e distintamente percebidas, i.e., pelo concurso da vontade, tais idéias podem se tornar juízos seguramente verdadeiros. No entanto, dada a desproporção entre as faculdades do entendimento e da vontade, transformamos freqüentemente em juízos mesmo aquelas representações de que não temos um percepção inteiramente clara e distinta. Ora, é neste sentido que erramos, uma vez que, agindo assim, não observamos aquilo que é exigido pelo critério ou regra geral de verdade. Como se vê, então, é no quadro argumentativo de uma análise da estrutura do juízo que se articula o problema da liberdade em Descartes. Ocorre porém que, em sua argumentação, ao elucidar de modo mais preciso o conceito de vontade, Descartes parece oferecer, sucessivamente, duas diferentes definições de liberdade. Após destacar o caráter ilimitado da vontade, Descartes afirma:

*Car elle [a liberdade] consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire*

*affirmer ou nier, pousser ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. Car, enfin 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 le 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.*

*...quia tantum in eo consistit quod idem, vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus. Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse ut sim liber, sed contra, quo magis in unam propendo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intello, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto libertius illam eligo.*

As duas definições de liberdade em questão se articulam em torno da expressão 'ou antes' (ou *plutôt* em francês e *vel potius* em latim). A primeira definição acentua, na constituição da essência da liberdade, o poder de escolha entre dois contrários, i.e., o poder de afirmar ou negar aquilo que o entendimento apresenta como um conteúdo determinado. A segunda definição, por um lado, destaca a espontaneidade de agir sem qualquer constrangimento externo como constitutivo da essência da liberdade, mas, por outro lado, alija de sua constituição a indiferença na escolha de um ou outro de dois contrários. Desta forma, no primeiro caso, ser livre consiste num poder de, diante de qualquer idéia proposta pelo entendimento, podermos simplesmente dizer 'sim' ou 'não', ao passo que, no segundo caso, ser livre, propriamente, significa agir segundo uma determinada inclinação, i.e., sem que sejamos indiferentes entre um e outro de dois contrários. Não vamos nos

deter aqui no problema da discrepância entre o texto latino de 1641 e tradução francesa de 1647. Segundo Michelle Beyssade, p.ex., na tradução de 1647, revista por Descartes, haveria uma ênfase na idéia de que o que não é constitutivo da essência da liberdade é a indiferença, ao passo que, no original latino, é o poder de escolha que é excluído da essência da liberdade. Como devemos então, neste contexto, compreender o conceito de indiferença, negado pela segunda definição e aparentemente pressuposto pela primeira?

A indiferença indica, propriamente, o estado em que se encontra o sujeito quando não encontra razões que o façam deliberar, em uma situação qualquer, seja para um lado seja para o outro. Ela deve exprimir portanto um certo tipo de liberdade, uma vez que, como vimos, o erro decorre justamente de nosso poder de afirmar ou negar o que nos é indiferente, i.e., aquilo de que não temos razões seguras para afirmar ou negar, ou ainda, com outras palavras, aquilo que não percebemos clara e distintamente. Do contrário, i.e., se tivéssemos razões para afirmar ou negar em um juízo uma idéia qualquer, não seríamos indiferentes a ela em nosso arbítrio, mas tenderíamos, graças a uma inclinação natural, a lhe dar assentimento espontaneamente. No entanto, segundo Descartes, a liberdade decorrente deste estado de indiferença exprime apenas o mais baixo grau de liberdade. Ela parece introduzir no âmbito de nossas ações - e portanto no curso da realidade, assumindo que, talvez, haja um mundo externo à consciência - a idéia de arbitrariedade ou acaso. Com efeito, como conciliar a idéia da racionalidade do mundo (e o sujeito pensante faz parte do mundo) com um poder de agir irracional, i.e., que não opera, necessariamente, segundo as regras da razão? Este tipo de embaraço parece ter levado Descartes, no contexto das *Meditações*, a dar preeminência a uma outra concepção de liberdade, mais eminente, por certo, na medida em que a exercitamos, não tanto em virtude de um poder de escolha ou livre-arbítrio, mas por força de razões que nos inclinam a dar assentimento espontâneo àquelas idéias clara e distintamente percebidas. Num texto das *Sextas respostas*, ao discutir o problema da distinção entre a liberdade do homem e a de Deus, Descartes afirma:

... l'indifférence n'est point l'essence de la liberté humaine, vu que nous ne sommes pas seulement libre, quand l'ignorance du bien et du vrai nous rend indifférents, mais principalement aussi lorsque la claire et distincte connaissance [clara perceptio] d'une chose nous pousse [impellit] et nous engage à sa recherche.

