



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Mariana de Almeida Campos

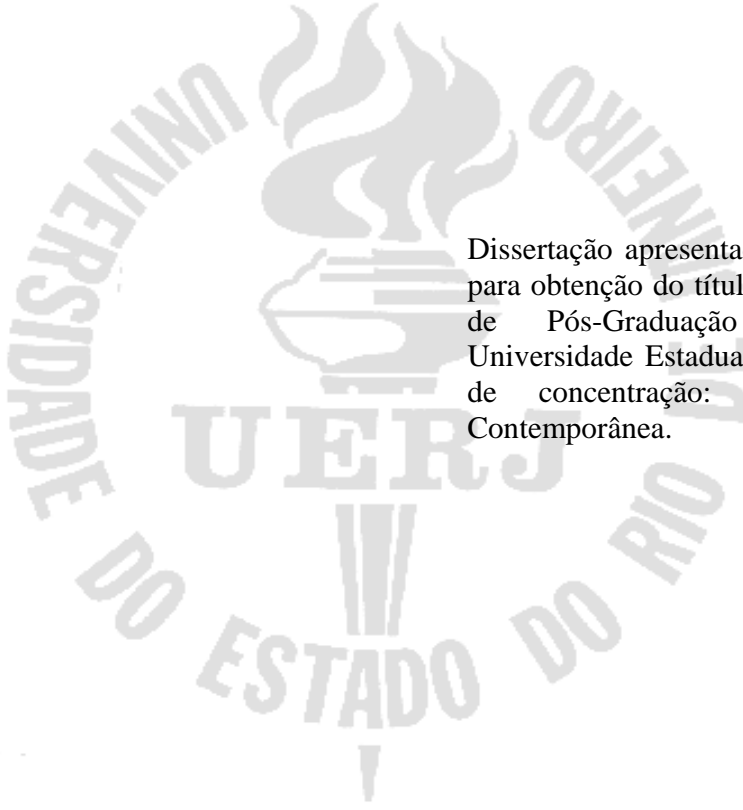
**Variações sobre a liberdade: estudo do conceito de liberdade no pensamento
metafísico de Descartes**

Rio de Janeiro

2007

Mariana de Almeida Campos

**Variações sobre a liberdade: estudo do conceito de liberdade no pensamento
metafísico de Descartes**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marcos André Gleizer

Rio de Janeiro

2007

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

D445 Campos, Mariana de Almeida.
Variações sobre liberdade: estudo do conceito de liberdade
no pensamento metafísico de Descartes/ Mariana de Almeida
Campos. – 2007.
109 f.

Orientador: Marco André Gleizer.
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Descartes, Renné, 1596-1650. 2. Liberdade – Teses. 3.
Vontade - Teses. I. Gleizer, Marcos André. II. Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

CDU 1(44)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação.

Assinatura

Data

Mariana de Almeida Campos

**Variações sobre a liberdade: estudo do conceito de liberdade no pensamento
metafísico de descartes**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em: 12 de fevereiro de 2007.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcos André Gleizer (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dra. Ethel Menezes Rocha
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Marcelo Araújo
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Rio de Janeiro

2007

DEDICATÓRIA

Ao professor Marcos André Gleizer.

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente ao Prof. Marcos André Gleizer por todos os seus esclarecimentos e orientações, por toda a sua atenção e paciência, sem os quais este estudo não poderia se realizar;

à professora Ethel Menezes Rocha pelos impulsos iniciais deste estudo, com sua ajuda pude me preparar para entrar no mestrado e sem a sua orientação jamais teria iniciado este estudo;

ao Prof. Marcelo Araújo pelo cuidado com que leu a minha dissertação e pelas sugestões para melhorá-la.

à Alice Haddad por sua amizade e sua gentilíssima revisão desta dissertação;

à minha família pelo constante apoio e pela infraestrutura geral sempre à disposição;

ao Daniel por seu companheirismo;

por fim, à CAPES pela bolsa durante dois anos e meio de pesquisa e redação.

Variação. [Do lat. *variatione*] S. f. Mús. Até o século XVIII, a forma musical em que se repetia a melodia, enriquecendo-a, cada vez, de novos ornamentos, e, a partir de então, forma musical em que a melodia passou a obedecer ao princípio de se mudar, em cada repetição um ou alguns de seus elementos constitutivos (ritmo, compasso, tonalidade, modo, harmonização, arabesco, etc.), com a única e imperiosa condição de permitir que o ouvinte sempre possa reconhecer mais ou menos distintamente o tema original.

Dicionário Aurélio

RESUMO

CAMPOS, Mariana de Almeida. *Variações sobre a liberdade*: estudo do conceito de liberdade no pensamento metafísico de Descartes. 2007. 109 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

O objetivo desta dissertação é examinar alguns aspectos da doutrina da liberdade humana no pensamento metafísico de Descartes. Através do exame do conceito cartesiano da liberdade humana nas *Meditações*, nos *Princípios* e na correspondência com Mesland, pretende-se averiguar se Descartes modifica esse conceito ao longo de sua obra e, por conseguinte, se é possível ou não aceitar a tese da evolução deste conceito. A abordagem de tal questão leva em conta, além da análise dos textos de Descartes, as interpretações mais representativas sobre o assunto.

Palavras-chave: Descartes. Liberdade humana.

RÉSUMÉ

L'objectif de cette dissertation est d'examiner certains aspects de la doctrine de la liberté humaine dans la pensée métaphysique de Descartes. A partir de l'examen du concept cartésien de liberté humaine dans les *Méditations*, dans les *Principes* et dans la correspondance avec Mesland, il s'agit de vérifier si Descartes modifie ce concept au cours de son oeuvre et, par conséquent, s'il est possible ou non d'accepter la thèse d'une évolution de ce concept. L'étude de cette question prend en compte l'analyse des textes de Descartes ainsi que les interprétations les plus représentatives sur le sujet.

Mots-clés: Descartes. Liberté humaine.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1:	
1 APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA: UMA POSSÍVEL AMBIGÜIDADE NA DEFINIÇÃO DE LIBERDADE NA QUARTA MEDITAÇÃO.....	14
<i>1.1 Diferenças entre a versão latina e a versão francesa do parágrafo 9 da Quarta Meditação.....</i>	<i>16</i>
<i>1.2 A posição de Michelle Beyssade.....</i>	<i>25</i>
<i>1.3 A posição de E. Gilson.....</i>	<i>26</i>
<i>1.4 A posição de F. Alquié.....</i>	<i>30</i>
<i>1.5 A posição de A. Kenny.....</i>	<i>33</i>
<i>1.6 A posição de J. Laporte.....</i>	<i>35</i>
<i>1.7 A posição de J.-M. Beyssade.....</i>	<i>39</i>
<i>1.8 Resposta ao problema.....</i>	<i>43</i>
CAPÍTULO 2:	
2 A CONCEPÇÃO DE LIBERDADE NOS PRINCÍPIOS.....	48
<i>2.1 Diferenças entre a versão latina e a versão francesa dos Princípios.....</i>	<i>49</i>
<i>2.2 Interpretações contra e a favor da tese de que os Princípios marcam uma mudança em relação à doutrina da liberdade exposta nas Meditações.....</i>	<i>54</i>
<i>2.2.1 A posição de E. Gilson.....</i>	<i>54</i>
<i>2.2.2 A posição de F. Alquié.....</i>	<i>57</i>
<i>2.2.3 A posição de J. Laporte.....</i>	<i>57</i>
<i>2.2.4 A posição de A. Kenny.....</i>	<i>59</i>
<i>2.3 Considerações finais.....</i>	<i>60</i>

CAPÍTULO 3:

3 A CONCEPÇÃO DE LIBERDADE NA CORRESPONDÊNCIA COM MESLAND..62

3.1 *A carta a Mesland de 2 de maio de 1644*.....62

3.2 *A carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645*.....78

3.2.1 A posição de E. Gilson.....81

3.2.2 A posição de J. Laporte.....85

3.2.3 A posição de F. Alquié.....88

3.2.4 A posição de A. Kenny.....90

3.2.5 A posição de J.-M. Beyssade.....94

3.2.6 Considerações finais.....97

CONCLUSÃO.....99

BIBLIOGRAFIA.....102

Obras de Descartes.....102

Bibliografia secundária.....103

ANEXO A – Versões latina e francesa do parágrafo nove da Quarta Meditação.....104

ANEXO B – Diferenças entre o texto latino e a versão francesa dos *Princípios da Filosofia* nos artigos 31-44 da primeira parte (sobre a teoria do erro e a liberdade da vontade).....105

INTRODUÇÃO

É consensual entre os comentadores que no período de 1628 a 1641 Descartes mudou seu pensamento sobre a natureza do juízo. Nas *Regras para a Direção do Espírito* (1628), a formação dos juízos dependia do concurso de duas funções de uma mesma faculdade, o entendimento: “[...] distinguimos no entendimento essa faculdade que o faz ter a intuição e o conhecimento das coisas daquela que o faz julgar afirmativamente ou negativamente¹” Segundo Dominik Perler, para a teoria aristotélico-escolástica do juízo, teoria com que Descartes teve contato em sua formação no colégio jesuíta de La Flèche, julgar é uma das três operações do intelecto². Segundo São Tomás, o ato do entendimento que consiste em conhecer um objeto ocorre em três momentos. Num primeiro momento, o da *apprehensio*, o entendimento apreende a forma de um objeto abstraindo-a de um objeto concreto. Num segundo momento, o da *iudicatio*, o entendimento elabora um juízo a partir da forma que é apreendida. Na maior parte dos casos esse juízo toma a forma de um enunciado predicativo (S é P), resultando da combinação ou da separação da forma substancial de S e de uma outra forma, razão pela qual esse segundo momento é também chamado de *compositio vel divisio*. Num terceiro momento, enfim, o da *rationatio*, o entendimento elabora um raciocínio a partir do objeto apreendido. Esse raciocínio tem, em geral, a forma de um silogismo, de tal modo que a reflexão do intelecto pode chegar a uma conclusão. Na explicação escolástica (ao menos aquela que é marcada por São Tomás), as três operações do espírito que acabamos de falar são apresentadas como atividades do entendimento. Nas *Regras*, onde Descartes considera o juízo como um ato do entendimento, se manifesta, no entanto, uma forte influência da teoria escolástica do juízo, como nota Anthony Kenny: “Descartes ainda considerava o aspecto ortodoxo tomista”³.

Porém, mais tarde, em 1641 Descartes elabora nas *Meditações* uma nova teoria do juízo. O essencial dessa tardia teoria do juízo pode se resumir da seguinte maneira: o entendimento sozinho não pode formar os juízos. Como observa Anthony Kenny, nas *Regras* Descartes considerava que o poder de afirmar e negar, que consiste em julgar, era uma das

¹ A.T., X, p. 420, Alquié, I, 146. DESCARTES. *Regras para a direção do Espírito*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. Setenta, 1989.

² PERLER, Dominik. La Théorie Cartésienne du Jugement. *Les Études Philosophiques*, Paris, v. 4, p. 463-466, 2004.

³ KENNY, A. Descartes on the will. In: COTTINGHAM, John (Org.). *Descartes*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p.132-159. Ver p. 135.

funções da faculdade do entendimento, mas nas *Meditações* esse poder passa a ser atribuído à faculdade da vontade. Essa mudança na teoria do juízo de Descartes tem conseqüências fundamentais para o sistema cartesiano como um todo e em particular para o desenvolvimento da teoria da liberdade humana, que será apresentada pela primeira vez em 1641 nas *Meditações Metafísicas*, quando a tese de que o juízo é uma operação do entendimento, defendida nas *Regras*, é abandonada. Nas *Meditações* a teoria do juízo aparece como um meio através do qual Descartes explica a questão do erro e introduz a sua teoria da liberdade humana.

O problema da liberdade é apresentado na Quarta Meditação a fim de explicar as condições sob as quais podemos errar. Nesta explicação a liberdade desempenha um papel fundamental, na medida em que esclarece o problema do erro ao mostrar que ele ocorre em função de uma certa desproporção entre duas faculdades, a saber, a vontade (poder de escolher) e o entendimento (poder de conceber) que se encontram presentes na substância pensante. Para Descartes, a causa dos nossos erros se liga ao fato de a vontade, que é infinita, dar adesão e admitir conteúdos que não são suficientemente claros. É através da vontade que podemos formar juízos e com isso colocar em questão o problema da verdade ou falsidade de nossas idéias. Nossos juízos são, portanto, atos da nossa vontade aliada ao nosso entendimento. A análise das faculdades que constituem a substância pensante (entendimento e vontade) explicita, em seus desdobramentos, a função específica que o conceito de liberdade exerce na estrutura do juízo que, por sua vez, no sistema cartesiano, tem como função caracterizar aqueles tipos de pensamento em que, propriamente, podemos encontrar a verdade. A liberdade desempenha também um importante papel desde o início das *Meditações*, na medida em que constitui uma condição sob a qual o ato de duvidar é exercido. A dúvida é vista por Descartes como sendo uma experiência de liberdade como poder de escolha, que tem como objetivo nos afastar das antigas opiniões e dos conhecimentos provindos dos sentidos. Essa liberdade, que aparece já na Primeira Meditação, se exprime como uma dúvida voluntária que tem como objetivo a suspensão do juízo. É através do exercício dessa liberdade que se manifesta através do ato de duvidar que encontramos, na Segunda Meditação, a primeira certeza do ponto de vista do conhecimento, a saber, o *Cogito*. Além disso, o *Cogito* é também pensado como uma experiência de liberdade, na medida em que sua afirmação não depende de nenhuma força externa. Ao contrário, esta afirmação se apresenta sob a forma de uma força interna que só pode ser vivida e experimentada individualmente. A experiência do *Cogito* é, portanto, um exemplo da experiência de liberdade de espontaneidade que é definida por Descartes na Quarta Meditação como dizendo respeito ao mais alto grau de liberdade. Assim,

podemos ver que o esclarecimento do conceito de liberdade tem repercussão sobre a compreensão de aspectos essenciais do sistema cartesiano.

Este estudo tem como objetivo examinar alguns aspectos da teoria cartesiana da liberdade humana, e mais especificamente, o problema, dentro dessa teoria, da relação entre o que parecem ser duas diferentes concepções de liberdade: liberdade como poder de escolha, exemplificada na experiência da dúvida, de um lado, e liberdade como poder de ser determinado, quer em nossas ações, quer em nossos juízos, por idéias claras e distintas, exemplificada no *cogito*, de outro lado. Analisaremos ainda a controvérsia existente no contexto da literatura sobre Descartes, sobre como, precisamente, devemos compreender a relação entre esses dois conceitos. Mostraremos que há, de uma maneira geral, duas vertentes interpretativas dentro da literatura secundária a respeito desse problema: aqueles que defendem a tese de uma evolução no pensamento cartesiano sobre a liberdade, e aqueles que defendem a tese contrária. Em relação ao primeiro grupo podemos incluir as posições de E. Gilson e F. Alquié. Em relação ao segundo grupo incluímos as posições de M. Gueroult, J. Laporte, A. Kenny e J.-M. Beyssade. Por um lado, os primeiros sustentam que teria havido uma evolução no pensamento de Descartes, de modo que, inicialmente, no contexto da Quarta Meditação, Descartes teria enfatizado um conceito de liberdade, a saber, o conceito de liberdade compreendido como determinação por idéias claras e distintas; mas, ao longo de seus escritos posteriores, a saber, nos *Princípios* e na sua correspondência com Mesland, entre 1644 e 1645, ele teria passado a considerar como mais relevante uma outra concepção de liberdade, a saber, liberdade como poder absoluto de escolha, mesmo diante de idéias claras e distintas. Por outro lado, os segundos negam que haja em Descartes uma espécie de evolução do conceito de liberdade durante o período que se estende da redação do texto latino das *Meditações* em 1641 até a versão francesa, por ele aprovada, de 1647. Levando em conta esse debate, analisaremos a doutrina cartesiana da liberdade no pensamento metafísico de Descartes.

O método que seguiremos consistirá numa análise cuidadosa dos textos, *Meditações*, *Princípios da Filosofia* e *Cartas a Mesland de 2 de maio de 1644 e de 9 de fevereiro de 1645*, de modo a expor os conceitos chaves para o esclarecimento do problema em questão. Além disso, faremos uso das interpretações mais representativas sobre esse problema com o intuito de mostrar os diferentes e divergentes caminhos interpretativos. Através do confronto dessas vias conflituosas (ou seja, das diversas linhas interpretativas) com os textos de Descartes, buscaremos esclarecer o conceito de liberdade humana.

O estudo será então dividido da seguinte maneira:

No primeiro capítulo, mostraremos que a teoria da liberdade que é desenvolvida na Quarta Meditação, e mais especificamente no parágrafo 9 desse texto, implica numa dificuldade de interpretação acerca da definição do conceito de liberdade. Tendo em vista essa dificuldade, mostraremos que ela pode ser resolvida pela compreensão da expressão “ou antes”, que separa as duas noções de liberdade, a saber, liberdade como “poder dos contrários” e liberdade como espontaneidade. Para resolver essa dificuldade apresentaremos também as diferenças entre a versão latina de 1641 e a versão francesa de 1647 das *Meditações*, e, além disso, as diversas interpretações dentro da literatura sobre esse problema. Assim, de uma maneira geral, o objetivo desse capítulo consistirá, primeiramente, em mostrarmos a dificuldade de interpretação da definição de liberdade na Quarta Meditação e, depois, os diversos posicionamentos dentro da literatura secundária a respeito desse problema.

No segundo capítulo, analisaremos o mesmo problema dentro da teoria cartesiana da liberdade, tal como ele aparece nos *Princípios*. Apresentaremos também as diferenças entre a versão latina de 1644 e a versão francesa de 1647 dos *Princípios*, e mostraremos que há uma controvérsia, no contexto da literatura secundária, sobre se a teoria da liberdade desenvolvida nos *Princípios* seria distinta daquela desenvolvida nas *Meditações*. Assim, o objetivo desse capítulo é apresentar e esclarecer as formulações de Descartes sobre a liberdade nos *Princípios*, buscando averiguar se há uma coerência com o que é dito nas *Meditações*.

No terceiro capítulo, analisaremos a correspondência com Mesland. Nesse capítulo o problema sobre se Descartes modifica ou não o seu conceito de liberdade ao longo de sua obra será examinado mais detidamente, pois é na segunda carta que ele a apresenta de forma mais aguda.

Por fim, apresentaremos as considerações finais sobre o problema proposto, mostrando que a nossa posição será a de que há uma variação na teoria cartesiana da liberdade. Essa variação, contudo, não significa uma evolução, mas simplesmente o reconhecimento de que o pensamento de Descartes sobre a liberdade apresenta ênfases distintas e incorpora novos elementos, em diferentes momentos de sua obra.

CAPÍTULO 1 - APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA: UMA POSSÍVEL AMBIGÜIDADE NA DEFINIÇÃO DE LIBERDADE NA QUARTA MEDITAÇÃO

Um aspecto fundamental do sistema cartesiano e uma questão presente à tradição filosófica diz respeito à relação existente entre duas noções distintas de liberdade que para alguns são inconciliáveis, enquanto para outros são complementares, a saber, a liberdade compreendida como livre-arbítrio e a liberdade compreendida como espontaneidade.

Em uma passagem famosa do parágrafo nove da Quarta Meditação, Descartes apresenta uma caracterização da liberdade que envolve essas duas noções⁴:

1641 - A.T., VII, 57-58. Michelle Beyssade, 157-159

Pois consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou não fazer esta coisa (isto é, afirmá-la ou negá-la, perseguir-la ou dela fugir) ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, [1] nos movemos de tal maneira que não nos sentimos determinados por nenhuma força externa. Pois, para que eu seja livre, não é necessário [2] que eu possa me mover para ambos os lados, [3] mas ao contrário, quanto mais eu me inclino para um lado, seja porque eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro aí se encontrem, seja porque Deus disponha assim o mais profundo do meu pensamento, eu sou mais livre para escolhê-lo. E certamente a graça divina e o conhecimento natural, longe de diminuírem a minha liberdade, antes a aumentam e a fortalecem. [4] Quanto a essa indiferença que experimento, quando nenhuma razão me move para um lado mais do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau da liberdade, [5] e não revela nenhuma perfeição

1647- A.T., IX, 46. Michelle Beyssade, 157-159.

Pois 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, [1] agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto. Pois, para que eu seja livre, não é necessário [2] que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários; [3] 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 a minha liberdade, antes a aumentam e a fortalecem. [4] 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, [5]

⁴ Para citação da versão latina das *Meditações* utilizaremos uma tradução nossa em língua portuguesa da tradução francesa feita por Michelle Beyssade do texto latino, encontrada em DESCARTES. *Méditations métaphysiques*. Texte latin accompagné de la traduction du Duc de Luynes; présentation et traduction de Michelle Beyssade. Paris: Le Livre de Poche, 1990. (Classiques de la Philosophie). Para citação da versão francesa utilizaremos DESCARTES. *Meditações, Objeções e Respostas, Cartas*. Trad. por J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1998. (Os Pensadores, Descartes, 2). Em anexo disponibilizamos os textos originais. Os dois textos seguem a marcação proposta por Michelle Beyssade, que diz respeito às diferenças entre os dois textos que aparecem na seção I.1 deste trabalho. As notas bibliográficas remetem sempre para duas edições, a edição padrão de Adam e Tannery e a edição de F. Alquié (da seguinte forma: A.T., número do volume, número da página, Alquié, número do volume, número da página).

é, uma certa negação no conhecimento; 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.

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.

Num primeiro momento, Descartes acentua, na constituição da liberdade, o poder de escolha entre contrários, ou seja, o poder de afirmar ou negar aquilo que o entendimento apresenta como um conteúdo proposicional determinado. Nesse caso, a ação voluntária se refere a uma faculdade que se determinou a tal partido, mas que poderia ter se determinado pelo oposto. Poucas linhas depois, a vontade livre é caracterizada pelo sentimento de espontaneidade que opõe este ato a todo aquele realizado sob o constrangimento de uma força exterior. Na primeira definição, Descartes parece ressaltar no conceito de liberdade uma indeterminação e uma contingência; na segunda, ele parece destacar como constitutivo da liberdade uma espontaneidade de agirmos sem qualquer constrangimento externo, ou seja, de não sermos determinados por nenhuma força externa. Nessa passagem são apresentadas duas noções distintas de liberdade, a noção de livre-arbítrio e a noção de espontaneidade, o que nos leva a pensar, ao menos à primeira vista, em uma certa ambigüidade presente na concepção cartesiana de liberdade.