O conceito de indiferença, por conseguinte, parece envolver, em certa medida, uma noção de negatividade, pois associa ao poder de autodeterminação da vontade a ausência de clareza e distinção no entendimento. No entanto, no curso de suas correspondências com Mesland, após a redação das *Meditações*, Descartes passa a reconhecer na vontade, também, um poder positivo de autodeterminação. Em sua carta de 2 de maio de 1644, p.ex., Descartes, se não afirma ainda a tese de uma 'indiferença positiva', não nega também a possibilidade de sermos indiferentes mesmo sob a hipótese de alguma luz no entendimento:

... Je n'ai point dit que l'homme ne fût indifférent que là où il manque de connaissance; mais bien, qu'il est d'autant plus indifférent, qu'il connaît moins de raisons qui le poussent à choisir un parti plutôt que l'autre.

A possibilidade de uma indiferença positiva contudo, i.e., um poder de se determinar livremente a despeito das razões que possam nortear nossa escolha, se apresenta, na carta de 9 de fevereiro de 1645, de modo menos reticente. Descartes retoma ali o conceito de 'indiferença negativa', caracterizado no contexto da *quarta meditação* como não constitutivo da liberdade (em sentido mais eminentemente pelo menos), e afirma a tese de uma 'indiferença positiva' como poder absoluto de escolha:

Mais peut-être d'autres entendent-ils par indifférence la faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre des deux contraires, c'est-à-dire de poursuivre ou de fuir, d'affirmer ou de nier. Cette faculté positive, je n'ai pas nié [nas *Meditações*] qu'elle fût dans la volonté. Bien plus, j'estime qu'elle s'y trouve, non seulement dans ces actes

où elle n'est poussée par aucune raison évidente d'un côté plutôt que de l'autre, mais aussi dans tout les autres; à tel point que, lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère choisir le parti contraire, absolument parlant, néanmoins, nous le pouvons. Car il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre.

Neste texto, ao destacar um poder absoluto de escolha na constituição da liberdade, Descartes parece contradizer uma tese sistematicamente repetida ao longo das *Meditações*, segundo a qual, diante de uma idéia clara e distinta, durante o tempo mesmo em que a percebemos como tal, já não depende de nosso arbítrio acolhê-la ou não em nossa crença. Com efeito, na *quinta meditação*, p. ex., Descartes afirma: "la nature de mon esprit est telle, que je ne me saurais empêcher de les [as idéias] estimer vraies, pendant [quand] que je le conçois clairement et distinctment". Alguns comentaristas buscam mostrar neste conflito o indício de uma evolução na teoria cartesiana da liberdade, i.e., Descartes teria se comprometido, cada vez mais, com uma concepção de liberdade como adesão escolhida, em detrimento do conceito de liberdade como adesão espontânea às idéias claras e distintas. Não vamos porém nos deter aqui nos termos desta discussão. O que devemos destacar é que, no contexto das *Meditações*, que têm como objetivo mais elementar a busca racional da verdade nas ciências, o que deve importar é o conceito de liberdade esclarecida, i.e., aquele que subordina a amplitude da vontade às regras da razão: "la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté".

Vemos então que a teoria cartesiana da liberdade desdobra-se, ao longo da *quarta meditação* e nas correspondências posteriores, numa discussão que tematiza o conceito de indiferença opondo duas diferentes definições de liberdade: a primeira, que se poderia propriamente denominar livre-arbítrio, consiste num poder de deliberar entre dois