Como podemos observar, essas duas noções se articulam em torno da expressão “ou antes”. Essa expressão, no entanto, apresenta algumas dificuldades acerca da interpretação do sentido do conceito de liberdade em Descartes. O problema está na compreensão do significado deste “ou antes”; ou ele tem o sentido de explicitar o que foi dito e poderia ser traduzido pela expressão “em outras palavras”, onde a liberdade, em seu sentido primeiro, seria compatível com a liberdade de espontaneidade, ou ele possui um sentido de correção e poderia ser traduzido pelas expressões, “minto”, “corrigindo-me”. Essa passagem já foi objeto de numerosos comentários e muitos comentadores já se posicionaram a respeito do papel do “ou antes” nas *Meditações*. Diante dessas diversas interpretações apresentaremos algumas que já se tornaram clássicas, a saber, as posições defendidas por Michelle Beyssade, Etienne Gilson, Ferdinand Alquié, Jean Laporte, A. Kenny e J.-M. Beyssade. Seguem-se destas interpretações posicionamentos diversos. Alguns comentadores, como Michelle Beyssade, ao levar em conta a diferença entre as duas versões das *Meditações*, a latina e a francesa,

acreditam que o significado dessa expressão é diferente em cada uma delas. Na versão latina, o “ou antes” significaria uma correção. Na versão francesa, diferentemente do texto latino, essa expressão não significaria uma correção; entretanto, seu significado não seria claramente definido. Outros, como Alquié, simplesmente deixam escapar o seu significado. Outros ainda, como Gilson, consideram que essa expressão significa uma negação da primeira definição, e uma adesão de Descartes ao tomismo, sob a influência de Gibieuf. Outros enfim, como Laporte, Kenny e J.-M. Beyssade, sem negar a primeira definição de liberdade, oferecem uma interpretação mais sutil. Laporte considera o “ou antes” como um aprofundamento da primeira definição pela segunda, Kenny também, embora não diga explicitamente isso. Já J.-M. Beyssade acredita que essa expressão teria o papel de estabelecer uma hierarquia entre as duas definições, onde a segunda seria superior à primeira. Nesse capítulo, mostraremos mais claramente a posição de cada um desses autores sobre o significado do “ou antes”. Assim, na análise e no confronto com essas interpretações, pretendemos mostrar que o conceito de liberdade apresentado na Quarta Meditação, embora não seja isento de dificuldades, é perfeitamente compreensível dentro do sistema de Descartes.

1.1 As diferenças entre a versão latina e a versão francesa do parágrafo 9 da Quarta Meditação

Em seu artigo “Descartes’ s Doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation”⁵, Michelle Beyssade destaca cinco diferenças entre o texto francês das *Meditações Metafísicas*, publicado em 1647, e o texto latino das *Meditationes de prima philosophia*, publicado em 1641 (em Paris) e em 1642 (em Amsterdã), na passagem do parágrafo nove da Quarta Meditação. À luz destas diferenças, ela apresenta uma interpretação para o significado do “ou antes” em cada uma dessas versões. Para facilitar a exposição reproduziremos abaixo o quadro onde essas diferenças aparecem destacadas⁶:

⁵ BEYSSADE, Michelle. Descartes’ s Doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation. In: COTTINGHAM, John (Org.). *Reason, Will, and Sensations: Studies in Descartes’ s Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1994. p. 191-206.

⁶ Reproduziremos o quadro com as diferenças entre as duas versões da passagem em questão (A.T., VII, 578, IX, 46), tal como propõe BEYSSADE, 1994, p. 193.

<u>Texto latino 1641</u>	<u>Texto francês 1647</u>
[1] <u>nos movemos</u> de tal maneira que não nos <u>sentimos determinados</u> por nenhuma força externa.	[1] <u>agimos</u> de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior <u>nos obrigue a tanto</u> .
[2] <u>que eu possa me mover para ambos os lados</u>	[2] <u>que eu seja indiferente na escolha</u> de um ou outro de dois contrários
[3] <u>mas ao contrário</u>	[3] <u>mas antes</u>
[4] <u>Quanto</u> a essa indiferença que sinto	[4] <u>De maneira que</u> esta indiferença
[5] e <u>não</u> revela <u>nenhuma perfeição nela</u> , mas somente um defeito, isto é, uma certa negação no conhecimento	[5] e faz parecer <u>mais</u> uma carência no conhecimento <u>do que uma perfeição na vontade</u>

Michelle Beyssade afirma que a diferença mais importante dentre as cinco mencionadas, no quadro acima, é a número [2]. Ela afirma que no texto latino o que Descartes nega como essencial à liberdade é o “poder dos contrários”; enquanto no texto francês o que ele considera como não essencial à liberdade é a indiferença em relação à escolha entre dois lados opostos. Mas o que é significado pela palavra “indiferença”? Segundo a autora, quando essa palavra aparece na sentença em francês, ela não é imediatamente definida, porém algumas linhas adiante Descartes diz o seguinte:

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 de liberdade e faz parecer mais uma carência no conhecimento do que uma perfeição na vontade⁷.

De acordo com a passagem citada acima a indiferença significa um estado negativo de hesitação ou de equilíbrio em que a vontade se encontra. Esse estado resulta de uma ausência de razões determinantes. A carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645 confirma que esse é, de acordo com Descartes, o sentido próprio da palavra indiferença:

Indiferença me parece significar especificamente o estado no qual se encontra a vontade quando ela não é impelida mais para um lado do que para outro em razão da percepção do verdadeiro e do bem. Foi neste sentido que

⁷ A.T., IX, 46. Alquié, II, p. 462.

eu a considereei quando escrevi que o menor grau da liberdade é aquele onde nós nos determinamos às coisas em relação as quais nós somos indiferentes⁸.

Porém Michelle Beyssade chama a atenção para o fato de que o termo indiferença também pode designar nos escritos de Descartes algo distinto do estado de indiferença, a saber, um “poder dos contrários”, que diz respeito a uma capacidade da faculdade da vontade. Como vimos no texto latino, esse poder é claramente considerado como não constitutivo da essência da liberdade. Mas, no texto francês, ao omitir a referência a esse poder e substituí-lo pela expressão “sou indiferente quanto à escolha de um ou outro de dois contrários”, o que Descartes significa pela palavra “indiferença” é o estado de indiferença negativa, isto é, o que ele exclui claramente da essência da liberdade é esse estado⁹. Essa diferença entre os dois textos pensada nela mesma revela, na visão de Michelle Beyssade, uma aparente falta de cuidado e também um certo descaso da versão francesa em relação ao texto original. Segundo a autora, a falta de cuidado diz respeito ao fato de que a palavra “indiferença” no texto francês não é definida na primeira vez em que ela aparece no texto. Além disso, ela argumenta que não há uma correspondência dessa palavra no texto latino. Porém, quando a palavra “*indifferentia*” aparece na versão latina, ela é imediatamente definida. Assim a autora se pergunta se o que poderia possivelmente aparecer como uma falta de cuidado da versão francesa, em não definir a palavra “indiferença” quando ela aparece no texto, não seria já uma indicação de que Descartes reformulou o seu texto para expressar uma visão diferente¹⁰. Quanto ao descaso, ele diz respeito ao fato de que a versão francesa deixa em aberto a questão sobre se “o poder dos contrários” é ou não constitutivo da essência da liberdade. Essa questão que o texto francês parece não resolver pode ser esclarecida, como sugere Michelle Beyssade, pelo que diz Descartes em textos posteriores. Por exemplo, na carta de 9 de fevereiro de 1645 a Mesland: “Quando uma razão muito evidente nos leva para um lado, embora moralmente falando nós não possamos escolher o partido contrário, no entanto, falando de um ponto de vista absoluto, nós o podemos”¹¹.

Ao considerar a diferença [2] à luz dessa carta, parece que a autora estaria querendo mostrar que, embora a versão francesa não diga explicitamente que o “poder dos contrários” se mantém mesmo diante da evidência, essa tese poderia ser afirmada a partir do que diz

⁸ A.T., IV, 172. Alquié, III, 551. Para citação desta carta utilizaremos LANDIM, Raul. *Tradução de textos escolhidos da carta ao Padre Mesland de 9 de fevereiro de 1645*. Rio de Janeiro. Material didático produzido para um curso ministrado no Seminário de Filosofia da Linguagem da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

⁹ BEYSSADE, M., 1994, p. 195.

¹⁰ BEYSSADE, M., loc. cit.

¹¹ A.T., IV, 172. Alquié, III, 552.

Descartes em textos posteriores. Porém, de fato, ela não diz isso. Pois, em uma nota que serve de comentário à carta citada acima, Michelle Beyssade afirma que, semelhantemente ao que faz a versão francesa das *Meditações* de 1647, ao substituir a exclusão do “poder dos contrários” pela exclusão do estado de indiferença, essa carta não nega o que Descartes disse anteriormente, isto é, em 1641, mas especifica a condição e o significado desse poder¹². Se, por um lado, num momento da análise da diferença [2], encontramos afirmações que nos levam a pensar que Michelle Beyssade estaria afirmando a tese de uma mudança de pensamento de Descartes sobre a liberdade, por outro lado, numa nota sobre a carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645, que é esclarecedora da diferença em questão, ela parece hesitar em afirmar essa tese. De fato a autora não é totalmente clara em seu posicionamento. Mas, se essa carta não nega o que Descartes diz na versão latina das *Meditações* sobre a irresistibilidade diante da evidência, em que medida então ela poderia esclarecer a diferença do texto francês em relação ao texto latino? Em outras palavras: Em que medida essa carta esclarece a diferença em questão? A posição de Michelle Beyssade parece ser a seguinte: na versão francesa Descartes atenua a força da negação do “poder dos contrários” como essencial à liberdade, embora não resolva a questão sobre se esse poder é ou não constitutivo da essência da liberdade. Esse texto, pensado à luz da carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645, poderia ser lido como estando em harmonia com a tese da evolução do pensamento cartesiano sobre a liberdade, na medida em que Descartes teria, ao longo da sua discussão com os jesuítas, reconhecido e tornado mais explícita a importância do “poder dos contrários” na definição de liberdade. Assim, a carta a Mesland seria esclarecedora da diferença [2] pelo fato de que seria possível pensarmos na hipótese de que após a discussão de Descartes com os jesuítas, no caso Mesland, haveria um maior reconhecimento do “poder dos contrários” para a definição de liberdade em seus escritos. Mas esse maior reconhecimento não significaria uma negação de teses anteriores, como a tese da irresistibilidade diante da evidência¹³.

Após apresentar a principal diferença [2], Michelle Beyssade analisa duas possíveis objeções que poderiam ser levantadas contra a sua interpretação do texto latino e contra a sua interpretação do texto francês, que acabamos de apresentar.

Em relação à primeira objeção, o que está sendo colocado em questão é se na versão latina é suficientemente claro que Descartes exclui o “poder dos contrários” da essência da liberdade. Pois Michelle Beyssade observa que durante toda a passagem, mesmo depois do “*vel potius*” que corrige a primeira definição, ele mantém o verbo “*eligere*”, traduzido

¹² BEYSSADE, M., 1994, p. 195, n. 3.

¹³ *Ibid.*, p. 196.

frequentemente por “escolher”. Porém, como vimos, o texto latino diz, sem ambigüidade, que não é necessário para sermos livres que sejamos capazes de ir para ambos os lados, isto é, de escolher entre alternativas opostas. Se é assim, como devemos então compreender o sentido desse verbo? Para estar de acordo com a tese enunciada anteriormente, na versão latina o sentido desse verbo teria que ser compreendido como não dizendo necessariamente respeito a uma escolha entre alternativas. Seria melhor, como sugere Michelle Beyssade, que ele fosse traduzido por “eleger ou abraçar”, ao invés de “escolher”. Pois, “*eligere*” significa um assentimento não constringido ou uma aquiescência, e não envolve necessariamente escolha entre alternativas. Assim, quando for o caso de “*eligere*” ser traduzido por “escolher”, a autora propõe que ressaltemos que a escolha não é uma escolha entre alternativas¹⁴.

Em relação à segunda objeção, o que está sendo colocado em questão é se a exclusão da idéia de escolha entre alternativas como essencial à liberdade se encontra nos dois textos, no latino e no francês. Michelle Beyssade chama a atenção para o fato de que na versão francesa, na sentença considerada como a principal diferença entre os dois textos, há uma ocorrência do verbo “escolher” que pode ser considerada como uma objeção à tese de que, neste texto, Descartes omite a negação do “poder dos contrários”. Diz o texto francês: “Não é necessário que eu seja indiferente a **escolher** um ou outro de dois contrários”¹⁵. O verbo “escolher”, nessa passagem, poderia significar que o que Descartes estaria negando como essencial à liberdade seria o “poder dos contrários”, tal como faz claramente o texto latino. Segundo Michelle Beyssade, a resposta a essa objeção está na distinção entre o estado de indiferença e o “poder dos contrários”. Ela argumenta que o estado de indiferença é de fato uma indiferença para escolher, mas ele é distinto do poder de escolher, e que mesmo no estado de indiferença, e no caso particular em que temos um equilíbrio de motivos tanto para um lado quanto para outro, mesmo nesse caso, em que a escolha é difícil, não perdemos o poder de escolha¹⁶. Além disso, ela afirma que é em função do poder de escolha, presente mesmo no estado de indiferença de equilíbrio de motivos, que podemos atribuir algum grau de liberdade a esse estado, ainda que seja o mais baixo grau. Assim, na sentença citada anteriormente, como afirma Michelle Beyssade, a idéia de escolha presente no verbo “escolher” se refere à dificuldade para escolher que é característica do estado de indiferença; e

¹⁴ BEYSSADE, M., 1994, p. 197.

¹⁵ A. T., IX, 46. Alquié, II, p. 461. Grifos nossos.

¹⁶ BEYSSADE, M., op. cit., p. 198.

o que está sendo considerado como não essencial à liberdade é o estado de indiferença, e não o poder de escolha¹⁷.

Tendo apresentado a principal diferença entre as duas versões das *Meditações*, e, além disso, apresentado e respondido duas objeções à interpretação dessa diferença, Michelle Beyssade passa à análise das quatro diferenças restantes, a saber, [3], [4], [5] e [1], com intuito de averiguar se elas estão em harmonia com a principal.

Ela considera, primeiramente, a diferença número [3], que diz respeito à diferença entre o “mas ao contrário” (*sed contra*), no texto latino, e o “mas antes” (*mais plutôt*), no texto francês. Segundo Michelle Beyssade, essa diferença não é muito importante nela mesma, na medida em que ambos os textos poderiam inverter essas expressões sem perder a sua coerência. Entretanto, ela argumenta que talvez não seja um simples acaso o fato de essas expressões serem diferentes em ambos os textos. Pois cada uma delas talvez expresse melhor o texto em que se encontra. Michelle Beyssade observa que a expressão “mas ao contrário” (*sed contra*), por exemplo, expressa mais precisamente o que o texto original quer dizer, a saber, que o “poder dos contrários” é claramente excluído da essência da liberdade. Essa expressão enfatiza a expressão anterior, a saber, “ou antes” (*vel potius*), que tem por função corrigir a primeira definição de liberdade¹⁸. O texto francês, entretanto, apresenta uma visão diferente, pois, como mostra Michelle Beyssade, ele não se pronuncia sobre o “poder dos contrários”, mas considera que o estado de indiferença não é essencial à liberdade. Então, nesse caso, o “*mais plutôt*” é suficiente¹⁹. Assim, de acordo com a análise da diferença [3], a autora afirma que cada versão é mais satisfatória tal como ela é formulada²⁰.

Vejam agora o que diz a diferença número [4]. Michelle Beyssade observa que no original latino o uso da palavra “Quanto” (*autem*) ressalta o fato de que a noção introduzida é outra noção, uma nova na análise, a saber, o estado de indiferença que se distingue do “poder dos contrários”, que é enunciado anteriormente. Além disso, que a palavra “essa” (*illa*) põe a ênfase na diferença e na distância do que veio antes, donde, na visão de Michelle Beyssade, “*illa*” dever ser traduzida por “essa” e não por “esta”. Na versão francesa, a expressão “De maneira que” (*De façon que*) implica numa continuidade do que precede, e consiste numa ilustração do estado de indiferença, que já havia sido negado como algo essencial à definição de liberdade, e que linhas depois é caracterizado como o mais baixo grau de liberdade. Assim, tendo em vista a diferença [4], a autora acredita ser possível reforçar a tese de que a versão

¹⁷ BEYSSADE, M., 1994, p. 198.

¹⁸ *Ibid.*, p. 199.

¹⁹ BEYSSADE, M., loc. cit.

²⁰ BEYSSADE, M., loc. cit.

francesa do texto latino foi intencionalmente retocada por Descartes²¹. Ela argumenta que ninguém traduziria “Quanto” por “De maneira que” por falta de atenção²².

Analisemos a diferença número [5]. Como observa Michelle Beyssade, nas duas versões as sentenças em questão dizem respeito ao estado de indiferença. Mas se, por um lado, o texto latino nega que esse estado apresente alguma perfeição à liberdade, por outro lado, o texto francês deixa em aberto se, de fato, há alguma perfeição na liberdade quando nos encontramos nesse estado, e enfatiza o fato de que ele resulta de uma falta de conhecimento. Segundo Michelle Beyssade, o texto latino, entretanto, é extremamente claro ao afirmar que a perfeição da liberdade está meramente no assentimento espontâneo ao claro conhecimento da verdade e do bem, e ao considerar que a ignorância e a perda de inclinação para um lado ou para outro são incompatíveis com a perfeição da liberdade. Mas o texto francês, diferentemente, considera o “poder dos contrários” como uma perfeição da liberdade, e como existindo mesmo no estado de indiferença, até mesmo quando temos um equilíbrio de razões para ambos os lados, como na situação do asno de Buridam. Mesmo nesse caso, afirma Michelle Beyssade, podemos escolher para um lado ou para outro, podemos decidir a nos determinar, e isso é uma perfeição²³. No texto francês esse poder não é mais explicitamente excluído da definição de liberdade, assim como não é mais excluído da perfeição da vontade livre; essa diferença em relação ao texto original relata, na visão de Michelle Beyssade, uma possível mudança no pensamento cartesiano sobre a liberdade²⁴. A autora acrescenta ainda que, pelo fato de Descartes, na versão francesa, não negar explicitamente que o “poder dos contrários” constitui uma genuína perfeição na vontade, como ele faz no texto latino, ele parece estar de uma certa maneira retomando o que é dito na carta a Mesland de 1645²⁵. Nessa carta, a faculdade de autodeterminação por um ou outro entre dois contrários, é considerada como um poder positivo: “Mas talvez outros compreendam por indiferença a faculdade positiva de se determinar por um ou outro entre dois contrários, isto é, de perseguir ou de fugir, de afirmar ou de negar”²⁶.

Esse poder positivo, como Descartes esclarece a Mesland, pode ser encontrado em todas as ações da vontade, independentemente se estamos de algum modo carentes de conhecimento ou se estamos totalmente iluminados por razões:

²¹ BEYSSADE, M., 1994, p. 200.

²² BEYSSADE, M., loc. cit.

²³ Ibid, p. 201.

²⁴ BEYSSADE, M., loc. cit.

²⁵ BEYSSADE, M., loc. cit.

²⁶ A.T., IV, 172. Alquié, III, 552.

Esta faculdade eu não neguei que ela estivesse na vontade. Ainda mais, eu considero que ela aí se encontra, não somente nos atos onde ela não é, por qualquer razão evidente, impelida para um lado mais do que para outro, mas também em todos os outros atos²⁷.

De acordo com a análise da diferença [5], Michelle Beyssade mostra que a versão francesa, diferentemente do original latino, não nega que o “poder dos contrários” constitua uma genuína perfeição à liberdade. Segundo a autora, essa diferença entre as duas versões, considerada à luz da carta a Mesland citada acima, poderia nos levar a pensar na hipótese de que Descartes teria, ao longo de sua obra, se tornado cada vez mais consciente da presença do “poder dos contrários” na definição da liberdade. De acordo com essa visão, a versão francesa das *Meditações* apareceria como uma etapa desse reconhecimento progressivo do “poder dos contrários” nos textos de Descartes²⁸.

Michelle Beyssade considera por fim a diferença número [1]. Em primeiro lugar, ela destaca a diferença entre os verbos “*nos determinari*” e “*nous contraigne*”. E afirma que a noção de “constrangimento” implica automaticamente numa determinação por força externa, mas que a palavra latina “*determinari*” é aplicável tanto a uma determinação por força externa quanto a uma determinação por força interna, e isso daria margem para pensarmos na possibilidade de uma determinação interna que poderia pertencer à liberdade e talvez constituir a sua essência. Em segundo lugar, ela chama a atenção para a diferença entre a expressão latina “*feramur*”, que significa “nos movemos”, e a expressão francesa “*nous agissons*”, que significa “agimos”. No texto francês, quando o verbo “agir” aparece na sentença anterior ao “*ou plutôt*”, ele é visto como uma característica do “poder dos contrários”, mas, na sentença posterior ao “*ou plutôt*”, ele aparece relacionado com a liberdade como espontaneidade. Seria então esse verbo alterado depois do “*ou plutôt*”? Segundo Michelle Beyssade, se considerarmos o texto francês à luz da correspondência com Mesland, então poderíamos pensar que o “*ou plutôt*” estaria ressaltando a diferença entre a liberdade antes da ação e a liberdade durante a ação. No momento antes da ação a liberdade consistiria no poder de escolher entre alternativas, mas, uma vez que a ação estivesse sendo realizada, não seria mais possível escolhermos entre alternativas. Pois uma ação livre durante o tempo em que ela se realiza é meramente uma ação não constrangida. Nesse sentido, o “*ou plutôt*”, na sentença em francês, poderia significar que Descartes está passando de um momento de liberdade para outro, de um momento que antecede a ação para um momento em que a ação se realiza. Assim, de acordo com essa leitura, no texto francês esse poder não seria

²⁷ A.T., IV, 172. Alquié, III, 552.

²⁸ BEYSSADE, M., 1994, p. 201.

abandonado, como no texto latino, mas somente colocado em seu lugar, ou antes, limitado ao seu próprio tempo²⁹.

Essa distinção de momentos na análise da liberdade, que é desenvolvida na carta de 9 de fevereiro de 1645, é considerada por Michelle Beyssade como uma tentativa de Descartes de estabelecer uma coerência com a sua posição anterior, na medida em que ele sustenta que o “poder dos contrários” não está presente durante todo o tempo, durante o inteiro curso da ação livre³⁰. Voltaremos a essa interpretação quando analisarmos essa carta. Mas, no que concerne às *Meditações*, essa carta poderia, na visão da autora, esclarecer a diferença número [1], na medida em que a partir dela poderíamos considerar que o “ou antes” teria um significado temporal³¹. Michelle Beyssade não chega a afirmar se essa modificação do texto francês em relação ao latino, na passagem que estamos analisando, é intencional, mas também não nega que seja³². Contudo, ela argumenta que se a substituição da expressão “*feramur*” (“nos movemos”) pelo verbo “agir” for intencional, então ela está conectada com as quatro outras diferenças e com a principal intenção de Descartes, que é atenuar a sua afirmação anterior, segundo a qual o “poder dos contrários” não é essencial à liberdade³³.