contrários; a segunda, que estará na base da teoria espinozista, consiste na adesão voluntária e espontânea à evidência de nossas representações. Ora, trata-se aqui de duas definições realmente opostas, pois a primeira, como poder de simplesmente dizer 'sim' ou 'não', é, em si mesma, indivisível, i.e., não lhe poderíamos subtrair coisa alguma sem, ao mesmo tempo, destruí-la inteiramente: "la volonté, ne consistant qu'en une seule chose, et son sujet étant comme indivisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire". Neste caso então, ou somos totalmente livres ou não o somos em qualquer medida. A segunda porém, como capacidade de se autodeterminar por idéias que podem ser mais ou menos claras, é compatível com a idéia de graus de liberdade, uma vez que agimos tanto mais livremente quanto mais esclarecidas forem as idéias em nosso entendimento. Diante deste quadro, poderíamos então retornar à nossa questão inicial: se a questão da liberdade é pressuposta (embora não seja tematizada) já desde a *primeira meditação*, e se as análises da *quarta meditação* revelam que sob o conceito de vontade abrigam-se na verdade duas diferentes definições de liberdade, em que sentido então, precisamente, devemos compreender o conceito de liberdade pressuposto pela hipótese metafísica de um Deus enganador?

Nossa hipótese é que, se Descartes parece dar franca preeminência ao conceito de liberdade esclarecida no contexto das *Meditações*, então, no momento da dúvida metafísica, não é a evidência mesma dos objetos matemáticos que é posta em questão, mas aquilo que, num momento anterior à dúvida, tomamos como evidente. Com efeito, se a dúvida metafísica visasse a evidência mesma, em sua atualidade, então, face à concepção cartesiana de liberdade esclarecida, deveríamos, neste caso, afirmar como verdadeiro o que é clara e distintamente representado. No entanto não é isto que ocorre. No momento do cogito, p.ex., que exprime a primeira verdade do sistema cartesiano, face à evidência deste conhecimento, já não podemos reter nosso julgamento:

... je ne pouvaît pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement [que j'existais moi-même] était vraie, non que je m'y trouvasse forcé par aucune

*cause extérieure, mais seulement parce que, d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté.*

As idéias matemáticas, que constituem representações de fato claras e distintas, não podem ser, portanto, questionadas no momento mesmo em que são percebidas como tais. Na verdade, no momento em que duvidamos, nossa atenção já não recai sobre a evidência destas representações, mas sobre o ato de duvidar, que passa a incidir, então, sobre aquilo que, num momento anterior, assumimos como claro e distinto. Ora, o conceito de atenção, como atesta, p.ex., o §45 da primeira parte dos *Princípios de filosofia*, é constitutivo do conceito de evidência, de modo que, se no momento da dúvida metafísica temos de desviar nossa atenção para o ato de duvidar, então a evidência, ela própria, desaparece, tornando a dúvida um questionamento sobre as evidências passadas, e não sobre as evidências mesmas em sua atualidade.

Alguns autores, tendo em vista a noção de atenção na constituição do conceito de evidência, procuram mostrar que, se não podemos pôr em questão a evidência em sua atualidade, podemos ao menos 'desviar' nossa atenção do conteúdo clara e distintamente percebido. Desta forma, o conceito de indiferença positiva é compreendido não exatamente como poder de duvidarmos da evidência dos objetos matemáticos (ou de qualquer outra idéia clara e distinta), mas como poder de, diante de uma evidência qualquer, subtraírmos nossa atenção do conteúdo percebido. Esta interpretação, porém, além de não ser inteiramente compatível com diferentes textos de Descartes, apenas desloca o problema da liberdade como poder de duvidarmos de determinadas idéias para a questão da liberdade como poder de desviarmos nossa atenção destas mesmas idéias. É bem verdade que, segundo Descartes, não podemos reter continuamente nossa atenção em único objeto: "Je remarque cette faiblesse en ma nature que je ne puis attacher continuellement mon esprit à une même pensée". No entanto, no momento em que percebemos clara e distintamente uma idéia qualquer, já não podemos reter nosso julgamento, i.e., afirmamos como verdadeiro em um juízo o conteúdo percebido: "Car nous ne pouvons pas douter de ces choses-là sans penser à

elles, mais nous n'y pouvons jamais penser sans croire qu'elles sont vrais".