Finda a análise das cinco diferenças entre o texto original e a tradução francesa das *Meditações*, Michelle Beyssade considera ainda uma objeção que pode ser levantada em função do que Descartes diz logo após a passagem que acabamos de analisar. Na versão francesa, ele afirma que diante da evidência do *Cogito* não podemos deixar de julgar ser verdade o que concebemos: “não podia impedir-me de julgar que era verdadeira uma coisa que concebia tão claramente³⁴”. Tendo em vista essa afirmação, a autora argumenta que poderíamos ser levados a pensar que no texto francês, assim como no texto latino, Descartes está claramente negando o “poder dos contrários”. Para responder a essa objeção, ela afirma que a falta de capacidade de dizer não a uma evidência diz respeito à busca pela verdade à qual a vontade pode se subordinar³⁵. Mas acrescenta que essa falta de capacidade não é absoluta³⁶. Além disso, como observa Michelle Beyssade, na versão francesa, no mesmo parágrafo em que Descartes afirma a tese da irresistibilidade diante da evidência do *cogito*, a palavra “*sponte*”, que o texto latino considerava como sinônimo de “*libere*”, é simplesmente

²⁹ BEYSSADE, M., 1994, p. 203.

³⁰ BEYSSADE, M., loc. cit.

³¹ Ibid, p. 203-204.

³² Ibid., p. 204.

³³ BEYSSADE, M., loc. cit.

³⁴ A. T., IX, 47. Alquié, II, p. 463.

³⁵ BEYSSADE, M., op. cit, p. 204.

³⁶ BEYSSADE, M., loc. cit. Ver também a carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645; A. T., IV, 172. Alquié, III, 552.

excluída. Levando em consideração essa modificação, a autora afirma que Descartes se torna cada vez mais consciente da importância do “poder dos contrários”, isto é, de seu papel essencial à liberdade e da perfeição que ele manifesta nela³⁷. Porém, embora Michelle Beyssade afirme que há em Descartes um reconhecimento cada vez maior do “poder dos contrários”, ela não afirma, no entanto, que esse poder acarrete a possibilidade de uma recusa da evidência durante o tempo em que a concebemos como tal. O que ela argumenta é que, se levarmos em conta a correspondência com Mesland, talvez seja possível pensarmos que a nossa capacidade para distrair a atenção de alguma evidência acarrete a possibilidade desse poder de recusa. Como escreve Descartes a Mesland em 2 de maio de 1644: “podemos então representar ao nosso juízo alguma outra razão que nos faça duvidar dela e assim (podemos) suspender o nosso juízo e até formar sobre ela um juízo contrário”³⁸. De acordo com essa visão, Michelle Beyssade argumenta que a discussão com Mesland poderia servir como um esclarecimento para as diferenças entre as duas versões, uma vez que ela poderia nos levar a considerar essa “evolução” como uma explicação que torna a doutrina cada vez mais precisa, mas que não a contradiz³⁹.

1.2 A posição de Michelle Beyssade

A posição de Michelle Beyssade sobre o significado do “ou antes”, que podemos extrair da análise anterior, é a seguinte: em cada uma das versões das *Meditações* essa expressão tem um significado diferente. Na versão latina o “ou antes” significa uma substituição da liberdade como poder dos contrários pela liberdade como espontaneidade. Na versão francesa ele não significa mais uma substituição, visto que Descartes não se pronuncia sobre essa questão, mas uma exclusão do estado de indiferença como constitutivo da essência da liberdade. A partir dessa diferença entre os dois textos, a autora reconhece ser possível pensarmos na hipótese de uma mudança na teoria cartesiana da liberdade entre a versão latina de 1641 e a versão francesa de 1647⁴⁰. Essa mudança, contudo, na visão de Michelle Beyssade, consistiria apenas num maior reconhecimento da importância do “poder dos contrários” na caracterização da liberdade, mas não na afirmação explícita de que esse poder constitui a essência da liberdade, pois ela deixa claro que Descartes não se pronuncia sobre isso na versão francesa. É verdade que, recorrendo a outros textos cartesianos, tais como as

³⁷ BEYSSADE, M., 1994, p. 205.

³⁸ A.T., IV, 172. Alquié, III, 552.

³⁹ BEYSSADE, M., op. cit, p. 206.

⁴⁰ Ibid, p. 205.

cartas a Mesland, a autora apresenta uma tentativa de solução para essa “falta de precisão” de Descartes no texto francês. Segundo ela, à luz da correspondência com Mesland, poderíamos pensar que na versão francesa o “ou antes” teria a função de mostrar que o “poder dos contrários” não estaria presente durante todo o curso da ação. No momento anterior à ação haveria “poder dos contrários”, mas, durante o tempo em que a ação estivesse sendo realizada, a liberdade não incluiria esse poder. Assim, de acordo com essa leitura, poderíamos dizer, de uma maneira geral, que nas duas versões das *Meditações* a liberdade em sua essência seria distinta do “poder dos contrários”, mas, no texto francês, o “ou antes” teria um significado temporal, na medida em que ele teria a função de restringir esse poder ao momento anterior à realização da ação. Porém essa tentativa de solucionar as ambigüidades do texto francês à luz da carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645 é considerada pela autora simplesmente como uma tentativa de interpretação. Pois ela reconhece que não temos como ter certeza se Descartes tinha em mente esses outros textos ao revisar a versão francesa⁴¹.

1.3 A posição de E. Gilson

Procurando determinar as fontes do pensamento cartesiano e a continuidade ou descontinuidade do problema da liberdade humana com relação à tradição, o método proposto por Gilson em seu livro *La Liberté chez Descartes et la Théologie*, de 1913, tem como pano de fundo os problemas de ordem teológica. A teoria cartesiana da liberdade humana, que é o alvo do nosso estudo, se encontra nesta obra estreitamente dependente do meio em que ela surge e das condições teológicas nas quais ela se desenvolve⁴². Tradicionalmente a obra de Descartes é reconhecida por delimitar uma fronteira que separa o tempo da escolástica da era da filosofia moderna. Entretanto, Gilson sustenta a tese contrária de que a teoria cartesiana da liberdade está profundamente marcada pela tradição teológica, e que a fronteira que a separa da escolástica não é tão nítida quanto pensamos⁴³. Em sua análise, Gilson contextualiza a posição de Descartes sobre esse problema com as correntes de idéias entre as quais se dividiam os teólogos da época. De um ponto de vista metafísico, essa disputa teológica se reduzia ao conflito entre duas concepções distintas de liberdade: para uns, os tomistas, a

⁴¹ BEYSSADE, M., 1994, p. 206.

⁴² “La question dont nous allons poursuivre la discussion pourrait donc se résumer en ces termes : retrouver dans le milieu théologique où la doctrine cartésienne de la liberté a pris naissance tout ce qui peut nous en expliquer la structure et le développement.” GILSON, Etienne. *La Liberté chez Descartes et la théologie*. Paris: Alcan, 1913. Ver p. 3.

⁴³ “Or on a trop négligé de considérer que le milieu dans lequel la métaphysique cartésienne a pris naissance et s’est développée est un milieu essentiellement théologique.” GILSON, 1913, p. 2.

liberdade se definia pela ausência de constrangimento; para outros, os molinistas, a liberdade se definia pela ausência de determinação. De um ponto de vista teológico, esse problema estava diretamente relacionado com a questão da graça divina, que remonta às lutas entre Santo Agostinho e Pelágio durante o século V, como nos explica Lívio Teixeira:

O debate entre Santo Agostinho e Pelágio se ligava à questão da natureza do homem após a queda ou o pecado original. Santo Agostinho afirmava a total corrupção do homem e a sua completa incapacidade para salvar-se, de modo que à graça de Deus se havia de atribuir totalmente a salvação. Ao contrário, Pelágio, o monge inglês de vontade forte e de vida austera, que não passara pelas experiências da luta sempre renovada e nunca vitoriosa do homem contra as suas paixões, como acontecera com Agostinho, tinha para si que o homem não estava inteiramente corrompido, que sua vontade e seu intelecto podiam colaborar com a graça de Deus na obra da salvação⁴⁴.

Depois da disputa entre Santo Agostinho e Pelágio, a questão da graça não havia mais caído no esquecimento. Ela marcara toda a história da filosofia medieval e, no tempo de Descartes, ganhara uma nova leitura via a heresia protestante, que consistia na recusa do livre-arbítrio em função de uma predestinação pela graça. Essa heresia atingia os membros da Companhia de Jesus, que se sentiam particularmente inclinados a defender o livre-arbítrio e acreditavam que a liberdade tinha um papel a desempenhar na salvação do homem. Em resposta a essa dificuldade, os teólogos da Companhia de Jesus defendiam o que se tem o costume de nomear como “*Science Moyenne*”. Essa doutrina, que se tornaria célebre, fora desenvolvida primeiramente pelo jesuíta português Pedro Fonseca, e posteriormente foi ensinada por Bellarmín e Lessius em Louvain; por Gregório de Valentia em Ingolstadt; por Prudence de Montemayor em Salamanca; e, enfim, por Molina, em Coimbra, que dera a essa doutrina a sua forma final. A doutrina de Molina aparece em 1595 na *Concordia*. A tese principal desse livro é que a indiferença se mantém mesmo sob a ação da graça e da predestinação de Deus. Molina partia de uma concepção da liberdade humana formulada em termos de uma indiferença em relação aos atos e a escolha dos atos: um agente livre, diz Molina, é aquele que, dadas as condições requeridas para a sua ação, poderia agir ou não agir, ou ainda fazer uma coisa quando ele poderia fazer o contrário⁴⁵. Em outras palavras, a vontade só é livre quando ela pode não realizar o ato que ela realizou. A definição do ato livre envolveria assim a liberdade como “poder dos contrários”, que permitiria ao homem desempenhar algum papel em sua salvação, e, além disso, seria a condição necessária para

⁴⁴ TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990. Para a citação, p. 60.

⁴⁵ MOLINA. *Concordia*, 14, 13, 2 apud GILSON, 1913, p. 292, n. 2.

que a vontade fosse suscetível de virtude, de vício, de mérito, de recompensa e de castigo. Essa noção de “poder dos contrários”, que chamamos classicamente de indiferença positiva, é formulada por Molina em termos de indiferença, e é a essência da liberdade na tradição jesuítica. A liberdade assim caracterizada é fortemente criticada pelos oratorianos na França, especialmente Gillaume Gibieuf.

Em 1630, Gibieuf publica *De libertate Dei et creaturae*, cujas idéias eram contrárias ao molinismo e consistiam numa condenação radical da liberdade de indiferença. O que ele pretendia apresentar nessa obra eram as idéias do cardeal Bérulle, que criticava os partidários da “*science moyenne*” por terem inventado essa doutrina para enaltecer a razão humana, elevar a natureza e lhe fazer concessões. Para Bérulle, é pela servidão em relação a Deus que atingimos a verdadeira liberdade. E a criatura é passível de uma tripla servidão: saída e dependente de Deus, ela deve considerá-lo perpetuamente como seu soberano; afetada pelo pecado original e tendo se tornado filha de Adão, a criatura se torna serva do pecado e do diabo, mas ela só pode sair dessa segunda servidão através da terceira, que é a graça. Ao mesmo tempo em que o estado de servidão em relação à graça nos torna livres, ele nos faz participar de alguma maneira da natureza de Deus, que, através da graça, tende a remeter tudo para si e para sua unidade. Essa posição em relação à graça se distingue profundamente do molinismo, que se preocupava em deixar alguma independência à liberdade humana. Bérulle não havia tomado diretamente uma posição contra Molina, mas Gibieuf toma partido nessa luta e desprende vãos esforços para obter de Roma uma aprovação de seu livro que fosse considerada como uma condenação quase oficial do molinismo. Mesmo sem a aprovação, o livro de Gibieuf aparece, antes de qualquer coisa, como uma condenação radical da liberdade de indiferença. E é a crítica da liberdade de indiferença, presente no pensamento de Gibieuf, que Gilson acredita ter influenciado Descartes ao escrever a Quarta Meditação. Segundo ele, essa tese pode ser confirmada pelo que o próprio Descartes escreve a Mersenne em 1641⁴⁶. Porém ele argumenta que é bem provável que Descartes tenha tomado conhecimento da doutrina molinista na juventude através dos Padres de La Flèche, mas a influência dela em seu pensamento parece não ser muito profunda, pelo menos durante o período de redação das *Meditações*⁴⁷. Pois, no ano em que a versão latina das *Meditações* é publicada, Descartes

⁴⁶ “Pour ce que j’ai écrit, que l’indifférence est plutôt un défaut qu’une perfection de la liberté en nous, il ne s’ensuit pas de là que ce soit le même en Dieu; et toutefois je ne sache point qu’il soit de *Fide* de croire qu’il est indifférent, et je me promets que le Père Gibieuf défendra bien ma cause en ce point-là; car je n’ai rien écrit qui ne s’accorde avec ce qu’il a mis dans son livre de *Libertate*.” Carta a Mersenne, de 21 de abril de 1641. Alquié, II, p. 324.

⁴⁷ “Il n’est pas douteux que Descartes ai connu cette doctrine de la liberté pendant sa jeunesse et même qu’il ne l’ai pendant quelque temps accepté.” GILSON, 1913, p. 295. “Quant à l’influence que cet enseignement a pu

escreve a Mersenne ter grande simpatia pelo pensamento de Gibieuf⁴⁸. Sobre a influência do pensamento tomista na filosofia cartesiana, Gilson ressalta que há ainda o testemunho de Baillet, que escreve em sua biografia sobre Descartes que o filósofo estaria de acordo com o pensamento de São Tomás acerca da questão da liberdade⁴⁹. Gilson interpreta o comentário de Baillet da seguinte maneira: na época de Descartes, aqueles que estavam de acordo com o pensamento de São Tomás eram vistos como tomistas, e ser tomista era rejeitar a doutrina de Molina.

Assim, na visão de Gilson, na Quarta Meditação podemos encontrar uma crítica à indiferença. A indiferença que é criticada nesse texto é aquela que sentimos quando não somos inclinados para um lado mais do que para outro pelo peso de alguma razão. Essa indiferença é a prova de um defeito no conhecimento, antes que de uma perfeição na vontade, e diz respeito ao mais baixo grau de liberdade. Mas o fato de a liberdade assim concebida envolver uma certa ignorância não implica que ela consista numa indiferença absoluta. Basta que não haja uma perfeita clareza no entendimento para que haja algum grau de indiferença na vontade. Assim, cada vez que deliberamos sobre um objeto cujo conhecimento não é perfeito, nossa vontade se encontra num estado de indiferença, e numa indiferença menor ou maior à medida que conhecemos mais ou menos claramente o objeto que nos é proposto. Na Quarta Meditação, pelo fato de a indiferença resultar da ignorância em que nos encontramos do melhor partido a escolher, e da ignorância em que nos encontramos do bem e da verdade estabelecida por Deus, ela não pode constituir a verdadeira liberdade. Assim, na visão de Gilson, a concepção de liberdade que prevalece na Quarta Meditação é aquela que consiste no movimento pelo qual nos inclinamos a abraçar o bem e a verdade. Ele observa ainda que um argumento familiar aos tomistas e a Gibieuf consistia no caso dos bem-aventurados que no céu aderem irresistivelmente à verdade e à bondade divina, de tal maneira que eles seriam inteiramente livres sem experimentar a menor indiferença na vontade. Assim Gilson defende a tese de que a Quarta Meditação é um reflexo do pensamento de Gibieuf, apresentado em seu livro *De libertate*. E sugere que o parágrafo 9 da Quarta Meditação, onde Descartes apresenta as duas concepções de liberdade divididas pela expressão “ou antes”, seja lido da seguinte maneira: a primeira definição de liberdade, que envolve a idéia de um “poder dos contrários”,

avoir sur sa pensée elle ne semble pas avoir été sur ce point profonde, puisqu’il devait abandonner cette doctrine dans la Quatrième Méditation. ” GILSON, 1913, p. 296.

⁴⁸ “Pour ce que j’ai écrit de la liberté, il est conforme à ce qu’en a écrit avant moi le R. Père Gibieuf, et je ne crains pas qu’on m’y puisse rien objecter.” Carta a Mersenne, de 21 de abril de 1641. Alquié, II, p. 324.

⁴⁹ “Il suffira de remarquer, écrit-il, que, pour ce qui regarde l’indifférence et la liberté, il faisait profession d’être parfaitement d’accord avec saint Thomas dont l’explication ne ressemblait pas mal à la sienne.” BAILLET, II, 516 apud GILSON, 1913, p. 309, n. 3.

é um reflexo da posição molinista; a segunda, que consiste numa ausência de constrangimento externo, sem envolver a noção de “poder dos contrários”, é um reflexo da posição tomista. De acordo com essa interpretação, o “ou antes” significa uma negação da primeira definição em favor da segunda, isto é, um abandono da posição molinista, e uma adesão à posição tomista⁵⁰.

1.4 A posição de F. Alquié

Alquié, em seu livro *La Découverte Métaphysique de l'homme chez Descartes*, começa o capítulo sobre a liberdade humana afirmando que a partir de 1637 a liberdade criadora não é mais o único objeto da metafísica cartesiana, pois o *cogito* aparece também como objeto de conhecimento⁵¹. E a liberdade humana aparece, em seguida, como a causa determinante de nossos juízos e erros, como poder de suspendê-los, como fundamento de um *cogito* pessoal, revelando a positividade deste nada que, ao se misturar com o Ser, nos faz homens⁵². Segundo o autor, o problema essencial da metafísica cartesiana passa a ser então o da relação entre a liberdade divina e a liberdade humana; qualquer outra relação deriva desta: assim, a relação do entendimento com a vontade deriva de nossa relação fundamental com Deus⁵³. Contudo, ele chama a atenção para o fato de que essa relação é, no sistema cartesiano, problemática:

Como falarmos da liberdade do pensamento humano em um Mundo em que as verdades preexistem ao conhecimento, e como nossa vontade pode permanecer livre se ela só se esclarece ao se tornar passiva em relação ao entendimento, ele mesmo passivo diante dos objetos? E, por outro lado, como admitirmos que nosso poder de escolha, fonte de nossas ações louváveis, mas também de nossos erros, pode ser considerado como princípio, se Deus sabe desde já tudo o que faremos e queremos fazer, e produz totalmente tudo o que acontece de positivo nesse Mundo, e se o efeito mesmo de nossos atos livres é ainda por Deus causado?⁵⁴

Alquié afirma que à primeira vista esses problemas podem parecer irresolúveis: por um lado, nossa intuição do infinito nos ensina que a potência de Deus não pode ter limites,

⁵⁰ “Il renonce donc à exiger pour notre liberté l'absence de détermination et se trouve satisfait par la simple absence de contrainte. A ce trait on peut affirmer déjà qu'il abandonne la doctrine de Molina, et la suite du texte ne permet plus d'en douter.” GILSON, 1913, p. 310.

⁵¹ ALQUIÉ, F. La liberté humaine. In : _____. *La découverte Métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: P.U.F., 1991. Cap. 14, p. 280-299. Ver p. 280.

⁵² Ibid., p. 281.

⁵³ ALQUIÉ, loc. cit.

⁵⁴ ALQUIÉ, loc. cit.

por outro lado, nossa experiência interior nos ensina que somos livres. Mas ele acrescenta que é a ausência mesma de solução a esse tipo de problema que nos dá a solução, e que permite situar o homem em sua maneira exata de ser, de defini-lo em sua situação mesma, de fundar uma moral⁵⁵. E na medida em que a metafísica de Descartes é uma retomada incessante do problema moral, isto é, “dos limites da condição humana”, ela nos coloca diante da “idéia de que eu só tenho escolha entre me submeter ao que é ou me inclinar para o nada”⁵⁶. Em outras palavras, ela consiste na descoberta de que o *cogito* não pode ser em sua totalidade um princípio, pois ele depende sempre de um princípio que lhe serve de fundamento, e que é Deus. Alquié afirma que em Descartes a liberdade humana não é nem da mesma ordem, nem do mesmo plano que a liberdade divina, pois a liberdade de Deus é criadora, enquanto a do homem é criada e este deve reconhecer o ser que a criou. Sendo finito, o homem nasce num mundo em que tudo é criado por Deus, e onde o erro surge de uma não submissão à origem, que é Deus.

Visto isto, Alquié critica a tese que Gilson sustenta em seu livro *La Liberté chez Descartes et la Theologie*, a saber, a tese de que Descartes é “essencialmente um físico, acidentalmente um teólogo, mas nunca um metafísico”⁵⁷. Ele argumenta que, embora a teoria cartesiana da liberdade seja desenvolvida numa meditação onde a questão da relação do homem com Deus está manifesta, ela não contém nenhum elemento propriamente cristão. A graça mesmo só intervém quando assimilada à razão, e a idéia de pecado não consiste na idéia de um pecado original, mas no pecado que é cometido por nós a cada momento. Para Alquié, o cuidado de uma moral autônoma, independente da teologia assim como da física, será, no entanto, como podemos ver melhor ainda em Kant, a fonte e a razão de toda a filosofia moderna, filosofia cujo caráter essencial é o de ser uma metafísica antropocêntrica, isto é, uma moral: “a moral de Descartes, embora seja bíblica em sua fonte, é, em suas conclusões, mais humanista do que propriamente cristã”⁵⁸. Segundo ele, a interpretação de Gilson acaba por deixar de lado “o acontecimento filosófico que constitui a aparição na doutrina cartesiana da liberdade, não de uma revelação religiosa, mas de uma metafísica que busca definir o lugar e o dever do homem nesse mundo”⁵⁹.

⁵⁵ ALQUIÉ, 1991, p. 282.

⁵⁶ Ibid, p. 296.

⁵⁷ Ibid, p. 282. Gilson defende a tese de que o objetivo principal de Descartes era o de ver aprovada a sua Física (Meteoros) entre os jesuítas, e que em função disso ele faz concessões às suas teses metafísicas. Para uma análise mais detalhada dessa tese defendida por Gilson, ver seção 3.2.6, de título “Considerações finais”.

⁵⁸ Ibid., p. 283.

⁵⁹ Ibid., p. 282-283.

Para Alquié, o problema em que Descartes se detinha nos últimos anos de sua vida era um problema moral, e implicava numa reflexão sobre o papel do homem no mundo, sobre a natureza do homem e sobre a liberdade. Alquié afirma que a natureza do homem é marcada por uma ambigüidade fundamental cuja definição está no próprio sentido do termo liberdade, que reúne dois elementos intelectualmente incompatíveis, a saber, a pura decisão de uma escolha cega e a atração por um fim⁶⁰. Essa ambigüidade, na visão do autor, se reflete em todos os textos de Descartes sobre a teoria da liberdade onde podemos encontrar esse duplo aspecto da liberdade⁶¹. A Quarta Meditação, de acordo com essa interpretação, contém explicitamente a afirmação da liberdade como poder de escolha, mas pelo fato de a preocupação de Descartes consistir na busca da verdade, a liberdade é vista como “desejo de infinito”, “sede de Ser”, logo, “consentimento ao Ser”, e “o erro como falta e defeito”⁶². Alquié afirma que na Quarta Meditação o problema do acordo da nossa liberdade com a liberdade divina ainda não se coloca, pois, diante de uma verdade apresentada pelo entendimento, nossa liberdade consiste numa inclinação para aderir àquela. Nesse contexto, diz Alquié, a indiferença se encontra ligada à ignorância e diz respeito ao mais baixo grau de liberdade, e parece mais um defeito no conhecimento do que uma perfeição na vontade⁶³. Alquié defende a tese de uma evolução no pensamento cartesiano sobre a liberdade, mas reconhece que a “liberdade de opção” não tem muito espaço nas *Meditações*, onde a dúvida surge de um desejo de conhecimento e o erro é fruto de uma involuntária ignorância⁶⁴.