Ora, tal interpretação, ao recorrer à tese de que a qualquer momento podemos sempre 'desviar nossa atenção', parece pretender conciliar o conceito de liberdade como indiferença positiva com a tese da irresistibilidade das idéias claras e distintas. No entanto, se temos o poder de desviar nossa atenção é porque, afinal, temos o poder de, diante de uma idéia clara e distintamente percebida, não afirmá-la como verdadeira em um juízo. Ora, mas é isto que, justamente, é afirmado pelo conceito de indiferença positiva e negado pela tese da irresistibilidade das percepções claras e distintas. Desta forma, se temos o poder de, por assim dizer, desviar o olhar do espírito, é porque temos o poder de não aderirmos ao evidente; mas se temos o poder de não aderirmos ao evidente é porque temos um poder absoluto de escolha (indiferença positiva); mas, ainda, se temos um tal poder absoluto de deliberação, então, afinal, não precisamos, na elucidação do conceito de indiferença positiva, recorrer à tese de que podemos sempre desviar do olhar do espírito aquelas representações claras e distintas, uma vez que, se tivéssemos de fato tal poder de desviarmos nossa atenção, teríamos também o poder de duvidarmos das evidências em sua própria atualidade.

Assim, se a nossa interpretação é correta, a primeira conclusão que se segue é que, se não duvidamos da evidência mesma em sua atualidade, então o conceito de liberdade em questão no momento da dúvida metafísica não pode certamente dizer respeito a um poder absoluto de escolha ou, como denominamos acima, uma indiferença positiva. Mas, seguir-se-ia daí que o conceito de liberdade pressuposto pela dúvida metafísica diria respeito então à liberdade esclarecida, i.e., ao assentimento espontâneo ao que é clara e distintamente percebido? Ora, se a liberdade como espontaneidade consiste, precisamente, em nos inclinarmos à evidência, i.e., afirmá-la como verdadeira em um juízo, e se a dúvida metafísica não visa a evidência em sua atualidade, então, no momento mesmo da dúvida metafísica, não pode estar em jogo uma concepção de liberdade como espontaneidade, pois, neste momento, não está presente aquilo que, justamente, é constitutivo do conceito de liberdade esclarecida, i.e., a evidência. Desta forma,

retornaríamos à questão: qual é o conceito de liberdade em questão no momento da dúvida metafísica?

Como vimos acima, a indiferença consiste no 'estado em que se encontra a vontade quando não é impelida nem para um lado, nem para o outro pela percepção do verdadeiro ou do bom'. É neste sentido que, propriamente, falamos de uma indiferença negativa, na medida em que ela se refere a uma certa 'negação' da clareza e distinção no entendimento. É neste sentido também que poderíamos designar a liberdade como um poder de escolha ou livre-arbítrio. Este poder de deliberação porém, como afirma Descartes, constituiria o mais baixo grau de liberdade, na medida em que é exercido na ausência de clareza e distinção no entendimento. Por conseguinte, se no momento da dúvida metafísica não é a evidência mesma, em sua atualidade, que é posta em questão, então o conceito de liberdade ali em pauta é aquele de indiferença negativa, i.e., o poder de deliberarmos indiferentemente entre um e outro de dois contrários, quando não tivermos razões que nos inclinem para um lado determinado. É importante notarmos por fim que não estão aqui em questão três diferentes conceitos de liberdade, mas apenas dois: o conceito de liberdade como poder de escolha e o conceito de liberdade como adesão espontânea às idéias clara e distintamente percebidas (liberdade esclarecida). O que denominamos aqui indiferença negativa e indiferença positiva são, na verdade, dois diferentes aspectos do conceito de liberdade como poder de escolha ou livre-arbítrio. O que procuramos destacar contudo é que, no contexto das *Meditações*, cujo principal objetivo é a busca racional da verdade, deve haver uma preeminência do conceito de liberdade esclarecida sobre o conceito de livre-arbítrio.

#### BIBLIOGRAFIA

ALQUIÉ, Ferdinand. La liberté humaine. In: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 1994. p. 280-99.

BEYSSADE, Jean-Marie. Descartes on the freedom of the will: is the knowledge of our own freedom the first one we obtain

when we philosophise in an orderly way? *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 13 (1): 81-96, 1988.

\_\_\_\_\_. Le libre arbitre et le moment de l'élection. In: *La philosophie première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979. p. 177-214.

\_\_\_\_\_. Descartes's doctrine of freedom: differences between the French and Latin texts of the Fourth Meditation. In: John Cottingham (org.). *Reason, will, and sensation: studies in Descartes's metaphysics* (separata). 1994.

COTTINGHAM, John. Livre-arbitrio. In: *Dicionário Descartes*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p. 98-101.

DESCARTES. *O euvres philosophiques*. F. Alquié (org.). Paris: 1988. v. I, II e III.

DESCARTES. *Meditationes de prima philosophia*. Paris: Vrin/CNRS, 1983. v. VII.

GUEROUlt, Martial. Du vrais et de faux. In: *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1991. v. 1, p. 286-30.

LANDIM, Raul Ferreira. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1994.

MOYAL, George J. D. Liberté et ordre des découvertes chez Descartes. *Revue de métaphysique et de moral*, (3): 305-18, 1991.

STEINVORTH, Ulrich. Descartes. In: *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987. p. 34-65.

SPINOZA. Lettre iv e lettre lviii. In: *O euvres*. Trad. Charles Appuhn. Paris: Flammarion, 1966. v. 4, p. 297-300 e 312-14.

WILLIAMS, Bernard. Error and the will. In: *Descartes: the Project of Pure Enquiry*. Londres: Penguin, 1990. p. 163-83.

WILSON, Margaret Dauler Wilson. Judgements, ideas and thought. In: *Descartes*. Londres: Routledge, 1993. p. 139-165.

[b] Outros textos sobre o problema da liberdade em Descartes, mas que não foram diretamente utilizados no presente trabalho:

CATON, Hiram. Will and reason in Descartes's theory of error. *Journal of Philosophy*, 72 (4): 87-104, fev., 1975.

GABAUDE, J. M. *Liberté et raison: La Liberté Cartésienne et sa Réfraction chez Spinoza et Leibniz*. Toulouse, 1970/1974. 3 v.

GRANT, Brien. Descartes, belief and the will. In: MOYAL, Georges J. D. (org.). *René Descartes: Critical Assessments*. Londres: Routledge, 1991. v. I, p. 333-350.

LAMORE, Charles. Descartes's psychological theory of assent. In: MOYAL, Georges J. D. (org.). *René Descartes: Critical Assessments*. Londres: Routledge, 1991. v. I, p. 301-315.

LAPORTE, Jean. La Liberté selon Descartes. In: *Études sur Descartes*. Paris: Librairie Arnaud Colin, 1937. p. 101-84.

LEWIS, Geneviève. Liberté et individualité. In: *L'individualité chez Descartes*. Paris: Vrin, 1950. p. 177-93.

O'HEAR, Anthony. Belief and the will. In: MOYAL, Georges J. D. (org.). *René Descartes: Critical Assessments*. Londres: Routledge, 1991. v. I, p. 316-332.

O'HEAR, Anthony. Was Descartes a Voluntarist. In: MOYAL, Georges J. D. (org.). *René Descartes: Critical Assessments*. Londres: Routledge, 1991. v. I, p. 351-53.

PHILIPPE, M. D. Réflexion sur la nature et l'importance de la liberté dans la Philosophie de Descartes. *Revue Thomiste*, 52 (3): 586-607, 1952.

SARTRE, J. -P. La liberté cartésienne. In: *Situations I*. Paris: Gallimard. p. 314-355.

SCHOULS, Peter A. Descartes: the primacy of freewill over reason. In: MOYAL, Georges J. D. (org.). op. cit.

MOYAL. *René Descartes: Critical Assessments*. Londres: Routledge, 1991. v. I, p. 292-300.