Desta forma, o que podemos concluir acerca da posição de Alquié sobre o problema proposto é que em sua análise sobre a liberdade humana, ele dedica pouco espaço para a Quarta Meditação e não oferece nenhuma interpretação para a expressão “ou antes”. Sua ênfase maior é dada aos textos posteriores às *Meditações*, representativos, segundo ele, da tese de uma evolução, tais como os *Princípios* e a correspondência com Mesland. Esses textos serão por nós analisados num outro momento deste trabalho. Assim, no que concerne ao problema do significado do “ou antes”, essa interpretação não nos parece muito revelante.

1.5 A posição de Kenny

⁶⁰ ALQUIÉ, 1991, p. 285.

⁶¹ ALQUIÉ, loc. cit.

⁶² ALQUIÉ, loc. cit.

⁶³ Ibid, p. 286.

⁶⁴ ALQUIÉ, loc. cit.

Para a apresentação da posição de Kenny tomaremos como base o artigo “Descartes on the will”⁶⁵, de 1998, que consiste, de maneira geral, numa análise da relação entre o entendimento e a vontade na obra de Descartes. A primeira parte desse artigo examina a teoria cartesiana do juízo e a hipótese de uma possível incoerência nessa teoria, apoiada no fato de Descartes ter tratado nas *Regras* o juízo como um ato do entendimento, e mais tarde, nas *Meditações* e nos *Princípios*, como um ato da vontade. A segunda parte desse artigo examina a teoria cartesiana da liberdade e também a hipótese de uma possível incoerência nessa teoria: nas *Meditações* Descartes defende a tese segundo a qual uma percepção clara e distinta determina a vontade, porém posteriormente, em uma carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645, ele afirma que uma percepção clara e distinta pode ser rejeitada pela vontade. Tendo em vista esses dois problemas, Kenny se propõe a investigar se houve de fato uma mudança no pensamento cartesiano.

Neste capítulo a nossa pretensão, no entanto, se restringe apenas à compreensão da definição de liberdade que Descartes apresenta na Quarta Meditação e, mais especificamente, ao problema da compreensão do significado da expressão “ou antes” no parágrafo 9 desse texto. Como salientamos no início do capítulo, muitos comentadores se perguntam sobre o significado dessa expressão que separa as noções de liberdade como poder dos contrários e de liberdade como espontaneidade. Sobre esse problema, a posição de Kenny é a seguinte: a liberdade muitas vezes consiste num poder dos contrários, mas às vezes ela consiste apenas numa espontaneidade⁶⁶. Kenny defende que não há nem substituição nem equivalência dessas duas noções, mas alternância dependendo das circunstâncias. Nas circunstâncias em que temos motivos ou razões equivalentes para ambos os lados, ou naquela em que os motivos que estão de um único lado são de natureza apenas provável, temos o poder de escolher entre alternativas contrárias. Pois a própria idéia de incerteza constituiria um motivo para afirmar o outro lado:

Pois, por prováveis que sejam as conjecturas que me tornam inclinado a julgar alguma coisa, o tão só conhecimento que tenho de que são apenas conjecturas e não razões certas e indubitáveis basta para me dar ocasião de julgar o contrário⁶⁷.

Assim, Kenny chama a atenção para o fato de que Descartes, nas *Meditações*, estende o exercício do poder de escolha entre contrários aos casos em que temos carência de razões,

⁶⁵ KENNY, 1998, p. 132-159. Embora a primeira edição do texto seja de 1972, utilizamos a edição de 1998.

⁶⁶ “The answer, I think, is not quite either of these: it is rather that Descartes thinks that free will often does consist in liberty of indifference, but that sometimes it consists only in liberty of spontaneity, and that is all that is essential to it.” Ibid., p. 147.

⁶⁷ A.T., VII, 58. Alquié, II, 462.

pois ele afirma que Deus “me concedeu a liberdade de dar meu juízo ou de não dar sobre certas coisas, a cujo respeito ele não pôs uma clara e distinta percepção em meu entendimento⁶⁸”. De acordo com Kenny, o “poder dos contrários” não é simplesmente excluído da definição de liberdade, mas para que haja esse poder é preciso que haja algum grau, mesmo que bem baixo, de obscuridade e confusão naquilo que o entendimento percebe. Em outras palavras, o exercício desse poder depende de um estado negativo de indiferença, porém ele não se confunde com esse estado: o primeiro diz respeito a uma capacidade da faculdade da vontade de agir para um ou outro lado de dois contrários, o segundo se caracteriza por um equilíbrio de razões⁶⁹. Por um lado, Kenny mostra estar ciente de que, de acordo com a versão francesa das *Meditações*, o que de fato é excluído da definição de liberdade é o estado negativo de indiferença, e não o poder de escolher entre alternativas contrárias; mas, por outro lado, ele acrescenta que se levarmos em conta uma passagem da Quinta Meditação e uma das Respostas às Segundas Objeções, veremos que, embora esse poder não seja explicitamente excluído da definição de liberdade, seu exercício é, no entanto, limitado⁷⁰. Na Quinta Meditação Descartes afirma que Deus não me deu tal liberdade nos casos em que tenho uma clara e distinta percepção: “Primeiramente, tão logo pensamos claramente qualquer verdade somos naturalmente levados a crer nela⁷¹”. E nas Respostas às Segundas Objeções:

Pois, ainda que eu seja de tal natureza que, tão logo compreenda algo bastante clara e distintamente, sou levado a acreditá-lo verdadeiro; no entanto, já que sou também de tal natureza que não posso manter sempre o espírito ligado a uma mesma coisa, e que amiúde me recorro de ter julgado uma coisa verdadeira, quando deixo de considerar as razões que me obrigaram a julgá-la dessa maneira, pode acontecer que nesse ínterim outras razões se me apresentem, as quais me fariam facilmente mudar de opinião se eu ignorasse que há um Deus⁷².

Kenny afirma que nas circunstâncias em que estamos diante de uma evidência não temos o poder de escolher entre contrários, pois uma idéia que se apresenta clara e distintamente ao meu entendimento só pode ser julgada como sendo verdadeira. Nesse caso a

⁶⁸ A.T., IX, 49. Alquié, II, 467.

⁶⁹ “But the indifference which is the balance of reasons is not the indifference which is the ability to act either way.” KENNY, 1998, p. 148.

⁷⁰ “So the indifference which is here said to be inessential to freedom is the indifference which consists in the balancing of reasons, and not the indifference which is the ability to act either way.” KENNY, 1998, p. 148.

⁷¹ A.T., IX, 113. Alquié, II, 569.

⁷² A.T., IX, 55. Alquié, II, 477.

capacidade de não julgar, que depende do poder de escolher entre contrários, é explicitamente negada:

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 indiferente⁷³.

Assim, na visão de Kenny, a tese de que diante de uma percepção clara e distinta sentimos uma inclinação irresistível em dar-lhe nossa adesão é explicitamente afirmada nas *Meditações*. A evidência do *cogito* é um exemplo desses casos em que somos livres e não temos que escolher entre contrários:

Não podia deixar de julgar que era verdadeira uma coisa que eu 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 segue-se uma forte inclinação em minha vontade; e fui levado a acreditar com tanto mais liberdade quanto me encontrei com menos indiferença⁷⁴.

Segundo essa interpretação, embora o poder de escolher entre alternativas contrárias não seja substituído pela noção de liberdade como espontaneidade, pois esse poder é exercido nos casos em que estamos de algum modo carentes de conhecimento, ele não é, no entanto, equivalente a essa noção, pois ele não é permitido no caso de estarmos diante de uma idéia clara e distinta. Nesse caso, a nossa liberdade se caracteriza somente pela ausência de constrangimento exterior. Podemos ver que a posição de Kenny é muito semelhante à posição de Laporte, que apresentaremos a seguir.

1.6 A posição de J. Laporte

Apresentaremos a posição de Laporte com base em seu artigo “La liberté selon Descartes”⁷⁵, de 1937. Laporte, assim como Kenny, não considera que “ou antes” significa uma substituição da noção de liberdade como “poder dos contrários” pela noção de liberdade como espontaneidade⁷⁶. Segundo ele essa expressão é um signo de precisão e de aprofundamento da primeira definição pela segunda⁷⁷. A questão é saber qual o sentido desse aprofundamento: se é a noção de liberdade como poder dos contrários que Descartes pretende

⁷³ A.T., IX, 46. Alquié, II, 462.

⁷⁴ A.T., VII, 58. Alquié, II, 462.

⁷⁵ LAPORTE, J. La liberté selon Descartes. *Revue de Métaphysique et Morale*, Paris, v. 44, p. 101-164, 1937.

⁷⁶ Ibid, p. 139.

⁷⁷ LAPORTE, loc. cit.

tornar mais clara pela introdução da expressão “ou antes”, ou se é a noção de liberdade como espontaneidade.

Em sua análise da questão da liberdade humana, Laporte menciona o fato de que a noção de liberdade aparece pela primeira vez, nesse texto, em termos explícitos, relacionada com a noção de juízo, e, mais especificamente, de juízo falso. Ele chama a atenção para o fato de que em textos anteriores, por exemplo, na terceira parte do *Discurso do Método*, Descartes afirma que “basta bem julgar para bem proceder⁷⁸”, isto é, que a nossa ação, exceto quando há impedimento externo, é sempre conforme ao nosso juízo, ou ao menos conforme ao “último juízo”, aquele que fecha a deliberação. De acordo com essa concepção, Laporte afirma que Descartes estaria próximo de São Tomás e da maior parte dos escolásticos que consideram que a liberdade se reduz à liberdade do juízo⁷⁹. Na Quarta Meditação Descartes mostra que o juízo resulta do concurso de duas causas: do entendimento e da vontade. O entendimento é passivo e apenas concebe o objeto que lhe é apresentado; a vontade é ativa, na medida em que ela assegura ou nega o que lhe é apresentado pelo entendimento. É na vontade que reside a faculdade de eleger, ou a liberdade que é caracterizada por Descartes, assim como por São Tomás, como um indivisível e como um poder de uma amplitude sem limites. E sabemos disso através de uma experiência interna. Quando experimento que sou livre, diz Laporte, sinto que a decisão é causada apenas por mim e que não depende de nenhuma causa externa, sinto que não sou limitado por nada e que meu querer, qualquer que seja a situação proposta, só depende de mim, e como consequência disso a minha potência de querer é infinita⁸⁰. A vontade não é dita infinita em função de sua extensão, mas em função de sua independência, enquanto potência capaz de se determinar por si mesma sem ser determinada por nenhuma causa externa.

Embora Laporte não utilize tal vocabulário, acreditamos ser possível pensar que esse sentimento de que somos a causa de nossas decisões, que está na raiz de toda a ação livre, corresponde a um sentido amplo de espontaneidade, entendida como designando a origem interna da ação, que já estaria presente na definição de liberdade como “poder dos contrários” e seria aprofundado pela definição de liberdade como espontaneidade no sentido estrito, a saber, como uma determinação causal pela natureza do agente. No sentido amplo a espontaneidade poderia vir acompanhada do estado negativo de indiferença resultante de uma ausência de motivos determinantes. Esse estado, no entanto, não seria essencial à liberdade,

⁷⁸ A.T., VI, 28. Alquié, I, 598.

⁷⁹ Em nota, Laporte diz que Suarez e vários molinistas (assim como Duns Scot) não defendem essa tese. LAPORTE, 1937, p. 120, n. 1.

⁸⁰ Ibid., p. 120.

pois haveria casos em que seríamos livres e que não experimentaríamos esse tipo de indiferença. O estado de indiferença seria então considerado como imperfeito pelo fato de se manifestar nos casos em que as razões que nos levariam mais facilmente a tomar uma decisão estão ausentes ou são insuficientes. Por exemplo, no progresso de pensamento que dá seqüência ao *cogito*, Descartes afirma:

Mas apresenta-se também ao meu espírito uma certa idéia da natureza corpórea; o que faz com que eu duvide se esta natureza pensante que existe em mim, ou antes, pela qual eu sou o que sou, é diferente dessa natureza corpórea, ou ainda, se ambas não são senão uma mesma coisa. E suponho, aqui, que não conheço ainda nenhuma razão que me persuada de uma coisa mais do que de outra: donde se segue que eu sou inteiramente indiferente quanto a negá-lo ou assegurá-lo, ou mesmo ainda a abster-me de dar algum juízo a este respeito⁸¹.

Laporte afirma que, embora o estado de indiferença não seja essencial à liberdade, ele é indispensável na doutrina de Descartes para isentar Deus da existência do erro, como é indispensável na doutrina de Santo Agostinho para isentar Deus da existência do mal⁸². É pela indiferença da vontade em relação ao conhecimento obscuro e confuso que a dúvida provisória se torna possível. É também pelo estado de indiferença negativa que é explicável o erro. Se, por um lado, Laporte mostra ser necessário para o sistema cartesiano que algumas de nossas decisões sejam exercidas num estado de indiferença negativa, por outro lado, ele mostra ser necessária a existência de casos em que somos livres, mas em que não experimentamos esse estado. Em ambos os casos, o sentido amplo de espontaneidade, a saber, o poder de ser a origem interna dos próprios atos, está presente, mas não o sentido estrito de espontaneidade, que se aplica somente ao segundo caso, que consiste numa determinação interna, isto é, no fato de que diante de uma idéia clara e distinta sentimos uma inclinação irresistível em dar-lhe adesão. Por exemplo, no momento do *cogito*⁸³. Diante de uma evidência, tal como o *cogito*, a propensão a aderir é puramente espontânea. Descartes afirma no axioma sete das Respostas às Segundas Objeções que “é da natureza da vontade se inclinar infalivelmente ao bem claramente conhecido e dar-lhe adesão”⁸⁴. Essa adesão se impõe como uma espécie de necessidade interior. Necessidade tão perfeita que não deixa lugar nenhum para dúvida, e é sobre ela, como afirma Laporte, que se funda a certeza:

⁸¹ A. T., IX, 47. Alquié, II, 463.

⁸² LAPORTE, 1937, p. 123.

⁸³ A. T., VII, 58. Alquié, II, 462.

⁸⁴ A. T., VII, 128. Alquié, II, 593.

Primeiramente, tão logo pensamos claramente qualquer verdade somos naturalmente levados a crer nela. E, se tal crença for tão forte que jamais possamos alimentar qualquer razão de duvidar daquilo que acreditamos desta forma, nada mais há que procurar: temos, no tocante a isso, toda a certeza que se possa razoavelmente desejar⁸⁵.

Como vimos, o modo de exercício da espontaneidade, no sentido amplo, envolvido no poder de escolha é diferente do seu exercício na espontaneidade no sentido estrito, porque nesse caso a espontaneidade consiste numa determinação interna que exclui alternativas, e no poder de escolha ela se caracteriza por uma indeterminação, isto é, por uma tomada interna de posição a partir de uma indeterminação primitiva. Laporte afirma que a teoria do conhecimento que é desenvolvida nas *Meditações* e, principalmente, na Quarta Meditação, requer, por um lado, para dar conta da dúvida e do erro, que a vontade seja suscetível de dar ou não o seu assentimento sem ser determinada; mas, por outro lado, para sair da dúvida e evitar o erro, que ela seja inteiramente determinada a dar o seu assentimento à evidência presente⁸⁶. Além disso, ele acrescenta que esses dois modos de exercício da liberdade não têm uma dignidade igual na ordem das perfeições, e estabelece uma distinção entre o que seria uma condição accidental e uma condição essencial de exercício da liberdade⁸⁷. Na condição accidental, a espontaneidade em seu sentido amplo viria acompanhada do estado negativo de indiferença e envolveria o “poder dos contrários”; a liberdade nesse caso se exerceria sob um fundo de indeterminação. Na condição essencial, o sentido amplo de espontaneidade seria completado pelo sentido estrito, a saber, uma determinação por idéias claras e distintas; a liberdade nesse caso se exerceria como uma espécie de determinação interna. Essa concepção de liberdade está, na visão de Laporte, próxima do que diz Gibieuf ao afirmar que, embora a liberdade não consista na indiferença, está freqüentemente acompanhada dela; e também do pensamento de São Tomás, segundo o qual o assentimento é determinado diante da evidência do bem e da verdade, mas indeterminado nos juízos correntes da vida.

Como havíamos dito no início do capítulo, para Laporte o “ou antes” não significa uma exclusão da primeira definição de liberdade, isto é, do “poder dos contrários”, pois, segundo ele, essa definição tem um valor no sistema cartesiano. Mas o fato de esse poder não ser excluído da definição de liberdade não significa que ele seja equivalente à essência da liberdade. Pois para Laporte a essência da liberdade consiste na determinação da vontade pela evidência presente, e não envolve o “poder dos contrários” que se encontra ligado ao estado

⁸⁵ A. T., IX, 113. Alquié, II, 569 apud LAPORTE, 1937, p. 124, n. 1.

⁸⁶ LAPORTE, 1937, p. 124.

⁸⁷ Ibid., p. 128.

de indiferença, resultante de uma ausência de idéias claras e distintas. Desta forma, se o “ou antes” consiste num aprofundamento, ele não pode significar um aprofundamento do “poder dos contrários”, visto que esse poder não está presente na liberdade em sua essência. Assim, o sentido do aprofundamento de que fala Laporte diz respeito à noção de espontaneidade pensada em seu sentido amplo, como autodeterminação, que está presente em todas as nossas ações livres e que pode se exercer seja como uma determinação interna pela evidência presente, seja como uma escolha arbitrária, mas não coagida, por um ou outro de dois contrários.

1.7 A posição de J.-M. Beyssade

J.-M. Beyssade, assim como muitos outros comentadores, também é sensível ao significado da expressão “ou antes” no parágrafo nove da Quarta Meditação. No capítulo IV de seu livro *La philosophie première de Descartes*, de 1979, ele observa que essa expressão aparece separando duas definições de liberdade que não são equivalentes, a saber, liberdade como “poder dos contrários”, que envolve uma indeterminação e uma contingência, e liberdade como ação não constrangida, que envolve uma determinação e uma necessidade. Ele afirma que Descartes não justapõe essas duas definições, mas hierarquiza-as: a segunda é superior à primeira⁸⁸. Essa superioridade coloca um problema: como compreender o significado da expressão “ou antes”? Três interpretações clássicas sobre esse problema são criticadas por Beyssade. A primeira é a de Gilson, que considera que essa expressão teria como função substituir a liberdade como “poder dos contrários” – que no meio teológico se tornava, sob a pressão dos Molinistas, cada vez mais essencial, do Concílio de Trento até a condenação de Jansenius – pela liberdade como determinação por idéias claras e distintas, defendida pelos discípulos de Santo Agostinho, como Gibieuf, pela via de São Tomás. Beyssade insiste em deixar claro que a sua posição é distinta dessa interpretação, na medida em que para Gilson o “ou antes” representa uma pura negação da primeira definição de liberdade, isto é, do poder de escolha entre contrários⁸⁹. Na visão de Beyssade, o “poder dos contrários”, desde 1641 distinto do estado de hesitação no qual ele se exerce, corresponde à forma mais geral de exercício da vontade. “Geral”, porém não “universal”, pois há casos, embora excepcionais, em que esse poder desaparece, em que somos plenamente livres sem ser

⁸⁸ “Or Descartes ne juxtapose pas ces deux définitions, il les hiérarchise : la seconde est meilleure que la première.” BEYSSADE, J.-M. *La Philosophie première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979. Ver p. 181.

⁸⁹ “Mais il ne faudrait pas retomber dans la première interprétation, transformer le ou plutôt qui précise et corrige en une pure négation, refuser de prendre au sérieux la première définition.” *Ibid.*, p. 183.

de forma alguma capazes de escolher o contrário⁹⁰. A segunda interpretação criticada é a de Alquié, que, na visão de Beyssade, deixa escapar a significação do “ou antes” ao afirmar simplesmente que todos os textos cartesianos apresentam o duplo aspecto da liberdade, e que a Quarta Meditação, que Gilson considera como uma crítica da liberdade de indiferença feita sob a inspiração de Bérulle e de Gibieuf, contém explicitamente a afirmação da liberdade como poder de escolha. A terceira é a de Laporte, que considera o “ou antes” como um aprofundamento⁹¹. Para não confundir o essencial “poder dos contrários” com o acidental estado de hesitação ou de equilíbrio, Descartes teria, na visão de Laporte, acrescentado à sua primeira definição de liberdade como poder dos contrários uma segunda definição em que a liberdade é caracterizada pelo sentimento de espontaneidade. Beyssade critica essa interpretação pelo fato de ela considerar que a função do “ou antes” seria a de separar o “poder dos contrários” do estado de indiferença. Segundo ele, essa separação daria margem para nos questionarmos se esse poder seria exercido independentemente do estado de indiferença, isto é, se o poder de recusar a evidência seria reconhecido nas *Meditações*. Beyssade, contrariamente ao que pensa Laporte, acredita que essa expressão teria a função inversa, a saber, mostrar que nas *Meditações* o “poder dos contrários” só se exerce em um estado de indiferença negativa⁹². Assim, a tese da irresistibilidade diante das idéias claras e distintas seria, de acordo com essa visão, claramente afirmada nas *Meditações*. Pois o objetivo

⁹⁰ BEYSSADE, J.-M., 1979, p. 183.

⁹¹ Vale destacar que a análise que J.-M. Beyssade faz da posição de Laporte tem como base o capítulo IV de seu livro *Le Rationalisme de Descartes*, de 1945. Em um momento anterior desse trabalho apresentamos a posição de Laporte com base em seu artigo “La liberté selon Descartes”, de 1937, que parece ser diferente de sua posição no livro. No livro ele reconhece que, do ponto de vista do juízo, a noção de liberdade como “poder dos contrários” é considerada como um modo acidental da experiência da liberdade, pois esse poder vem acompanhado do estado de indiferença negativa que resulta de uma ignorância de razões determinantes. A noção de espontaneidade, que consiste numa adesão irresistível quando nos encontramos diante da evidência, é então considerada como a essência da liberdade. Essa posição está de acordo com o que ele afirma em seu artigo sobre o significado do “ou antes”, a saber, que essa expressão significa um aprofundamento da noção de liberdade como espontaneidade. Porém em seu livro o autor apresenta um outro ponto de vista para a tese da irresistibilidade diante da evidência. Segundo ele, do ponto de vista da atenção, o “poder dos contrários” não seria mais visto como um modo acidental de exercício da liberdade, mas como um modo essencial, isto é, em todas as nossas ações livres teríamos o poder de prestar atenção ou de não prestar atenção. Assim, uma vez desviada a atenção da evidência, ela deixaria de estar presente, e como conseqüência disso a nossa adesão não seria mais irresistível. Desta forma, em seu livro Laporte parece afirmar que a liberdade envolveria sempre o “poder dos contrários”, e como conseqüência disso o sentido do aprofundamento proposto pelo autor, pensado do ponto de vista da atenção e não do juízo, deixaria de ser a noção de espontaneidade, e passaria a ser a noção de liberdade como “poder dos contrários”. Em seu artigo a questão da atenção também é desenvolvida, mas somente quando ele analisa a correspondência com Mesland. Na parte relativa à Quarta Meditação, a noção de espontaneidade é a noção essencial para a caracterização da liberdade, e não a noção de “poder dos contrários”. Desta forma, a crítica que Beyssade faz à interpretação de Laporte não atinge a exposição anterior.

⁹² “Or, avant même de chercher si les Méditations reconnaissent ou non le pouvoir de choisir contre l’évidence, nous sommes bien obligés de constater que, dans la Quatrième Méditation, le ou plutôt à la fonction inverse. Loin de nous inviter à les dissocier, Descartes unit si étroitement l’état d’indifférence au pouvoir de se porter à l’un ou l’autre des deux contraires que le cas d’une indifférence sert à lui seul d’argument pour refuser de définir la liberté par le pouvoir de choix [...]” Ibid., p. 182.

de Descartes nas *Meditações* é a busca da verdade e o encontro da certeza. Tendo em vista isso e o fato de que o estado de indiferença negativa se caracteriza por uma ignorância de razões, Beyssade afirma que a liberdade em sua essência, nesse contexto, não pode envolver esse estado em que somos carentes de conhecimento, e conseqüentemente não pode envolver o “poder dos contrários” que pressupõe esse estado⁹³. Desta forma, na visão de Beyssade, o “ou antes” teria o papel de indicar que a liberdade como espontaneidade é superior à liberdade como poder dos contrários e, como conseqüência disso, mostrar que a essência da liberdade consiste numa ausência de constrangimento externo antes que na possibilidade de escolher o partido oposto.

Dessa subordinação do “poder dos contrários” à determinação espontânea Beyssade tira três conseqüências:

- a primeira é que o exercício do “poder dos contrários” pressupõe algum grau de indiferença negativa (estado psicológico de indiferença causado por carência de conhecimento)⁹⁴;

- a segunda é que a liberdade em sua essência não pressupõe indiferença negativa e conseqüentemente não pressupõe o “poder dos contrários”⁹⁵;

- a terceira diz respeito à distinção entre duas esferas de liberdade, a mais alta em que ela se confunde com a determinação infalível da vontade na adesão à verdade e ao bem claramente percebido, e uma mais baixa em que a liberdade se degrada em um poder de escolha, solidário ao estado de indiferença e ao risco do erro⁹⁶.

Beyssade afirma que, na mais alta esfera da liberdade, o conhecimento natural é levado a sua plenitude e não é possível o erro, dada a tese da irresistibilidade diante da evidência. A liberdade então é caracterizada no contexto da Quarta Meditação como uma determinação por idéias claras e distintas. Contudo, ele argumenta que esses casos são raros porque Deus criou o homem falível. Assim, pelo fato de que somos falíveis, experimentamos na maioria dos casos, senão na totalidade dos casos, a segunda forma de liberdade, em que o

⁹³ “Tout comme l'état d'indifférence, et parce qu'elle lui est, malgré l'interprétation de J. Laporte, associé à la puissance des contraires, ce que le P. Petau appellera plus tard l'indifférence d'élection, est en 1641 insuffisante pour définir la liberté.” BEYSSADE, J.-M., 1979, p. 183.

⁹⁴ “La première est que le pouvoir de choisir l'un ou l'autre des deux contraires, ce que nous appellerons par commodité l'indifférence positive, implique toujours l'état d'indifférence d'une volonté hésitante parce que l'entendement ne lui découvre pas le vrai ou le bien avec une parfaite clarté, ce que nous appellerons l'indifférence négative.” BEYSSADE, J.-M., loc. cit.

⁹⁵ “La seconde conséquence est que le pouvoir de choisir entre contraires, qui suppose cette indifférence, ne constitue pas l'essence de la liberté humaine.” Ibid., p. 185.

⁹⁶ “La troisième conséquence concerne la distinction entre deux formes ou deux sphères de liberté, la plus haute où l'élection se confond avec la détermination infaillible de la volonté dans l'évidence du vrai et du bien, la plus basse où elle se dégrade en un pouvoir de choix, solidaire de l'état d'indifférence et du risque d'erreur.” Ibid., p. 187.

poder de se determinar por idéias claras e distintas se torna o poder de escolher entre contrários, na medida em que surgem simultaneamente o estado de indiferença negativa e a possibilidade do erro⁹⁷. Nesses casos, diz Beyssade, a vontade se estende a um domínio de semiclareza e acaba por se perder na obscuridade total que nos leva ao erro e ao pecado⁹⁸. Como mostra o autor, a esfera da liberdade que envolve o estado de indiferença e o “poder dos contrários” em Descartes é identificada com a esfera do erro possível: “Quereis que vos diga, em poucas palavras, ao que pode a vontade estender-se que ultrapasse os limites do entendimento? É, numa palavra, a todas as coisas nas quais erramos”⁹⁹.

Beyssade argumenta que se, por um lado, a experiência do erro se liga a uma experiência de liberdade, e, além disso, a infalibilidade não é uma disposição natural do homem; por outro lado, Descartes propõe um meio para atingirmos à perfeição da infalibilidade. Esse meio, como afirma Beyssade, diz respeito a um hábito que o homem deve adquirir, que consiste no exame dos seus pensamentos de modo a não errar:

E não tenho nenhum direito de me lastimar se Deus, tendo-me colocado no mundo, não me tenha querido colocar na ordem das coisas mais nobres e das mais perfeitas; tenho mesmo motivo de me rejubilar porque, se ele não me concedeu a virtude de jamais falhar através do meio que me referi acima, que depende de um claro e evidente conhecimento de todas as coisas a respeito das quais posso deliberar, ele ao menos deixou em meu poder um meio, que é reter firmemente a resolução de jamais formular meu juízo a respeito das coisas cuja verdade não conheço claramente. Pois, embora eu note essa fraqueza em minha natureza, de não poder ligar continuamente meu espírito a um mesmo pensamento, posso, todavia, por uma meditação atenta e amiúde reiterada, imprimir-la tão fortemente na memória, que não deixe jamais de lembrar-me, todas as vezes de que tiver necessidade, e adquirir, desta maneira, o hábito de nunca falhar¹⁰⁰.

Além disso, Beyssade afirma que esse meio, que consiste no hábito de não julgar o que for percebido confusamente de modo a não falhar, é exercido por um espírito submetido à condição do tempo, ao obscurecimento das evidências, ao estado de indiferença que surge dos desvios de atenção e do risco de erro, e diz respeito à principal perfeição do homem que é a de ser falível e não falhar, em outras palavras, escolher bem, visto que somos submetidos à escolha¹⁰¹. Desta forma, Beyssade não nega que a liberdade deve antes se definir pela espontaneidade de uma determinação do que pelo poder de escolher, mas argumenta que essas

⁹⁷ BEYSSADE, J.-M., 1979, p. 188.

⁹⁸ BEYSSADE, J.-M, loc. cit.

⁹⁹ Respostas às Quintas objeções, IV, 3. A.T., VII, 376, 1. 20-22. Alquié, II, 823.

¹⁰⁰ A.T., IX, 49. Alquié, II, 466.

¹⁰¹ BEYSSADE, J.-M., op. cit., p. 189.

experiências são raras, visto que o homem é falível, temporal, e que na maioria dos casos a sua experiência de liberdade consiste num poder de escolher entre contrários, que se acompanha de um estado de indiferença negativa. Nas análises subseqüentes relativas à correspondência com Mesland exploraremos, com base na interpretação de J.-M. Beyssade, a importância da temporalidade e da atenção para a teoria cartesiana da liberdade.

1.8 Resposta ao problema

Como foi salientado no início deste capítulo, a Quarta Meditação, e mais especificamente o parágrafo 9 desse texto, implica numa dificuldade de interpretação acerca da caracterização de liberdade que é apresentada por Descartes. Essa dificuldade parece poder ser resolvida pela compreensão da expressão “ou antes”, que separa as duas noções de liberdade, a saber, liberdade como “poder dos contrários” e liberdade como espontaneidade. O objetivo deste capítulo consistiu, primeiramente, em deixar claro que há de fato uma dificuldade de interpretação no texto em questão, e depois em mostrar os diversos posicionamentos dentro da literatura secundária a respeito desse problema. Alguns desses posicionamentos nos pareceram, sob certos aspectos, problemáticos, outros nos pareceram menos problemáticos, e outros ainda nos deram a solução para essa aparente ambigüidade.

Começamos por comentar duas interpretações em que não nos sentimos plenamente confortáveis. A primeira delas é a leitura proposta por E. Gilson em seu livro *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. De acordo com Gilson, o “ou antes” significa uma negação da liberdade como “poder dos contrários” e uma preeminência da liberdade como espontaneidade. Porém nos parece um pouco estranho que Descartes negue uma definição de liberdade que ele acabou de apresentar. Tendo em vista o espanto de Laporte em relação à posição de Gilson, poderíamos nos perguntar se Descartes, tendo escrito tal definição, haveria em seguida de suprimi-la, ele que é tão econômico com as palavras¹⁰². Além disso, nos parece também um tanto problemática a metodologia utilizada por Gilson na análise do problema da liberdade humana. Procurando determinar as fontes do pensamento cartesiano, a continuidade ou descontinuidade do problema da liberdade humana com relação à tradição escolástica, o autor considera as doutrinas escolásticas, tomismo e molinismo, em bloco como inimigas, e coloca Descartes como representando uma dessas duas posições em função de circunstâncias exteriores. No momento da Quarta Meditação, ele seria um defensor do tomismo,

¹⁰²“Alors, Descartes, d’ordinaire si économe de paroles, n’avait que faire la proposer! S’il a cru devoir l’écrire, ou l’ayant écrite, ne pas devoir la biffer, c’est que cette formule a pour lui une valeur.” LAPORTE, 1937, p. 139.

posteriormente, um molinista¹⁰³. Entretanto, o problema da influência das fontes no pensamento cartesiano, um dos temas fundamentais do livro de Gilson, é, como defende Laporte, e como escreve o próprio Descartes, um problema secundário:

E não me vanglorio também de ser o primeiro inventor de qualquer uma delas (opiniões), mas antes de não as ter jamais escolhido, nem pelo fato de terem sido proferidas por outrem, nem pelo que possam ter sido, mas unicamente porque a razão me fez aceitar¹⁰⁴.

No caso da Quarta Meditação, que segundo Gilson é um reflexo do pensamento de Gibieuf, não há ao longo do texto nenhuma referência a esse autor. Assim, em termos metodológicos não estamos de acordo com Gilson, pois pensamos que o conceito de liberdade pode ser compreendido através de uma análise interna dos conceitos-chave que estão em jogo nas *Meditações*. Como nota Laporte e como escreveu Descartes, a busca de “razões” é mais importante do que a “influência das fontes”¹⁰⁵.

A segunda interpretação que consideramos problemática sob certos aspectos é a de Alquié, que aparece no capítulo XIV de seu livro *La Découverte Métaphysique de l'Homme chez Descartes*. Essa interpretação na verdade não chega a ser tão problemática como a anterior, antes ela pode ser considerada como pouco relevante, pelo fato de o autor dedicar pouco espaço para a análise da Quarta Meditação. Enquanto defensor da tese de uma evolução do pensamento cartesiano sobre a liberdade, Alquié privilegia mais a análise dos textos posteriores às *Meditações*, representativos da tese de uma evolução, e não chega nem mesmo a dar uma interpretação para a expressão “ou antes”, que é o objeto de estudo deste capítulo.

Findo o breve comentário das duas interpretações que classificamos como problemáticas, na medida em que elas não resolvem o problema proposto ou, se resolvem, a solução não nos parece coerente, comentaremos a seguir aquelas que nos parecem menos problemáticas. A primeira dentre elas consiste na análise feita por Michelle Beyssade em seu artigo “Descartes’s Doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation”. Nesse artigo, a autora mostra as diferenças entre as duas versões da passagem em questão e apresenta uma interpretação para a expressão “ou antes” em cada uma

¹⁰³ Vale destacar que Gilson é um defensor da tese de uma evolução no pensamento cartesiano sobre a liberdade humana.

¹⁰⁴ A.T, VI, 77. Alquié, I, 648. Para a citação do *Discurso do Método* usamos DESCARTES. *Discurso do método, As paixões da alma*. Trad. por J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1988. (Os Pensadores, Descartes, 2).

¹⁰⁵ “Ainsi prévenus contre les illusions d’une trop facile exégèse des « sources », essayons de retrouver ce que la « raison » – par où il convient d’entendre, suivant les *Regulae* et le *Discours*, la *déduction* et l’*expérience* – a persuadé à Descartes sur les matières de la liberté.” LAPORTE, 1937, p. 104.

delas. Segundo ela, na versão latina Descartes é extremamente claro ao negar a primeira definição de liberdade, isto é, o “poder dos contrários”, e em considerar somente a liberdade como determinação interna. Mas na versão francesa, se, por um lado, ele não nega que o “poder dos contrários” constitua a essência da liberdade, como havia feito no texto latino, por outro lado, ele não afirma isso explicitamente. No texto francês o que é explicitamente considerado como não constitutivo da essência da liberdade é somente o estado de indiferença negativa. Chegamos ao final do artigo com um claro esclarecimento de que na versão latina o “ou antes” significa uma correção da noção de liberdade como “poder dos contrários” pela noção de liberdade como espontaneidade, mas com uma resposta não muito clara sobre o significado dessa expressão na versão francesa, uma vez que a questão sobre se o “poder dos contrários” é ou não constitutivo da essência da liberdade não é resolvida. A autora apresenta outras diferenças menos importantes entre as duas versões que, na sua visão, estão em harmonia com a diferença principal que acabamos de explicitar. Em sua análise, Michelle Beyssade considera essas diferenças como representando um maior reconhecimento por parte de Descartes do “poder dos contrários” na caracterização da liberdade. Em um momento do artigo, ela afirma que essa visão de um maior reconhecimento do “poder dos contrários” nos textos de Descartes, da qual a versão francesa constituiria uma etapa, tem como fundamento a leitura das *Meditações* à luz da correspondência com Mesland, mas em outro momento do artigo ela afirma que essa projeção de textos posteriores na análise da Quarta Meditação representa apenas uma tentativa de interpretação das diferenças existentes entre as duas versões, pois não temos como ter certeza se Descartes tinha em mente esses textos ao revisar a tradução francesa das *Meditações*. De fato, a autora não nos parece muito clara em seu posicionamento. Mas o que nos parece essencial em sua interpretação do significado do “ou antes” é o fato de que ela reconhece que essa expressão não significa uma simples correção da definição de liberdade como “poder dos contrários” pela definição de liberdade como espontaneidade, na medida em que ela mostra que, na versão francesa das *Meditações*, o que é explicitamente excluído da caracterização da liberdade é apenas o estado de indiferença negativa. Essa posição de que “ou antes” teria como papel negar o estado de indiferença negativa, mas não o “poder dos contrários”, é compartilhada por outros comentadores como A. Kenny e J. Laporte.

Kenny, em seu artigo “Descartes on the will”, defende que o “ou antes” não significa uma substituição de uma definição pela outra, mas alternância dependendo das situações. De acordo com essa interpretação, embora o “poder dos contrários” não seja excluído da caracterização da liberdade, ele não é, no entanto, permitido no caso de estarmos diante de

uma idéia clara e distinta. J. Laporte, em seu artigo “La liberté selon Descartes”, defende a mesma posição de Kenny, segundo a qual o “ou antes” não significa uma correção da noção de “poder dos contrários” pela noção de espontaneidade e, além disso, a tese de que nas *Meditações* diante das idéias claras e distintas sentimos uma inclinação irresistível em dar-lhes adesão. O que parece servir de complemento na posição de Laporte à posição de Kenny é o fato de que Laporte em sua interpretação resolve o problema da incompatibilidade entre as noções de “poder dos contrários” e espontaneidade ao mostrar que há um denominador comum entre elas. Embora o autor não utilize tal vocabulário, podemos pensar, a partir da leitura de seu artigo, que há um sentido amplo de espontaneidade que designa a origem interna da ação e que pode se exercer seja como uma escolha arbitrária, mas não coagida, por um ou outro de dois contrários, seja como uma determinação interna pela evidência. Laporte defende que o “ou antes” significa um aprofundamento da noção de espontaneidade em seu sentido amplo, como autodeterminação, pela espontaneidade no sentido estrito, a saber, como uma determinação causal pela natureza do agente. Assim, embora essa interpretação sugira a existência de um denominador comum entre a noção de liberdade como “poder dos contrários” e de liberdade como espontaneidade, e não uma incompatibilidade, como parece ser a posição de Kenny, ela não afirma que essas duas noções são equivalentes. Segundo Laporte, Descartes reconhece que essas noções não têm uma dignidade igual na ordem das perfeições: o “poder dos contrários” diz respeito a uma condição accidental de exercício da liberdade e a espontaneidade a uma condição essencial. Essa hierarquia entre essas duas noções é aprofundada pela interpretação de J.-M. Beyssade, que comentaremos a seguir.

Beyssade estabelece uma distinção semelhante à que é feita por Laporte entre um modo accidental e um modo essencial de exercício da liberdade. Ele afirma explicitamente que o “ou antes” tem como função estabelecer uma hierarquia entre as duas noções em questão. Na visão de Beyssade a liberdade como espontaneidade é superior à liberdade como “poder dos contrários”. Como consequência dessa hierarquia, ele afirma que nas *Meditações* o “poder dos contrários” e o estado de indiferença negativa, embora sejam distintos, estão estritamente unidos, a tal ponto que esse poder só pode ser exercido quando experimentamos algum grau de indiferença negativa resultante de uma carência de motivos ou razões determinantes; que a essência da liberdade não pressupõe o estado de indiferença negativa e conseqüentemente não pressupõe o “poder dos contrários”; por fim, que na Quarta Meditação é possível pensarmos em duas esferas de liberdade: uma mais alta, em que a liberdade consiste em uma determinação à verdade e ao bem, e uma mais baixa, em que ela consiste em um “poder dos contrários”, solidário ao estado de indiferença e ao risco do erro. A novidade da interpretação

de J.-M. Beyssade em relação às outras é que ela introduz a questão da temporalidade do pensamento humano e a conduta da atenção, noções que só serão introduzidas pelos outros comentadores na análise da correspondência com Mesland. Em sua análise da Quarta Meditação, Beyssade afirma que, embora a noção essencial de liberdade seja a noção de espontaneidade, nós raramente experimentamos esse tipo de liberdade pelo fato de que somos temporais, sujeitos aos desvios de atenção que nos remetem ao estado de indiferença negativa e à possibilidade do erro. Desta forma, acreditamos que, dentre todas as interpretações por nós analisadas, a posição de Beyssade é a mais completa.

CAPÍTULO 2 - A CONCEPÇÃO DE LIBERDADE NOS *PRINCÍPIOS*

Descartes começou a trabalhar nos *Princípios da Filosofia* no início de 1641, logo após a publicação de suas *Meditações Metafísicas*. Neste livro, ele pretendia publicar o resultado de suas investigações sob a forma de um manual, destinado a substituir os que existiam à época. Originalmente concebido como uma exposição sistemática de sua filosofia, cujo objetivo era retomar as teses que haviam sido expostas nas *Meditações*, Descartes não chegou a concluir suas últimas seções, referentes aos seres vivos e ao homem, permanecendo, assim, inacabado. Trataremos aqui somente da *Parte I*, intitulada “Dos princípios do conhecimento humano”, que, junto com o começo da *Parte II*, contém a parte propriamente filosófica do livro, e é onde podemos encontrar a teoria da liberdade. Conforme a uma ordem constante nos escritos de Descartes, os artigos sobre a liberdade aparecem após os artigos sobre a dúvida (*Parte I, artigo I a III e VI*), sobre o *cogito* (*Parte I, artigo VII a XIII*) e sobre as provas da existência de Deus (*Parte I, artigo XIV e seguintes*). Assim, os artigos sobre a teoria do erro e sobre a teoria da liberdade são os seguintes: XXXI a XLIV.

O original latino dos *Princípios* foi publicado em 1644; já a tradução francesa consta de 1647. Embora a versão francesa tenha sido revista pelo próprio Descartes, ela contém omissões e, sobretudo, acréscimos ao texto original. Michelle Beyssade, em seu artigo “Des Principia aux Principes: Variations sur la Liberté”, de 1994, apresenta uma detalhada classificação das diferenças existentes entre essas duas versões. Dentre elas, há uma em particular que na sua visão parece revelar uma mudança de pensamento a respeito da liberdade. Assim, a hipótese de uma mudança de pensamento é levantada a partir da comparação entre o que é dito na versão latina e na versão francesa do artigo XXXVII da primeira parte dos *Princípios*. Segundo Michelle Beyssade, a diferença entre as duas versões desse artigo traz à tona o problema da relação entre o que parecem ser duas diferentes concepções de liberdade: liberdade como “poder dos contrários” e liberdade como poder de sermos determinados em nossos juízos por idéias claras e distintas. Esse problema será desenvolvido no item 2.1, onde pretendemos, com base no artigo de Michelle Beyssade, investigar se a hipótese de uma mudança conceitual entre os *Principia* e os *Principes* a respeito da liberdade é ou não é coerente dentro do sistema cartesiano. No item 2.2 mostraremos que há ainda uma outra controvérsia no contexto da literatura secundária, sobre

se os *Princípios* marcam uma mudança em relação às *Meditações*; essa é a tese defendida por E. Gilson em seu livro *La Liberté Chez Descartes et la Théologie*, e por F. Alquié em seu livro *La Découverte Métaphysique de l'homme chez Descartes*, defensores de uma evolução na doutrina cartesiana da liberdade. Por outro lado, há autores que negam que tenha havido entre as *Meditações* e os *Princípios* tal evolução. Dentre esses autores, analisaremos a posição de J. Laporte, em seu artigo “La Liberté selon Descartes”, e de A. Kenny, em seu artigo “Descartes on the will”.

Assim, neste capítulo apresentaremos um posicionamento sobre dois problemas analisados dentro da teoria cartesiana da liberdade que é desenvolvida nos *Princípios*: o primeiro relativo às diferenças existentes entre os *Principia* e os *Principes*, e o segundo relativo às diferenças entre as *Meditações* e os *Princípios*. Desta forma, nosso objetivo neste capítulo é apresentar e esclarecer as formulações de Descartes sobre a liberdade nos *Princípios*.

2.1 Diferenças entre a versão latina e a versão francesa dos Princípios

Michelle Beyssade, em seu artigo “Des Principia aux Principes: variations sur la liberté”, afirma que a relação entre os *Principia Philosophiae* de 1644 e os *Principes de la Philosophie* de 1647 não é a de uma pura e simples tradução. Segundo ela, a versão francesa contém inúmeras diferenças em relação ao texto original¹⁰⁶. Neste capítulo não nos propomos a analisar todas elas, mas apenas uma, em particular, que na visão da autora é mais importante do que as demais pelo fato de que parece representar dois pensamentos diferentes a respeito da liberdade. A diferença em questão se encontra no artigo XXXVII da *Primeira Parte* dos *Princípios*. Vejamos o que diz a versão latina:

Mas que a vontade se estenda o mais amplamente possível, isso também convém à sua natureza; e é, em certo sentido, uma suma perfeição no homem que ele aja pela vontade, isto é, livremente, sendo assim de um certo modo peculiar o autor de suas ações e por elas merecendo louvor. Pois não se louvam os autômatos por exibirem com precisão todos os movimentos para os quais foram construídos, porque necessariamente os exibem assim; mas se louva o seu artífice por havê-los fabricado tão precisos, porque não os fabricou necessária, mas, sim, livremente. Pela mesma razão, deve-se de certo pôr mais em nosso crédito abraçar a verdade, quando a abraçamos,

¹⁰⁶ Algumas dessas diferenças, especificamente aquelas concernentes aos artigos sobre a teoria do erro e sobre a teoria da liberdade, estão disponibilizadas num quadro, no anexo B, junto com uma detalhada classificação (adições da versão francesa, expressões latinas não traduzidas, aproximações ou oposições apagadas na versão francesa etc.).

porque é voluntariamente que o fazemos, do que se não pudéssemos deixar de abraçá-la¹⁰⁷.