## NOTAS do artigo "A Questão da Liberdade em Descartes", de Marcelo de Araújo:

- 1 (§ 2, linha 9, depois de 'opiniões'): AT IX, 13 (textos de Descartes editados C. Adam & P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, Paris, Vrin/CNRS, vol. II, volumes, 1983).
- 2 (§ 2, depois da citação destacada): AT IX, 9, grifo meu. Cf. F. ALQUIÉ, *Oeuvres*, II, 399, n. 2 (textos de Descartes editados por F. ALQUIÉ, *Descartes: Oeuvres Philosophiques*, 3 volumes, Garnier, 1967): "Ce point est à souligner. C'est en usant de sa propre liberté que l'esprit nie le monde et s'affirme. Le cogito est un volu. Cette phrase met en lumière le caractère volontaire du doute: l'entreprise cartésienne a comme fondement la liberté". Cf. também *Principes*, I, §6 (AT, IX, ii, 27).
- 3 (§ 5, linha 11, depois de 'erros'): AT IX, 43.
- 4 (§ 5, linha 23, depois de 'verdade'): Cf. p. ex. carta a Mersenne, 16 de outubro de 1639, *Oeuvres*, II, 144: "Ainsi on peut bien expliquer quid nominis à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet".
- 5 (§ 5, linha 25, depois de 'falsas'): AT VII, 37, l. 25-28: "si je considérais seulement les idées comme des certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, *in ec ad quidquam aliud referrem*], à peine me pourrais-elles donner occasion de faillir", grifos nossos. A expressão "à peine" ("vit" no texto latino) indica que, em certas circunstâncias, as idéias, por si mesmas, encerrariam um tipo determinado de falsidade. Desta forma, Descartes introduz o problema das "idéias materialmente falsas", que seriam tipos de idéias que não constituiriam propriamente "representações" de objetos, mas meras modificações do sujeito.
- 6 (§ 6, linha 3, depois de 'eligendi'): AT IX, 45 (AT VI, 56, l. 12-13).
- 7 (§ 6, linha 6, depois de 'imagens'): AT VII, 37, l. 3-4.
- 8 (§ 6, depois da citação destacada): AT IX, 142.
- 9 (§ 8, linha 8, depois de 'livre-arbitrio'): AT IX, 128, "Exposição Geométrica", axioma VII, define a liberdade como "essência" da vontade.
- 10 (§ 8, linha 16, depois de 'spectata'): AT VII, 57, l. 20.
- 11 (§ 9, depois da primeira citação em destaque): AT IX, 46. Tradução francesa do texto original latino das *Méditations*, revista por Descartes e publicada em 1647.
- 12 (§ 9, depois da segunda citação em destaque): 14- AT VII, 57, l. 21-58, l. 3. Texto latino das *Méditations*, publicado em 1641.
- 13 (§ 10, linha 22, depois de 'liberdade'): M. BEYSSADE: "Descartes's doctrine of freedom: differences between the the French and the Latin texts of the *Fourth Meditation*", p. 194. Cf. também M. BEYSSADE & Jean Marie BEYSSADE, "Des Méditations métaphysiques aux Méditations de philosophie première. Pour quoi retraduire Descartes?", in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, 1989, p. 23-36.
- 14 (§ 11, linha 4, depois de 'outro'): Cf. carta a Mesland, 9 de fevereiro de 1645, *Oeuvres*, III, 551: "...l'indifférence me semble signifier proprement l'état dans lequel se trouve la volonté lorsqu'elle n'est pas poussée d'un côté que de l'autre par la perception du vrai ou du bien: et c'est en ce sens que je l'ai prise lorsque j'ai écrit que le plus bas degré de la liberté est celui où nous nous déterminons aux choses pour lesquelles nous sommes indifférents".
- 15 (§ 11, linha 13, depois de 'espontaneamente'): AT VII, 65.
- 16 (§ 11, linha 15, depois de 'liberdade'): AT IX, 46: "De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté".
- 17 (§ 11, linha 26, depois de 'força'): Esta expressão, que associa a idéia de "força" a clareza de uma percepção, Descartes a emprega no texto latino da *Terceira Méditação*, AT, VII, 35, l. 27-29: "Atque hoc erit, in quo vel faller, vel certe, si verum iudicabam, id non ex vi meae perceptiones contigebat". A tradução francesa, para esta mesma passagem, apresenta um texto bastante diferente, que associa a clareza de uma percepção a "causa" da verdade de um juízo. Cf. também AT IX, 54: "Au reste, de quelque preuve et argument que je me serve, il