Michelle Beyssade observa que a versão latina desse artigo é um dos textos em que, para caracterizar a liberdade, Descartes afirma mais fortemente o “poder dos contrários”. Esse poder é reconhecido como um aspecto de perfeição no homem, como uma suma perfeição, e como condição do seu mérito, por intermédio da idéia de responsabilidade presente no termo “autor”. Além disso, ele é considerado como oposto à necessidade do movimento dos autômatos. Segundo a autora, essa oposição está em harmonia com o que é dito no artigo XXXIX, onde a liberdade também é caracterizada como um “poder dos contrários”: “Mas para que haja liberdade em nossa vontade, e [que], a nosso arbítrio, possamos assentir ou não assentir”¹⁰⁸; e com a associação entre “liberdade” e “indiferença” no artigo XLI: “[...] estamos de tal modo cômnicos da liberdade e da indiferença que está em nós”¹⁰⁹. Assim, a caracterização da liberdade na versão latina do artigo XXXVII como um “poder dos contrários” está em harmonia com o que é dito na versão latina dos artigos XXXIX e XLI.

Porém, a versão francesa do artigo XXXVII é muito diferente do original latino. Como observa Michelle Beyssade, o trecho em que a hipótese de uma mudança de pensamento pode ser mais fortemente levantada é o seguinte:

Igualmente devemos nos atribuir algo mais pelo fato de escolhermos o que é verdadeiro, quando o distinguimos do falso, graças a uma determinação da nossa vontade do que se fossemos determinados e coagidos por um princípio externo¹¹⁰.

Como vimos na versão latina do artigo XXXVII, a liberdade é caracterizada como um “poder dos contrários”. Mas na versão francesa, de acordo com o trecho citado acima, a liberdade é considerada como uma determinação interior não constrangida. Face a essa diferença entre as duas versões do artigo XXXVII, Michelle Beyssade se pergunta se não haveria aí o indício de uma mudança de pensamento. Segundo ela, essa diferença corresponde à diferença entre as duas caracterizações da liberdade que se encontram na Quarta Meditação

¹⁰⁷ Para citação da versão latina dos *Princípios da Filosofia* utilizaremos a tradução brasileira de Guido Antônio de Almeida, Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos André Gleizer e Ulysses Pinheiro, que se encontra em DESCARTES. *Princípios da Filosofia*. Tradução coordenada por Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. As notas bibliográficas remetem sempre para duas edições, a edição padrão de Adam e Tannery e a edição brasileira (da seguinte forma: A.T., número do volume, número da página, Almeida, número do artigo, número da página). A.T., VIII, 18, Almeida, XXXVII, 53.

¹⁰⁸ A.T., VIII, 19, Almeida, XXXIX, 55.

¹⁰⁹ A.T., VIII, 29, Almeida, LXI, 57.

¹¹⁰ A.T., IX, 41. Alquié, III, 112-113. Tradução nossa. “de mêmee on doit nous attribuer quelque chose de plus, de ce que nous choisissons ce qui est vrai, lorsque nous le distinguons d’avec le faux, par une détermination de notre volonté, que si nous étions déterminés et contraints par un principe étranger”.

separadas pela expressão “ou antes”: liberdade como poder dos contrários e liberdade como determinação interna. Como salientamos no capítulo anterior, há uma variação entre o que Descartes escreve na versão latina das *Meditações* sobre a liberdade e o que ele escreve na versão francesa. Na versão latina, a liberdade se caracteriza por uma determinação interna; nesse caso a expressão “ou antes” tem como função excluir da definição essencial de liberdade a caracterização da liberdade como um “poder dos contrários”. Mas, na versão francesa, esse poder parece não ser mais explicitamente excluído da definição essencial de liberdade. Como mostra Michelle Beyssade, Descartes não se pronuncia sobre essa questão, pois o que de fato ele exclui da definição essencial de liberdade é o estado de indiferença negativa resultante de uma carência de conhecimento. Na versão francesa da Quarta Meditação, a liberdade em seu mais alto grau também se caracteriza por uma adesão irresistível às idéias claras e distintas, mas, diferentemente da versão latina, o “poder dos contrários” não é explicitamente excluído da definição essencial de liberdade. Como mostramos no capítulo anterior, Michelle Beyssade afirma em seu artigo sobre a Quarta Meditação, a saber, “Descartes’s Doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation”, que, após a publicação das *Meditationes*, há nos escritos de Descartes um maior reconhecimento do “poder dos contrários”¹¹¹. Segundo ela, esse maior reconhecimento pode ser observado pelo que é dito sobre a liberdade na carta a Mesland de 1645 e na versão francesa das *Meditações* de 1647. Porém a explicação sugerida pela autora para resolver o problema da diferença entre as duas versões das *Meditações*, a saber, de que há um maior reconhecimento do “poder dos contrários” na caracterização da liberdade após 1641, não serve para resolver o problema da diferença entre as duas versões dos *Princípios*, e mais especificamente a diferença entre as duas versões do artigo XXXVII da Primeira Parte, que acabamos de apresentar. Pois, se nos *Principia* a liberdade é caracterizada como envolvendo um “poder dos contrários”, nos *Principes* ela é caracterizada como uma determinação interna. É compreensível, como argumenta Michelle Beyssade, que em 1644, data da versão latina dos *Princípios*, Descartes considere a liberdade como um “poder dos contrários”. No período de redação dos *Principia* Descartes apresenta formulações diferentes daquelas que encontramos em 1641, pois ele tenta evitar as objeções endereçadas às *Meditationes*¹¹². Mas como compreender essa nova acentuação do caráter interno da determinação na versão francesa dos *Princípios*? Como explicar ainda o fato de que essa

¹¹¹ BEYSSADE, M., 1994, p. 205.

¹¹² BEYSSADE, Michelle. Des Principia aux Principes : Variations Sur La Liberté. In: PRINCIPIA PHILOSOPHIAE (1644-1994), CONVEGNO PER IL 350 ANNIVERSARIO DELLA PUBBLICAZIONE DELL’OPERA, 1994, Parigi. *Atti...* Napoli : Instituto Italiano Per Gli Studi Filosofici, 1996. p. 37-51. Ver. p. 44.

versão é publicada no mesmo ano da versão francesa das *Meditações*, mas apresenta uma caracterização da liberdade que se aproxima do ponto de vista das *Meditationes* de que as *Méditations* se distinguem? Há ou não aí o indício de uma mudança na doutrina cartesiana da liberdade? Essas são as questões levantadas por Michelle Beyssade em seu artigo e que pretendemos resolver neste capítulo.

Michelle Beyssade defende a tese de que não há uma mudança no pensamento cartesiano sobre a liberdade no período que se estende entre as duas versões dos *Princípios*¹¹³. A autora afirma que, embora a versão francesa dos *Princípios* seja diferente da versão latina, essas diferenças não negam o que o texto latino afirmava. De acordo com essa visão, não há dois pensamentos diferentes sobre a liberdade, mas duas maneiras diferentes de expressar um mesmo pensamento: “A divergência das variações se opõe à idéia de uma mudança de doutrina¹¹⁴.” Para sustentar essa tese, a autora mostra que na versão francesa dos *Princípios* podemos encontrar afirmações em artigos posteriores ao artigo XXXVII que não revelam uma negação do “poder dos contrários”, afirmado na versão latina desse artigo, e que, além disso, atenuam a diferença que destacamos anteriormente entre as duas versões do artigo XXXVII. Vejamos o que diz Descartes no artigo XXXIX dos *Principes*:

Quanto ao mais, é tão evidente que possuímos uma vontade livre, que pode ou não dar o seu consentimento quando bem lhe aprouver, que isso pode ser considerado uma das nossas noções mais comuns. Tivemos anteriormente uma prova bem clara: pois, ao mesmo tempo em que duvidávamos de tudo, e que supúnhamos até que aquele que nos criou empregava o seu poder para nos enganar de todas as maneiras, apercebíamos em nós uma liberdade tão grande que podíamos evitar crer naquilo que não conhecíamos ainda perfeitamente bem. Ora, aquilo que apercebíamos distintamente e de que não podíamos duvidar durante uma suspensão tão geral é tão certo quanto qualquer outra coisa que possamos jamais conhecer¹¹⁵.

Como vimos na versão francesa do artigo XXXVII, Descartes caracteriza a liberdade como uma determinação interna. Porém, no artigo XXXIX dessa mesma versão, ele afirma explicitamente o “poder dos contrários”, como mostra o trecho que acabamos de citar.

¹¹³ BEYSSADE, M., 1996, p. 49.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 46.

¹¹⁵ A.T., IX, 40. Alquié, III, 112. Tradução nossa. “Au reste il est si évident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne le pas donner quand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions. Nous en avons eu ci-devant une preuve bien claire ; car, au même temps que nous doutions de tout, et que nous supposions même que celui qui nous a créés employait son pouvoir à nous tromper en toutes façons, nous apercevions en nous une liberté si grande, que nous pouvions nous empêcher de croire ce que nous ne connaissions pas encore parfaitement bien. Or, ce que nous apercevions distinctement, et dont nous ne pouvions douter pendant une suspension si générale, est aussi certain qu’aucune autre chose que nous puissions jamais connaître”.

Embora esse poder seja afirmado, a seqüência do artigo nos mostra que seu exercício não é absoluto, mas se limita aos casos em que não somos plenamente esclarecidos por razões, isto é, aos casos em que experimentamos algum grau de dúvida. Desta forma, a versão francesa do artigo XXXIX atenua, sem negar, a afirmação que é feita na versão francesa do artigo XXXVII, a saber, de que a liberdade consiste numa determinação interna. De acordo com o que foi dito, podemos pensar que a versão francesa dos *Princípios* admite, por um lado, a caracterização da liberdade como uma determinação interna, nos casos em que estamos esclarecidos por razões, como mostra o artigo XXXVII; e, por outro lado, a caracterização da liberdade como um “poder dos contrários”, nos casos em que experimentamos algum estado negativo de indiferença, ou seja, algum grau de dúvida, como mostra o artigo XXXIX. Assim, numa mesma versão é possível compatibilizar as noções de determinação interna e de “poder dos contrários” na caracterização da liberdade.

De modo correlato, como observa Michelle Beyssade, o artigo XLIII também é um texto que atenua a diferença entre as duas versões do artigo XXXVII. Vejamos respectivamente o que diz a versão latina e a versão francesa desse artigo:

É certo, porém, que jamais viremos a tomar o falso pelo verdadeiro se dermos assentimento somente àquilo que percebermos clara e distintamente. Digo que é certo porque, como Deus não é enganador, a faculdade de perceber que nos deu não pode tender ao falso, nem tampouco a faculdade de assentir, quando se estende somente àquilo que é percebido claramente. E, ainda que de maneira alguma o provássemos, isso está de tal sorte impresso pela natureza dos ânimos de todos [nós] que, todas as vezes que percebemos algo claramente, lhe damos espontaneamente o nosso assentimento e de nenhum modo podemos duvidar que não seja verdadeiro¹¹⁶.

Mas é certo que nunca tomaremos o falso pelo verdadeiro enquanto julgarmos apenas o que percebemos clara e distintamente, porque, não sendo Deus enganador, a faculdade de conhecer que nos deu não poderia falhar, nem mesmo a faculdade de querer, quando não estendemos para além do que conhecemos. E mesmo que tal verdade não tivesse sido demonstrada, somos tão naturalmente inclinados a dar o nosso consentimento às coisas que apercebemos manifestamente que não poderíamos duvidar delas enquanto as percebemos dessa maneira¹¹⁷.

¹¹⁶ A. T., VIII, 21, Almeida, XLIII, p. 59.

¹¹⁷ A.T., IX, 43. Alquié, III, 116. Tradução nossa. “Mais il est certain que nous ne prendrons jamais le faux pour vrai tant que nous ne jugerons que de ce que nous apercevons clairement et distinctement ; parce que Dieu n’étant point trompeur, la faculté de connaître qu’il nous a donné ne saurait faillir, ni même la faculté de vouloir, lorsque nous ne l’étendons point au delà de ce que nous connaissons. Et quand même cette vérité n’aurait pas été démontrée, nous sommes naturellement si enclins à donner notre consentement aux choses que nous apercevons manifestement, que nous n’en saurions douter pendant que nous les apercevons de la sorte”.

Como argumenta Michelle Beyssade, se na versão latina do artigo XXXVII Descartes caracteriza a liberdade como um poder dos contrários, no artigo XLIII dessa mesma versão ele considera a dúvida sobre uma percepção clara e distinta como absolutamente impossível. Isso significa que, embora esse poder seja afirmado no artigo XXXVII, mais adiante no artigo XLIII Descartes afirma que seu exercício não é absoluto, pois diante de uma percepção clara e distinta não temos o “poder dos contrários”. Se na versão francesa do artigo XXXVII Descartes caracteriza a liberdade como uma determinação interna, no artigo XLIII dessa mesma versão ele omite a expressão latina “*nullo modo*”, que tornava a dúvida sobre uma percepção clara e distinta impossível, e acrescenta uma frase que não havia no texto latino. Essa adição da versão francesa atenua a tese da impossibilidade de duvidarmos das percepções claras e distintas, na medida em que ela restringe essa impossibilidade ao momento da presença da percepção manifesta e admite ser possível duvidarmos dessas percepções quando a atualidade se esvai. Assim, a versão francesa desse artigo, sem entrar em contradição com a versão latina, que afirma que a dúvida sobre uma percepção clara e distinta é impossível, indica como se exerce o “poder dos contrários” submetendo-o às condições de desatenção características do pensamento humano.

Esses dois artigos que acabamos de analisar atenuam a diferença entre as duas versões do artigo XXXVII, que poderia ser considerada como um indício de uma mudança na doutrina cartesiana da liberdade. As modificações observadas nesses artigos posteriores, com base no estudo de Michelle Beyssade, nos mostram que a versão francesa do artigo XXXVII não nega o que Descartes afirma na versão latina desse texto, mas apresenta uma formulação diferente sobre a liberdade. Essa diferença de formulação a respeito da liberdade entre as duas versões dos *Princípios* pode ser explicada, como sugere Michelle Beyssade, pelo fato de que ao reler o artigo XXXVII, na ocasião de sua tradução, Descartes estava mais preocupado em mostrar como se manifesta a perfeição da liberdade na adesão da verdade do que em afirmar o “poder dos contrários”, que ele afirma nos artigos posteriores dessa mesma versão¹¹⁸. De acordo com essa interpretação, Descartes teria preferido, na versão francesa, ressaltar um outro aspecto da liberdade, a saber, a adesão da vontade às idéias claras e distintas. Assim, acreditamos com Michelle Beyssade que não há uma mudança na teoria cartesiana da liberdade entre os *Principia* e os *Principes*, mas duas ênfases distintas de uma mesma concepção geral¹¹⁹.

¹¹⁸ BEYSSADE, M., 1996, p. 39-41.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 49.

2.2 Interpretações contra e a favor da tese de que os *Princípios* marcam uma mudança em relação à doutrina da liberdade exposta nas *Meditações*

2.2.1 A posição de E. Gilson

Gilson defende a tese de que os *Princípios* representam uma mudança na doutrina cartesiana da liberdade em relação às *Meditações*¹²⁰. Como mostramos no capítulo anterior, ele considera que a doutrina da liberdade que é desenvolvida nas *Meditações*, apoiada na crítica da liberdade de indiferença sob a influência do pensamento tomista, representa uma crítica à doutrina molinista. Nos *Princípios*, ao negar a crítica da liberdade de indiferença e afirmar que “indiferença” e “liberdade” são sinônimos – “estamos de tal modo cômnicos da liberdade e da indiferença que está em nós”¹²¹ – Descartes estaria, na visão de Gilson, claramente se afastando de sua posição anterior e aderindo à doutrina molinista. Segundo o comentador, essa mudança no pensamento cartesiano sobre a liberdade pode ser explicada pela mudança que então havia tomado a controvérsia sobre a graça, e pela preocupação de Descartes em assegurar o sucesso de sua filosofia mediante a aprovação dos jesuítas¹²².

Gilson argumenta que, no momento da redação dos *Princípios*, Descartes se encontrava decepcionado pelo fato de não haverem recebido seus *Meteoros* com bastante consideração e por não terem introduzido esse texto no ensino, e começa então a redigir os *Princípios*, esperando a aprovação da Sorbonne de sua obra anterior, as *Meditações*. Sem uma aprovação oficial dos doutores da Sorbonne, diz Gilson, Descartes sabia que seria imprudente entrar em guerra aberta com a Companhia de Jesus, mas totalmente diferente seria a sua posição na luta se ele pudesse demonstrar aos seus adversários que a física que eles haviam recusado decorria necessariamente dos princípios metafísicos que a Sorbonne havia aprovado. No entanto, as *Meditações* são recusadas pelos doutores da Sorbonne. Diante desse fato, Descartes renuncia ao desejo que ele tinha de refutar o curso de filosofia difundido nos colégios jesuítas. Para que a filosofia cartesiana triunfasse e substituísse a de Aristóteles, era preciso que Descartes colocasse a Companhia de Jesus a seu favor; pois somente os jesuítas com seus colégios potentes e suas numerosas ligações nas universidades poderiam garantir o triunfo rápido da filosofia cartesiana. Segundo Gilson, Descartes estava consciente disso e, ao escrever os *Princípios*, tentava conciliar o seu pensamento com o pensamento dos jesuítas: “a

¹²⁰ GILSON, 1913, p. 318.

¹²¹ A.T., VIII, 20, Almeida, XLI, 57.

¹²² GILSON, op. cit., p. 319.

história dos *Princípios* é dominada inteiramente pela preocupação de Descartes com os jesuítas”¹²³. Na visão de Gilson, é em função da não aprovação dos *Meteoros* e das *Meditações* que Descartes evita introduzir nos *Princípios* tudo o que pudesse ser considerado como uma crítica das doutrinas teológicas em destaque na Companhia. Assim, Descartes exclui dos *Princípios* a crítica da liberdade de indiferença, pois essa crítica atingiria a Companhia de Jesus inteira, que estava muito engajada na querela da graça e muito sensível sobre essa questão.

A escamoteação da crítica da liberdade de indiferença nos *Princípios* ocorre, além disso, segundo Gilson, em função das circunstâncias particulares em que Descartes se encontrava, circunstâncias essas que se ligavam à publicação do livro de Gibieuf, *De libertate*, em 1630¹²⁴. Nesse mesmo ano, Descartes, tendo exposto a Mersenne suas reflexões sobre a liberdade divina, toma conhecimento da aparição do livro de Gibieuf que acabara de ser publicado. Em outubro de 1631 Descartes lê esse livro e demonstra prazer nessa leitura; as idéias de Gibieuf o satisfazem. Naquele ano, a querela que esse livro iria provocar ainda não havia começado; é o momento em que os jesuítas vão a Roma para tentar condená-lo, mas o livro ainda não é conhecido pelo grande público. Descartes deixa de se corresponder com Mersenne sobre a questão da liberdade e, de uma maneira geral, parece espaçar suas correspondências a tal ponto que, durante o período que vai do fim de 1631 a janeiro de 1637, encontramos apenas quatorze cartas a Mersenne, cartas essas consagradas às discussões científicas ou à condenação de Galileu em 1634, que preocupava Descartes. O ano de 1637 marca uma retomada de Descartes da sua correspondência com Mersenne, mas chegamos em 1640, data da redação definitiva das *Meditações*, sem que ele tenha escrito nada sobre a liberdade humana. O *Discurso do Método* apenas toca na questão da liberdade sem que Descartes tome algum partido. Em 1640, data da redação das *Meditações*, Descartes ainda está ligado ao livro de Gibieuf, livro pelo qual ele confessa uma profunda estima. Gilson chama a atenção para o fato de que entre 1641 e 1644, isto é, no intervalo que separa as *Meditações* dos *Princípios*, um fato novo se produz: por via de evolução o tomismo acabava por culminar no jansenismo. O ano de 1640 é o ano em que aparece o *Augustinus* de Jansenius, em que ele acusa os jesuítas de pelagianismo e de semipelagianismo. Diante dessa acusação os jesuítas não tardam em combater o jansenismo.

Como observa Gilson, entre 1641 e 1644 a mudança que toma a controvérsia da graça é cada vez mais desfavorável para o jansenismo. Os tomistas e oratorianos também

¹²³ GILSON, 1913, p. 332.

¹²⁴ Ibid, p. 321.

manifestavam alguma inquietude. Eles temiam que os jesuítas, vendo a ocasião propícia para comprometer todos os seus adversários, tomassem uns pelos outros – jansenistas, tomistas e oratorianos. Assim, em sua análise Gilson mostra que, depois da publicação das *Meditações*, o sentido e a orientação de certas doutrinas haviam mudado, os jesuítas triunfavam no momento da redação dos *Princípios*, e a doutrina de Molina, durante muito tempo suspeita, era agora a única que não era evidentemente jansenista. O tomismo não tinha mais como se defender de Molina, mas ele se esforçava para não ser confundido com o jansenismo. Gibieuf era um dos mais seriamente comprometidos. Gilson defende a tese de que nos *Princípios* Descartes abandona a posição da Quarta Meditação ao tomar conhecimento da controvérsia jansenista e verificar que a sua doutrina coincidia com a daquela escola, o que o tornaria suspeito aos jesuítas¹²⁵.

2.2.2 A posição de F. Alquié

Essa mesma posição de uma evolução entre as *Meditações* e os *Princípios* na teoria cartesiana da liberdade será mais tarde defendida por Alquié, embora sob um ponto de vista diferente. Enquanto Gilson considera que a razão da mudança na teoria cartesiana da liberdade diz respeito a uma atitude oportunista de Descartes em tentar ganhar o apoio dos jesuítas para poder difundir a sua filosofia nas escolas jesuíticas, Alquié considera que essa mudança diz respeito a um maior reconhecimento de Descartes do problema moral. Segundo ele, nos *Princípios* a reflexão sobre a liberdade se torna moral, o problema da responsabilidade aparece e a indiferença entendida como poder de escolha aparece como sinônimo de liberdade. De acordo com Alquié, nesse texto, haveria uma insistência por parte de Descartes da noção de mérito e a introdução da possibilidade de escolhermos o mal e o falso mesmo em presença do bem e da verdade¹²⁶.

Temos assim ao menos dois grandes comentadores e estudiosos da filosofia cartesiana que defendem a tese de uma evolução entre as *Meditações* e os *Princípios*. Vejamos agora o que dizem aqueles que defendem a tese de uma não-evolução. Dentre os defensores de uma não-evolução podemos citar alguns autores tais como J.-M. Beyssade e M. Gueroult entre outros, mas neste capítulo analisaremos somente as posições de J. Laporte e A. Kenny, que nos parecem mais esclarecedoras para o problema que nos propomos analisar neste capítulo.

¹²⁵ GILSON, 1913, p. 373.

¹²⁶ ALQUIÉ, 1991, p. 287.

2.2.3 A posição de J. Laporte

Segundo Laporte, o problema da liberdade nos *Princípios* é introduzido da mesma maneira que na Quarta Meditação, em relação ao erro e para mostrar que Deus não pode ser a causa dos nossos erros. Segundo ele, a argumentação segue a mesma ordem das *Meditações*. Descartes mostra que o erro reside no juízo e que o juízo depende do concurso de duas faculdades: o entendimento que percebe e a vontade que consente.

Ora, para julgar requer-se certamente o entendimento, porquanto nada podemos julgar de uma coisa que de nenhum modo percebemos. Mas, também se requer a vontade, para que o assentimento seja concedido à coisa de algum modo percebida¹²⁷.

Porém, a vontade é mais extensa do que o entendimento: “E certamente a percepção do entendimento não se estende senão às poucas coisas que lhe são oferecidas e é sempre muito limitada. A vontade, porém, pode de algum modo ser dita infinita”¹²⁸. A vontade é infinita na medida em que só depende dela querer:

Mas que a vontade se estenda o mais amplamente possível, isso também convém à sua natureza; e é em certo sentido, uma suma perfeição no homem que ele aja pela vontade, isto é, livremente, sendo assim de um certo modo peculiar o autor de suas ações e por elas merecendo louvor¹²⁹.

Há, portanto, desproporção entre o entendimento e a vontade. E o erro ocorre porque não é necessário para darmos o nosso consentimento, isto é, para fazermos um juízo, que tenhamos um conhecimento inteiro e perfeito, mas basta termos algum conhecimento, mesmo que ele seja obscuro e confuso: “Não se requer, porém (ao menos para julgar de um modo qualquer), uma íntegra e omnímota percepção da coisa, pois podemos assentir a muitas coisas que não conhecemos senão de maneira muito obscura e confusa¹³⁰”. Erramos quando não temos um conhecimento certo sobre aquilo que julgamos:

Quando, porém, percebemos algo, é manifesto que não nos enganamos, desde que absolutamente nada afirmemos ou neguemos dele. Do mesmo modo, tampouco nos enganamos, quando afirmamos ou negamos só aquilo que clara e distintamente percebemos dever ser assim afirmado ou negado.

¹²⁷ A. T., VIII, 18, Almeida, XXXIV, 51.

¹²⁸ A.T., VIII, 18, Almeida, XXXV, 52.

¹²⁹ A.T., VIII, 18, Almeida, XXXVII, 53.

¹³⁰ A.T., VIII, 18, Almeida, XXXIV, 51.

Mas só [nos enganamos] quando (como sói acontecer), ainda que não percebamos algo corretamente, não obstante julgamos sobre isso¹³¹.

Se a percepção obscura e confusa determinasse por ela mesma o assentimento, o erro seria inevitável e Deus, autor de nossa natureza, não poderia ser justificado. É preciso então que diante de uma percepção obscura e confusa possamos dar nosso consentimento, mas que possamos também refutá-lo. Isso é justamente o que ocorre na experiência da dúvida: “experimentávamos, com efeito, existir em nós essa liberdade [que é tal] que podíamos nos abster de crer naquelas coisas que não eram inteiramente certas e averiguadas”¹³². Mas, com a experiência da dúvida, aprendemos também que há coisas de que não podemos duvidar, a saber, aquelas – das quais a primeira é o *cogito* – que percebemos clara e distintamente. Diante da evidência atual somos levados a crer em virtude de uma inclinação que é irresistível: “Todas as vezes que percebemos algo claramente lhe damos espontaneamente o nosso assentimento e de nenhum modo podemos duvidar que não seja verdadeiro”¹³³. Para Laporte a liberdade é antes de tudo aquilo que nos torna dignos de louvor ou vitupério, e temos ou não temos mérito em agir porque somos mestres ou autores de nossas ações e porque não somos nem determinados nem constrangidos por nenhum princípio externo¹³⁴. Segundo o autor, a liberdade nos *Princípios*, tal como nas *Meditações*, é essencialmente a faculdade de se decidir por si mesmo, mas, acidentalmente, ela se acompanha de indiferença ou de indeterminação em relação a tudo o que não é claramente conhecido¹³⁵. Quanto à caracterização da indiferença negativa como o mais baixo grau de liberdade que não se encontra explicitamente nos *Princípios*, Laporte argumenta que podemos encontrar expressões, equivalentes ao que diz Descartes na Quarta Meditação, que mostram que a indiferença é a fonte do erro e que o erro é um defeito no uso da nossa liberdade (ver artigos XXXIII, XXXIV e XXXIX citados anteriormente). Assim, para Laporte não há uma mudança conceitual entre os *Princípios* e as *Meditações*¹³⁶.

2.2.4 A posição de A. Kenny

¹³¹ A.T., VIII, 17, Almeida, XXXIII, 51.

¹³² A.T., VIII, 19, Almeida, XXXIX, 55.

¹³³ A.T., 21, VIII, Almeida, XLIII, 59.

¹³⁴ A.T., VIII, 18, Almeida, XXXVII, 53.

¹³⁵ LAPORTE, 1937, p. 128.

¹³⁶ LAPORTE, loc. cit. “Impossible, par conséquent, de relever d’aucun côté, entre les Méditations et les Principes, aucune trace de retraction ou même de fléchissement sur la question de la liberté.”

Para Kenny os *Princípios* confirmam a doutrina encontrada nas *Meditações*¹³⁷. Mas ele chama a atenção para o fato de que, se lermos o artigo XXXVII dos *Princípios* sem atenção, podemos ter a impressão de que Descartes mudou de idéia sobre a liberdade. Pois na última frase desse artigo a liberdade caracterizada como poder dos contrários parece permanecer no assentimento às idéias claras e distintas: “Pela mesma razão, deve-se de certo pôr mais em nosso crédito abraçar a verdade, quando a abraçamos, porque é voluntariamente que o fazemos, do que se não pudéssemos deixar de abraçá-la¹³⁸”. Contudo, Kenny afirma que essa leitura é apenas aparente e superficial, uma vez que a impossibilidade de se suspender o juízo diante de uma idéia clara e distinta é explicitamente afirmada no artigo LXIII: “todas as vezes que percebemos algo claramente, lhe damos espontaneamente o nosso assentimento e de nenhum modo podemos duvidar que não seja verdadeiro¹³⁹”. Desta forma, Kenny, tal como Laporte, defende a tese de que a doutrina das *Meditações* a respeito do problema da liberdade se mantém intacta nos *Princípios*.

2.3 Considerações finais

Neste capítulo apresentamos duas linhas interpretativas: a primeira concernente aos defensores da tese de uma evolução entre as *Meditações* e os *Princípios*, tais como Gilson e Alquié, a segunda concernente aos defensores de uma não-evolução, tais como Laporte e Kenny. Em relação à interpretação proposta por Gilson, acreditamos que os elementos externos ao sistema cartesiano, que ele utiliza para defender a tese de uma evolução, tais como o interesse de Descartes em ver aprovada a sua filosofia nos meios teológicos e a mudança de direção tomada pela controvérsia da graça, são inconsistentes com o texto; assim como a afirmação de Alquié, de que a tese da irresistibilidade diante da evidência, afirmada nas *Meditações*, passaria a ser excluída dos *Princípios*, o que nos legitimaria a falar de uma evolução. Pois, se por um lado, a crítica da liberdade de indiferença (no sentido negativo) é mantida nos *Princípios* tal como nas *Meditações*, como demonstra o artigo XXXIX – “experimentávamos, com efeito, existir em nós essa liberdade [que é tal] que podíamos nos abster de crer naquelas coisas que não eram inteiramente certas e averiguadas” –, o que vai contra a posição de Gilson; por outro lado, a tese da irresistibilidade diante da evidência presente nas *Meditações* se mantém intacta nos *Princípios*, como podemos conferir no artigo

¹³⁷ KENNY, 1998, p.132-159.

¹³⁸ A.T., VIII, 18, Almeida, XXXVII, 53.

¹³⁹ A.T., VIII, 21, Almeida, XLIII, 59.

LXIII – “todas as vezes que percebemos algo claramente, lhe damos espontaneamente o nosso assentimento e de nenhum modo podemos duvidar que não seja verdadeiro”¹⁴⁰ –, o que vai contra a posição de Alquié. Não há a nosso ver nenhuma mudança conceitual da parte de Descartes em relação à teoria da liberdade humana entre as *Meditações* e os *Princípios*, como defende Gilson e Alquié. A interpretação de Laporte, que segue passo a passo os artigos concernentes à teoria da liberdade nos *Princípios*, de modo a mostrar que eles estão em coerência com o que é dito na Quarta Meditação, é extremamente enriquecedora e mostra que em ambos os textos Descartes diz a mesma coisa sobre a liberdade. A interpretação de Kenny segue a mesma linha da interpretação de Laporte e, embora reconheça que uma leitura desatenta do artigo XXXVII possa nos levar a pensar numa mudança no pensamento cartesiano, não afirma que há de fato uma mudança, mas, ao contrário, acaba por reconhecer que uma tal leitura seria aparente e superficial, uma vez que ele afirma que a teoria cartesiana, tal como é desenvolvida nas *Meditações*, se mantém intacta nos *Princípios*.

¹⁴⁰ A.T., IX, II, 25. Alquié, III, 116.

CAPÍTULO 3 - A CONCEPÇÃO DE LIBERDADE NA CORRESPONDÊNCIA COM MESLAND

3.1 A carta de 2 de maio de 1644

Como vimos no capítulo anterior, Gilson defende a tese de que Descartes teria, nos *Princípios*, abandonado a posição da Quarta Meditação ao tomar conhecimento da controvérsia jansenista e verificar que a sua doutrina coincidia com a daquela escola, o que o tornaria suspeito aos jesuítas. Mas, alguns meses antes da publicação dos *Princípios*, Descartes recebe de um de seus correspondentes jesuítas, o Padre Mesland, uma carta na qual lhe era pedido que ele se posicionasse sobre a doutrina da liberdade humana desenvolvida na Quarta Meditação¹⁴¹. Embora essa carta tenha sido perdida, podemos imaginar, com base na resposta de Descartes, que nessa carta Mesland teria confrontado a doutrina da liberdade exposta na Quarta Meditação com a doutrina do Padre Petau. Em 1643, Petau publica um tratado sobre a liberdade, *De libero arbitrio*, no qual ele apresenta uma crítica explícita à doutrina de Jansenius. É bem provável, como argumenta Gilson, que Mesland tenha aproveitado a ocasião da recente publicação desse tratado para expor a Descartes, ao menos em grande linhas, a concepção que ele mesmo tinha da liberdade, uma concepção que, na visão de Gilson, estava muito mais próxima da doutrina molinista do que da doutrina tomista defendida por Descartes na Quarta Meditação. Nos três livros que compunham o *De libero arbitrio*, Petau tinha como objetivo combater a doutrina de Jansenius, exposta em seu *Augustinus*, de modo a mostrar que ela estava mais próxima de Lutero e de Calvino do que de Santo Agostinho e dos jesuítas. Em seu livro *La liberté chez Descartes et la théologie*, no capítulo VII, destinado à análise da correspondência com Mesland, Gilson apresenta nas notas as principais passagens do livro de Petau, assim como a reconstrução de seu pensamento sobre a liberdade: “O capítulo que pode ser visto como a fonte da correspondência de Mesland com Descartes é o capítulo XI do livro III e também o capítulo XII que contém algumas passagens interessantes”¹⁴². Com a ajuda de Gilson, e por intermédio dessas menções e citações relativas ao *De libero arbitrio*, apresentaremos as principais idéias contidas no livro

¹⁴¹ Os *Princípios* são publicados em 10 de julho de 1644 e a resposta de Descartes a Mesland data de 2 de maio de 1644. LAPORTE, 1937, p. 129.

¹⁴² GILSON, 1913, p. 308, n. 1.

de Petau, de modo a tornar ainda mais clara a compreensão da resposta que Descartes envia a Mesland em 2 de maio de 1644, pouco tempo antes da publicação dos *Princípios*.

Segundo Petau, o termo “indiferença”, em sua significação própria, designa a situação daquilo que é colocado entre dois termos sem ser necessariamente determinado por um ou outro de dois lados. A vontade é considerada como indiferente quando ela se encontra entre duas coisas sem que ela seja determinada a escolher uma coisa ou rejeitar a outra. Essa indiferença da vontade pode se exercer de duas maneiras e há, na visão de Petau, dois tipos de indiferença: uma que é inata e essencial; outra que é adventícia e cujo papel é complementar à primeira. Ao aplicar essa distinção ao problema da liberdade, Petau afirma que há uma indiferença natural e essencial à liberdade que ele denomina de *indiferença de eleição*, e outra que pode ser completamente excluída da liberdade e que é chamada de *indiferença de propensão ou de inclinação*. Esse segundo tipo de indiferença é aquele em que se encontra a vontade quando ela tem o poder de escolher entre dois termos contrários, mas não é inclinada para nenhum dos dois termos em especial. Nesse caso, a vontade se encontra num estado que chamamos de estado de equilíbrio. Esses dois tipos de indiferença correspondem a dois tipos de determinação: uma absoluta e outra relativa. Petau chama de necessidade ou determinação absoluta aquela que suprime a indiferença natural e essencial à liberdade. Segundo ele, esse tipo de determinação é puramente hipotético e não corresponde em nada à realidade. O outro tipo de determinação é puramente relativo e diz respeito a toda a força e a toda a necessidade produzida por um constrangimento externo. Por exemplo, as dores, os sofrimentos corporais, os movimentos das paixões e de uma maneira geral tudo aquilo que enfraquece a força da alma, sem suprimir totalmente a *indiferença de eleição*.

Petau afirma, primeiramente, que um certo tipo de indiferença, a saber, a *indiferença de inclinação*, que é a mesma indiferença que Descartes e Jansenius criticam, é um defeito na nossa liberdade. Essa indiferença que consiste num estado de equilíbrio em que podemos estar entre dois partidos contrários, sem estarmos inclinados mais para um lado do que para outro lado pelo peso de alguma razão, pode ser completamente excluída da essência da liberdade. Pois a essência da liberdade para Petau consiste na indiferença que ele denomina de *indiferença de eleição*. Todo o problema, como argumenta Gilson, é saber em que consiste a *indiferença de eleição*, isto é, em que consiste a essência da liberdade para Petau. Segundo Gilson, há duas interpretações distintas da doutrina de Petau: 1- aquela que considera que ele chama simplesmente de *indiferença de eleição* o movimento pelo qual a vontade abraça um partido, sem incluir nesse ato o estado de equilíbrio e o “poder dos contrários”; 2- aquela que considera que ele reserva em todos os casos um poder absoluto na vontade de mudar de

partido e de decisão. No primeiro caso, a concepção de liberdade de Petau estaria muito próxima da doutrina tomista e jansenista. No segundo caso, o que Petau entende por *indiferença de eleição* é o “poder dos contrários”, que é essencial à doutrina molinista. De acordo com essa segunda interpretação, mesmo que a vontade não se encontre mais num estado de equilíbrio de razões, ela não perde, no entanto, o poder de escolher. Desse modo, todas as vezes que Jansenius destrói uma indiferença, Petau mostra a outra, de tal modo que ele permanece sempre em favor de Molina. Segundo Gilson, dessas duas interpretações possíveis da doutrina de Petau, Descartes escolhe a primeira, que é, na sua visão, a menos adequada, pois, ao interpretar as explicações de Petau no sentido do tomismo, ele reduz a uma questão terminológica a diferença que separa esta doutrina daquela da Quarta Meditação, como podemos conferir na primeira frase de sua resposta a Mesland¹⁴³: “Em relação ao livre-arbítrio, eu não vi o que o Pe. Petau escreveu sobre isto, mas pela maneira como você explica a sua opinião sobre este assunto, não me pareceu que a minha seja muito distante da sua”¹⁴⁴.

Por um lado, Descartes admite, tal como Petau, que a indiferença que envolve um estado negativo de hesitação entre dois partidos não é essencial à liberdade e, além disso, que ela aumenta à medida que as razões que nos levam a escolher um partido ao invés de outro diminuem; por outro lado, ele parece querer evitar negar que um outro tipo de indiferença possa existir mesmo quando essa indiferença, que é uma imperfeição, é eliminada. Visto que Petau reconhece um outro tipo de indiferença que é distinta daquela que provém da fraqueza e da ignorância do entendimento, Descartes procura mostrar a Mesland que o texto das *Meditações* em nada se opõe a esse outro tipo de indiferença:

Pois, em primeiro lugar, eu peço que você note que eu não disse que o homem é indiferente apenas na ausência de conhecimento; mas simplesmente que ele é tanto mais indiferente quanto menos conhece as razões que o levam a escolher um partido ao invés de um outro, o que não pode, ao que me parece, ser contestado por ninguém¹⁴⁵.

No trecho citado acima, por um lado, Descartes reafirma a concepção que ele havia desenvolvido na Quarta Meditação a respeito da indiferença, caracterizada como o mais baixo grau de liberdade, que o Padre Petau denomina de *indiferença de propensão ou de inclinação*; mas, por outro lado, ele parece não querer restringir o sentido do termo indiferença a essa

¹⁴³ GILSON, 1913, p. 407.

¹⁴⁴ A.T., IV, 115. Alquié, III, p. 71-72. Para as citações da Carta a Mesland de 2 de maio de 1644 usaremos LANDIM, Raul. *Tradução de textos escolhidos da Carta a Mesland de 2 de maio de 1644*. Rio de Janeiro. Material didático produzido para um curso ministrado no Seminário de Filosofia da Linguagem na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹⁴⁵ A.T., IV, 115. Alquié, III, 72.

indiferença. Pois ele parece querer deixar em aberto a possibilidade de um outro sentido para esse termo, provavelmente a indiferença que Petau chama de *indiferença de eleição*, que não diz respeito a um estado de equilíbrio de razões, mas a um poder da vontade. Essa indiferença que Petau considera como essencial à liberdade consiste no poder que possui a vontade de suspender o juízo. Descartes afirma estar de acordo com Petau sobre a existência desse poder na vontade, mas procura mostrar a maneira pela qual ele pode ser exercido. Segundo Descartes, diante de uma percepção clara e distinta não seria possível uma suspensão do juízo, pois, tal como nas *Meditações*, para suspender o juízo é preciso algum grau de *indiferença negativa*, isto é, alguma carência de conhecimento, visto que diante da evidência a adesão é irresistível:

E eu estou de acordo com você quando você diz que se pode suspender o juízo. Eu tentei explicar a maneira pela qual se pode suspendê-lo. Pois, ao que me parece, é certo que de uma grande luz no entendimento segue-se uma grande propensão na vontade; de modo que vendo muito claramente que algo nos é apropriado, é muito desagradável e mesmo, como eu creio, impossível estancar o curso do nosso desejo durante o tempo em que se tem esse pensamento¹⁴⁶.

Descartes afirma então que uma perfeita clareza no entendimento suprime qualquer estado negativo de indiferença na vontade e qualquer possibilidade de suspensão no juízo. Mas, em seguida, ele argumenta que a nossa atenção é móvel e que não permanecemos por mais de um momento num mesmo pensamento, pois podemos perder de vista os motivos pelos quais uma coisa nos pareceu boa, de tal modo que só nos resta a lembrança de que essa coisa nos apareceu como boa. Esse desvio de atenção acaba por abalar a clareza e distinção de uma idéia que num momento anterior nos havia aparecido como evidente. Assim, pelo fato de que a natureza de nossa alma está sujeita aos desvios de atenção, através dos quais podemos deixar de considerar as razões que tornam uma determinada idéia evidente, Descartes parece admitir que sempre temos o poder de formar um juízo contrário:

Mas, como a natureza de nossa alma é a de quase só por um momento estar atenta a uma mesma coisa, tão logo nossa atenção se desvie das razões que nos fazem conhecer que esta coisa nos é apropriada e que nós só nos lembramos de que ela nos pareceu desejável, podemos [então] representar ao nosso espírito alguma outra razão que nos faça duvidar dela e assim [podemos] suspender o nosso juízo e até talvez formar sobre ela um juízo contrário¹⁴⁷.

¹⁴⁶ A.T., IV, 116. Alquié, III, 72.

¹⁴⁷ A.T., IV, 116. Alquié, III, p. 72.

Descartes afirma que, nos casos em que estamos perfeitamente esclarecidos das razões que nos levam a escolher um determinado partido ao invés de outro, isto é, em que estamos diante da evidência, não temos o poder de escolher entre contrários. Pois o exercício do “poder dos contrários” nesses casos só ocorre em função de algum desvio de atenção cuja conseqüência consiste num enfraquecimento da clareza e da distinção de uma determinada idéia que nos aparecia num momento anterior como evidente. Assim, em relação ao exercício do “poder dos contrários” Descartes afirma, tal como nas *Meditações*, que algum grau de *indiferença negativa* é sempre necessário para que tal poder se exerça. Tendo especificado o meio pelo qual podemos exercer o “poder dos contrários”, a saber, quando experimentamos um estado psicológico de *indiferença negativa*, Descartes admite, tal como nas *Meditações*, que a essência da liberdade não pressupõe esse estado, mas que pensada em sua essência ela consiste em um poder real e positivo de determinação:

Assim, já que você não situa a liberdade especificamente na indiferença, mas em uma potência real e positiva de se determinar, não existe diferença entre nossas opiniões senão em relação ao nome; pois eu confesso que esta potência está na vontade¹⁴⁸.

Descartes concorda com Petau que o poder positivo de se determinar se encontra na vontade. Para Gilson é apenas nesse ponto que a diferença entre Petau e Descartes se reduz a uma diferença simplesmente terminológica¹⁴⁹. Pois, segundo Gilson, Descartes se distingue de Petau em relação ao modo de caracterizar a vontade como livre. Segundo Petau, a vontade só pode ser considerada livre quando ela vem acompanhada da indiferença que reconhecemos ser uma imperfeição. Segundo Descartes, a vontade é livre, seja quando ela vem acompanhada do estado negativo de indiferença, seja quando ela não pressupõe esse estado, pois nos dois casos é o mesmo poder de se determinar que se manifesta. No primeiro caso esse poder é imperfeito, enquanto no segundo ele é perfeito e é exercido entre os bem-aventurados cujo entendimento só contém luz e cuja vontade é confirmada na graça. Assim, Descartes prefere chamar de livre tudo o que é voluntário. Enquanto Petau, Mesland e os molinistas afirmam que os bem-aventurados não são livres, pois, como observa Gilson, eles restringem o termo “livre” à vontade indiferente e imperfeita¹⁵⁰. Descartes, entretanto, trata os termos “livre” e “voluntário” como sinônimos:

¹⁴⁸ A.T., IV, 116. Alquié, III, p. 72-73.