- en faut toujours revenir là, qu'il n'y a que les choses que je conçois clairement et distinctement qui aient la force de me persuader entièrement", grifo meu.
- 18 (§ 11, depois da citação destacada): AT IX, 233 (AT, VII, 433, l. 6-10).
- 19 (§ 12, depois da citação destacada): Oeuvres, III, 72.
- 20 (§ 14, linha 10, depois de 'distinctment'): AT IX, 52.
- 21 (§ 14, linha 15, depois de 'distintas'): Ver p.ex. M. BEYSSADE, *op. cit.*, p. 205.
- 22 (final do § 14): AT IX, 47. Cf. também F. ALQUIÉ, *Oeuvres*, III, p. 551, n. 3: "Descartes ne la pas nié en effet la indifferença positiva. Mais dans les Méditations, où le but unique de la recherche est la découverte de la vérité, seule importait la liberté éclairée."
- 23 (§ 15, linha 7, depois de 'espinozista'): Para o conceito de liberdade em Espinoza, ver p.ex. "Epistola VIII": "Ego eam rem liberam esse dico, quae ex sola suae naturae necessitate existit & agit: (...) Vides igitur me libertatem non in libero decreto; sed in libera necessitate ponere", grifo nosso.
- 24 (§ 15, linha 16, depois de 'destruir'): AT IX, 48.
- 25 (§ 16, depois da citação destacada): AT IX, 47. Cf. também AT IX, 30: "...je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que, de ce que je doutais, je pouvois conclure que j'étais". Cf. ainda AT, IX, 114: "Or, entre ces choses, il y en a de si claires et tout ensemble de si simple, qu'il nous est impossible de penser à elles que nous ne les croyions être vraies: par exemple, que j'existe lorsque je pense: que les choses qui ont une fois été faites ne peuvent pas n'avoir point été faites, et autres choses semblables, dont il est manifeste que l'on a une parfaite certitude."
- 26 (§ 17, linha 10, depois de 'evidência'): Em diferentes textos Descartes associa o conceito de evidência à noção de atenção, mostrando como o segundo é um elemento constitutivo do primeiro. Cf. p.ex. AT IX, II, 44, (Principes, I, §45): "J'appelle claire celle [perception] qui est présente et manifeste à un esprit attentif [inertü attendentü]", grifos nossos; cf. também AT X, 368, l. 16; AT VII 155, ll. 25-28. Ver ainda Geneviève LEWIS, *L'individualité chez Descartes*, p. 178: "La multiplicité des textes cartésiens qui évoquent le rôle de l'attention met bien davantage en lumière son importance dans l'activité mentale: loin de se réduire comme les autres facultés à un ensemble de qualités et de propriétés reçues passivement par l'esprit, c'est elle qui en règle l'usage et dirige aussi bien l'effort d'intellection pure qui aboutit à l'évidence, que les fonctions psycho-physiologiques contribuant à nous y conduire ou à nous en détourner".
- 27 (§ 18, linha 10, depois de 'percebido'): Cf. p.ex., U. STEINWORTH, *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*, p. 40: "Die Antwort ist einfach: es ist unseren Seelen von der Natur eingeprägt, so oft (quoties, de Französ. Fassung, schreibt pendant, s'orange) wir etwas klar erfassen, dem spontan zuzustimmen (Princ. philos. I 43). Nur solange auf klare und distinkte Ideen blicken, müssen wir zustimmen, aber wir sind frei, unseren Blick abzulenken, etwas nicht wahrhaben zu wollen, es uns aus dem Sinn zu schlagen". Cf. também F. ALQUIÉ em *La Découverte Métaphysique de l'Homme*, p. 290-291: "Aussi Laporte maintient-il que 'devant une perception claire et distincte, nous ne pouvons refuser notre assentiment dans le moment où nous la considérons'. Mais, ajoute-t-il, nous pouvons cesser de la considérer. Pour Laporte, donc, la liberté positive, différant de la liberté éclairée, non par le niveau, mais par le plans même où elle se situe, est la faculté de considérer ou de ne pas considérer, elle se confond avec l'attention, et il faut, dans la décision libre, distinguer le moment de l'attention... et le moment du jugement lui-même: (...) 'Si l'attention est, conclut Laporte, la condition de jugement, même devant une perception évidente, en cessant d'envisager les raisons qui la rendent évidente', grifos nossos.
- 28 (§ 18, linha 18, depois de 'pensée'): AT IX, 49. Cf. também carta a Mesland, 2 de maio de 1644: "la nature de l'âme est de n'être quasi qu'un moment attentive à une même chose". Cf. ainda AT IX, 55: "Je suis ... d'une telle nature que je ne puis avoir l'esprit toujours attaché à une même chose".
- 29 (final do § 18): AT IX, 114.
- 30 (§ 21, linha 4, depois de 'bom'): Oeuvres, III, 551.