¹⁴⁹ GILSON, 1913, p. 410.

¹⁵⁰ Ibid., p. 411, n. 2.

Mas, em razão de não considerá-la diversa quer quando ela é acompanhada de indiferença, que você aceita ser uma imperfeição, quer quando ela não é, e que no entendimento só existe luz, tal como ocorre no entendimento dos eleitos, que são confirmados na graça, geralmente eu denomino livre tudo aquilo que é voluntário, enquanto você quer restringir este nome à potência que é acompanhada de indiferença. Mas em relação aos nomes, eu não desejo nada mais do que seguir o uso e o exemplo¹⁵¹.

Após ter apresentado as suas considerações a respeito da *indiferença de eleição* que Petau considera como essencial à liberdade, Descartes resolve algumas questões possivelmente levantadas por Mesland. É provável, como sugere Gilson, que Mesland tenha levantado a seguinte objeção a Descartes:

Se a liberdade consiste, como afirma a Quarta Meditação, em uma simples ausência de constrangimento e não numa potência positiva de se determinar, então os animais também deveriam ser considerados livres, visto que eles agem sem serem forçados ou constrangidos¹⁵².

A resposta de Descartes é a seguinte: pelo fato de os animais não possuírem um poder positivo de se determinar, essencial à liberdade, eles não são livres e a ausência de constrangimento neles é uma pura negação. Pois os animais não possuem uma vontade que possa ser constrangida, e a ausência de constrangimento neles não implica que eles sejam livres. Descartes conecta a potência positiva de se determinar com a razão, logo, com a espontaneidade: “Em relação aos animais, destituídos de razão, é evidente que eles não são livres por não possuírem esta potência positiva de se determinar, mas neles (o fato de) não serem forçados, nem coagidos é uma pura negação”¹⁵³.

É provável também que Mesland tenha chamado a atenção de Descartes para as conseqüências teológicas de sua doutrina, e que ele tenha questionado Descartes sobre se ele não ousaria estender a explicação do erro feita na Quarta Meditação à explicação do pecado. Sobre esse possível questionamento Descartes responde o seguinte:

Nada me impediu de falar da liberdade que nós temos de seguir o bem ou o mal, salvo que quis evitar, tanto quanto pude, as controvérsias da teologia e me restringir aos limites da filosofia natural. Mas eu confesso que em tudo aquilo onde há ocasião de pecar, há indiferença; e eu não creio que para fazer o mal seja necessário ver claramente que o que fazemos é mal. Basta vê-lo confusamente ou somente lembrar que se julgou outrora que aquilo era um mal, sem que de nenhuma maneira se precise ver isto [neste momento presente], isto é, sem estar atento às razões que provam que aquilo era um

¹⁵¹ A.T., IV, 116. Alquié, III, p. 73.

¹⁵² GILSON, 1913, p. 413.

¹⁵³ A.T., IV, 117. Alquié, III, 73.

mal; pois se nós víssemos isto claramente, seria impossível pecar durante o tempo que nós o víssemos desta forma. É por isso que se diz que *todo pecador é ignorante*¹⁵⁴.

Primeiramente, Descartes explica que nas *Meditações* ele não queria entrar nas controvérsias da teologia e que ele havia preferido se restringir aos limites da filosofia natural; em seguida, ele afirma que o que ele havia dito sobre o papel da indiferença no erro na Quarta Meditação pode se aplicar, sem dificuldade, ao papel da indiferença no pecado. Pois, da mesma forma que erramos em nossos juízos quando a obscuridade do entendimento deixa a nossa vontade indiferente, pecamos quando experimentamos alguma carência de conhecimento. Assim, realizamos o mal quando nosso entendimento, incapaz de discernir com clareza se um certo ato é bom ou mau, deixa a nossa vontade em estado de indiferença. Se víssemos clara e distintamente que um certo ato era mau, e se nosso entendimento discernisse a malícia desse ato com uma perfeita clareza, nossa vontade não poderia realizá-lo durante esse tempo. Da mesma forma que Descartes admite ser impossível ver o bem sem desejá-lo, ele admite também ser impossível ver o mal sem rejeitá-lo. Mas ele argumenta que podemos ver o mal confusamente, pois, pelo fato de que nossa atenção é móvel e que ela não consegue se manter durante muito tempo atenta a um mesmo objeto, é sempre possível desviarmos a nossa atenção de um determinado objeto e assim obscurecer o conteúdo que em um momento anterior nos aparecia como evidente. Quando isso ocorre nos lembramos simplesmente de que um certo ato nos apareceu como mau anteriormente, mas não percebemos mais as razões que nos demonstravam com evidência a sua malícia; é nesse momento que a vontade pode se decidir a realizá-lo ou a não realizá-lo. O estado de indiferença da vontade é, portanto, a condição de todo pecado, e como essa indiferença provém da ignorância do entendimento, Descartes afirma que todo pecador é um ignorante.

Na passagem citada anteriormente, Descartes parece retomar a tese socrática segundo a qual não é possível fazermos o mal voluntariamente, e defender uma posição intelectualista que considera que a razão é soberana na ação. Essa posição já havia sido defendida por ele em textos anteriores, como na Terceira Parte do *Discurso do Método*, quando ele afirma que “basta bem julgar, para bem proceder¹⁵⁵”. Diante dessa posição cartesiana, Gilson argumenta que é possível que Mesland tenha questionado Descartes sobre se haveria algum mérito em agirmos bem quando a indiferença fosse eliminada: *Se a verdadeira liberdade não envolve a indiferença e se fazemos infalivelmente o que vemos claramente que é preciso fazer, qual o*

¹⁵⁴ A.T., IV, 117. Alquié, III, 73. Grifos do autor.

¹⁵⁵ A. T., VI, 28. Alquié, I, 598.

mérito que temos em realizar boas ações? Descartes responde dizendo que quando concebemos algo clara e distintamente somos irresistivelmente inclinados a afirmá-lo e que nesses casos agimos sem nenhuma indiferença, tal como Jesus Cristo nessa vida: “E não deixamos de merecer, ainda que, vendo muito claramente o que devemos fazer, nós o fazamos infalivelmente e sem nenhuma indiferença, como fez Jesus Cristo nessa vida”¹⁵⁶.

Segundo Gilson, esse argumento de Descartes constitui um apelo direto à teologia tomista¹⁵⁷. Os tomistas costumavam opor à liberdade de indiferença a liberdade de Jesus Cristo. Se a indiferença é a essência mesma da liberdade, diziam os tomistas, como explicar que Cristo foi livre, ele que em razão de sua ciência divina e de sua infalibilidade nunca foi indiferente? Primeiramente, como observa Gilson, Descartes faz uso de um argumento tomista para explicar o mérito que temos em fazer o bem quando não experimentamos nenhum grau de indiferença negativa, depois ele explica com mais precisão em que consiste o mérito que temos em realizar infalivelmente o que vemos ser o bem. Segundo ele, é a instabilidade da atenção humana que fornece o princípio de sua explicação:

Pois o homem nem sempre pode ter uma perfeita atenção às coisas que ele deve fazer, e já é uma boa ação ter esta atenção, e através dela fazer com que a nossa vontade siga bem fortemente a luz do nosso entendimento e [com isto fazer com] que a vontade não seja completamente indiferente¹⁵⁸.

Se, por um lado, a vontade é determinada a querer o bem durante o tempo em que ela está atenta a esse bem, por outro lado, essa atenção depende em certa medida da nossa vontade. Podemos, a partir de um esforço de atenção mais ou menos considerável, reter mais ou menos presente ao nosso entendimento a clara visão do bem e da verdade. É nesse ponto que a razão do mérito de nossas ações aparece com nitidez. Visto que podemos fixar a atenção sobre o que o entendimento nos apresenta como um bem ou desviar a nossa atenção desse bem, Descartes afirma que é uma ação meritória fixar a nossa atenção no bem claramente percebido e uma má ação desviar a nossa atenção desse bem. O nosso mérito consiste então no fato de considerarmos o bem com atenção de tal modo que a nossa vontade seja infalivelmente determinada a afirmá-lo.

¹⁵⁶ A.T., IV, 117. Alquié, III, 73. Para a citação usamos GLEIZER, Marcos André. *Tradução de textos escolhidos da Carta a Mesland de 2 de maio de 1644*. Rio de Janeiro. Material didático produzido para um curso ministrado no Seminário de Filosofia da Linguagem na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹⁵⁷ GILSON, 1913, p. 414.

¹⁵⁸ A.T., IV, 117. Alquié, III, 74.

Segundo Gilson, Descartes permanece nessa carta profundamente influenciado pelo pensamento de São Tomás¹⁵⁹. Ele argumenta que, assim como São Tomás, Descartes reconhece que o poder que possui a vontade de dirigir o entendimento para a consideração do bem repousa sobre o princípio de que a vontade não pode ser constrangida por nenhum objeto exterior; que é contraditório afirmar que um ato seja ao mesmo tempo constrangido e voluntário, mas que não é contraditório que a vontade seja livre ainda que ela vise necessariamente a seu fim supremo, que é a beatitude¹⁶⁰. Essa necessidade natural, embora muito diferente da necessidade de constrangimento, não é, na visão de São Tomás e de Descartes, incompatível com a liberdade. Gilson afirma que Descartes, em sua resposta a Mesland, parece aplicar o que diz São Tomás sobre o soberano bem para cada bem em particular, embora acrescente à tese tomista a questão do mérito que temos em fazermos o bem¹⁶¹. Segundo Descartes, nesses casos, o nosso mérito em agirmos bem consiste em querermos manter a nossa atenção dirigida para o bem de tal modo que possamos realizá-lo.

Porém Gilson argumenta que, se por um lado Descartes faz uso de um argumento tomista para afirmar que somos livres mesmo quando agimos sem indiferença negativa, por outro lado ele se distancia explicitamente do tomismo e da doutrina da Quarta Meditação, ao introduzir a tese de que diante de qualquer percepção, seja obscura e confusa, seja clara e distinta, sempre temos o poder de prestar ou não a atenção¹⁶². O raciocínio de Gilson é o seguinte: Descartes é questionado sobre um texto da Quarta Meditação em que ele adotara a posição tomista, e, visto que as mudanças bruscas não são de seu gosto, ele procura confirmar o que havia dito antes. Por isso encontramos em sua resposta argumentos que do ponto de vista filosófico e mesmo teológico são característicos da doutrina tomista. Na visão de Gilson, é no sentido tomista que Descartes interpreta o pensamento de Petau; e é do tomismo que ele tira os argumentos sobre a visão beatífica de Jesus Cristo. Assim, ao longo de sua exposição ele introduz em sua resposta elementos tirados de São Tomás, que não era nem tomista nem molinista, mas depois ele se dá conta da dificuldade de conciliar o todo. Se a nossa vontade nunca pode ser constrangida, e se ela sempre pode se desviar do soberano bem mesmo claramente percebido, o que dizer das predeterminações tomistas? O que dizer da crítica da liberdade de indiferença? Teríamos então que conceder aos molinistas que, ao fixar a escolha de nossa vontade num único ato, isto é, na adesão imutável ao soberano bem, Deus retiraria tanto a nossa indiferença quanto a nossa liberdade? Gilson argumenta que Descartes sabe que

¹⁵⁹ GILSON, 1913, p. 415.

¹⁶⁰ Ibid., p. 416, n. 1.

¹⁶¹ Ibid., p. 416.

¹⁶² Ibid., p. 417.

a doutrina molinista está em contradição formal com a Quarta Meditação, mas finge ter se esquecido disso¹⁶³. Segundo Gilson, a doutrina da Quarta Meditação se encontra sacrificada na resposta a Mesland pelo que é dito na seguinte passagem:

Quanto ao mais, eu não escrevi que a graça impedia inteiramente a indiferença, mas somente que ela nos inclina mais para um lado que para outro, e assim que ela diminui, ainda que não diminua a liberdade, donde se segue, me parece, que esta liberdade não consiste na indiferença¹⁶⁴.

Gilson argumenta que o que Descartes escreve na Quarta Meditação não é somente que a graça diminui a indiferença sem diminuir a liberdade, mas que, ao diminuir a indiferença, ela confirma e fortifica a liberdade; além disso, ele chama a atenção para o fato de que na Quarta Meditação Descartes afirma que podemos ser inteiramente livres sem nunca sermos indiferentes, “e assim seria inteiramente livre sem nunca ser indiferente”, enquanto no trecho citado acima Descartes parece admitir que um mínimo de indiferença deva ser deixado na graça para permanecermos livres¹⁶⁵. Em consequência disso, Gilson afirma que, embora a tentativa de Descartes em conciliar a doutrina da Quarta Meditação com as idéias de Petau seja hábil, ele acaba caindo numa contradição: “Se no início de sua resposta Descartes se opunha à doutrina de Petau, no final ele se encontra semiconvertido¹⁶⁶”.

Gilson defende a tese de que essa carta marca uma mudança no pensamento cartesiano sobre a liberdade em relação à doutrina da Quarta Meditação: “Pretendendo fornecer explicações precisas sobre o problema que Mesland lhe havia proposto, Descartes apresenta uma solução que não se enquadra na doutrina da Quarta Meditação¹⁶⁷”. Ele está dentro da linha daqueles que defendem a tese de uma evolução no pensamento cartesiano sobre a liberdade. Alquié segue essa mesma linha: “O desenvolvimento mais perfeito da doutrina cartesiana da liberdade se encontra nas cartas ao Pe. Mesland¹⁶⁸”. Mas, sobre a carta a Mesland de 2 de maio de 1644, que acabamos de analisar, Alquié faz apenas a seguinte observação: “Descartes reconhece nessa carta a existência de uma ‘potência positiva de se determinar’ que ‘os animais sem razão’ não possuem, mas hesita em reconhecer que

¹⁶³ GILSON, 1913, p. 416.

¹⁶⁴ A. T., IV, 119. Alquié, III, 74. Tradução nossa. “Au reste, je n’ai point écrit que la grâce empêchât entièrement l’indifférence; mais seulement qu’elle nous fait pencher davantage vers un côté que vers l’autre, et ainsi qu’elle diminue, bien qu’elle ne diminue pas la liberté; d’où il suit, ce me semble, que cette liberté ne consiste pas en l’indifférence”.

¹⁶⁵ Ibid., p. 419.

¹⁶⁶ GILSON, loc. cit..

¹⁶⁷ Ibid., p. 417.

¹⁶⁸ ALQUIÉ, 1991, p. 287.

possamos recusar a evidência durante o tempo em que a percebemos como tal¹⁶⁹”. Pois, para Alquié, o texto capital para confirmar a tese de uma evolução é a carta de 9 de fevereiro de 1645 a Mesland¹⁷⁰. É na análise desse texto que o autor desenvolve seus argumentos em favor da tese de uma mudança na doutrina cartesiana da liberdade, como veremos num outro momento deste trabalho.

Entretanto, há uma controvérsia entre os comentadores sobre se as cartas a Mesland são compatíveis ou não com a doutrina da Quarta Meditação. Há uma vertente interpretativa, na qual não se enquadram as posições de Gilson e de Alquié, que é a daqueles que defendem a tese de que a carta a Mesland de 2 de maio de 1644 está em harmonia com a doutrina da Quarta Meditação. Essa posição, que nos parece mais coerente, é defendida por J. Laporte, A. Kenny e J.-M. Beyssade. A interpretação de Laporte é uma resposta direta à leitura proposta por Gilson. Segundo Laporte, Gilson raciocina da seguinte maneira:

Jansénius fez da liberdade de indiferença uma crítica que é um dos pilares de seu *Augustinus*; e esta crítica convém, em suas grandes linhas, com a de Gibieuf, que Descartes, não contente de aprová-la, reproduziu na Quarta Meditação. Ora, o livro de Petau tem como objetivo principal descrever a liberdade de indiferença contra Jansénius. E Descartes escreve a Mesland que ele está « absolutamente de acordo com o reverendo Padre »¹⁷¹.

Contra essa leitura, Laporte apresenta alguns argumentos que analisaremos a seguir. O primeiro deles consiste no fato de que as cartas a Mesland são contemporâneas dos *Princípios* que, contrariamente ao que pensa Gilson, são perfeitamente compatíveis com a doutrina das *Meditações*. Diante desse fato, Laporte argumenta ser pouco provável que, para agradar os jesuítas, Descartes tenha sacrificado uma opinião que ele havia exposto pouco anos antes, na Quarta Meditação, e que ele estava prestes a expor de novo ao público nos *Princípios*¹⁷². Depois, visto que Gilson reconhece haver uma incompatibilidade entre a doutrina da liberdade de Petau e a de Descartes, e, além disso, que ele afirma que no início da carta Descartes finge não perceber essa incompatibilidade, Laporte reconhece uma compatibilidade entre as duas doutrinas. Segundo ele, Petau, assim como Descartes, admite dois “estados” de liberdade: um estado de indeterminação, outro de determinação. No

¹⁶⁹ ALQUIÉ, 1991, p. 288.

¹⁷⁰ ALQUIÉ, loc. cit.

¹⁷¹ LAPORTE, 1937, p. 129. Tradução nossa. “Jansénius a fait de la liberté d’indifférence une critique qui est l’un des piliers de son *Augustinus* ; et cette critique convient, dans ses grandes lignes, avec celle de Gibieuf, que Descartes, non content de l’approuver, a reproduite dans la IV *Méditation*. Or, le livre de Petau a pour objet principal de défendre la liberté d’indifférence contre Jansénius. Et Descartes écrit à Mesland qu’il est « absolument d’accord avec le Réverend Père »”.

¹⁷² LAPORTE, loc. cit.

primeiro a vontade se encontra num estado de equilíbrio de motivos, no segundo, o conhecimento que ela tem do bem ou da verdade a inclina sem hesitação para um único partido. Petau admite também, como Descartes, que o primeiro estado de indecisão e de equilíbrio é uma imperfeição. Contudo, ele não reserva, como Descartes, o nome “indiferença” apenas a esse estado imperfeito: ele o aplica também ao segundo estado. Esse segundo estado, em que o equilíbrio é excluído, consiste numa “potência real e positiva de se determinar”. Essa potência, diz Laporte, é justamente o que Descartes na Quarta Meditação apresentou como a base da liberdade¹⁷³. Contra a interpretação de Gilson, que afirma que Descartes se enganou em sua interpretação do pensamento de Petau, pois a “potência real e positiva de se determinar” admitida por Petau é uma potência dos contrários, Laporte afirma que esse “poder dos contrários” também é admitido por Descartes, e, além disso, já era admitido na Quarta Meditação¹⁷⁴.

Porém Laporte reconhece haver uma especificidade na compreensão de Descartes que o coloca mais próximo dos tomistas do que dos molinistas¹⁷⁵. Laporte observa que, por um lado, na carta de 2 de maio de 1644, Descartes afirma ser impossível fazermos o mal enquanto vemos claramente que é o mal, mas, por outro lado, para salvaguardar o “poder dos contrários” admitido por Petau, ele mostra a importância da atenção na adesão a uma evidência, e reconhece que ela é o meio através do qual podemos duvidar até mesmo das proposições mais evidentes. Na visão de Laporte, Descartes está totalmente de acordo com a posição tomista segundo a qual nossos atos dependem de nossos juízos e nossos juízos de nossa atenção; somos mestres de nossos atos porque somos mestres de nossa atenção¹⁷⁶. Essa concepção tomista se encontra, na visão de Laporte, no seio da concepção cartesiana da evidência, pois para Descartes a atenção é uma condição necessária de uma idéia clara e distinta. Ele chama idéia clara “àquela que está manifestamente presente a uma mente atenta¹⁷⁷” e afirma ser idéia distinta “aquela que além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro¹⁷⁸”. De acordo com essa definição, a idéia clara e distinta pressupõe a atenção. Se a atenção é uma condição da evidência, argumenta Laporte, então, para suspendermos o juízo diante de uma idéia evidente, é preciso que ocorra um desvio de atenção, isto é, que deixemos de considerar as razões que a tornam evidente. Assim a evidência que determina o assentimento e que

¹⁷³ LAPORTE, 1937, p. 131.

¹⁷⁴ Ibid., p. 132.

¹⁷⁵ LAPORTE, loc. cit.

¹⁷⁶ Ibid., p. 133.

¹⁷⁷ A. T., VIII, XLV, 21, Almeida, XLV, 61.

¹⁷⁸ A. T., VIII, XLV, 21, Almeida, XLV, 61.

exclui a dúvida é a evidência presente. E a evidência presente pressupõe a atenção, mas a atenção é móvel, pois, em função da sucessão dos nossos pensamentos, podemos desviá-la para uma outra idéia e com isso obscurecer a idéia atualmente considerada, isto é, a atenção está sujeita a desvios. Esses desvios de atenção têm como conseqüência enfraquecer a clareza e a distinção de uma idéia manifesta, a ponto de chegarmos a duvidar das verdades mais manifestas. É a atenção que torna possível, na visão de Laporte, considerarmos o poder de suspender o juízo como um poder efetivo¹⁷⁹.

Para sustentar a tese de que não há mudanças conceituais entre as *Meditações* e as cartas a Mesland, Laporte afirma que todas essas idéias a respeito do papel da atenção na adesão ou na recusa a uma evidência já se encontravam em textos anteriores¹⁸⁰. E com isso ele afirma que a resposta de Descartes a Mesland não contém nada de novo, mas apenas reformulações de teses cartesianas¹⁸¹. Seguem-se as passagens onde, segundo Laporte, é possível afirmarmos que a questão da atenção já era uma preocupação de Descartes mesmo antes da correspondência com Mesland. Laporte observa que, no final da Quarta Meditação, a atenção desempenha um importante papel na busca da verdade e aparece como meio pelo qual podemos evitar o erro: “Pois, certamente, chegarei a tanto se demorar suficientemente minha atenção sobre todas as coisas que conceber perfeitamente e se as separar das outras que não compreendo senão com confusão e obscuridade”¹⁸². E ainda na Quarta Meditação:

Pois, embora eu note essa fraqueza em minha natureza, de não poder ligar continuamente meu espírito a um mesmo pensamento, posso, todavia, por uma meditação atenta e amiúde reiterada, imprimi-la tão fortemente na memória, que não deixe jamais de lembrar-me, todas as vezes de que tiver necessidade, e adquirir, desta maneira, o hábito de nunca falhar¹⁸³.

No final da Quinta Meditação:

Pois, ainda que eu seja de tal natureza que, tão logo compreenda algo bastante clara e distintamente, sou naturalmente levado a acreditá-lo verdadeiro; no entanto, já que sou também de tal natureza que não posso manter sempre o espírito ligado a uma mesma coisa, e que amiúde me recordo de ter julgado uma coisa verdadeira, quando deixo de considerar as razões que me obrigaram a julgá-la dessa maneira, pode acontecer que nesse ínterim outras razões se me apresentem, as quais me fariam facilmente mudar de opinião se eu ignorasse que há um Deus... Como, por exemplo, quando considero a natureza do triângulo, conheço evidentemente, eu que

¹⁷⁹ LAPORTE, 1937, p. 140.

¹⁸⁰ Ibid., p. 135.

¹⁸¹ “Toutes ces idées se trouvaient déjà, à l’état dispersé, dans les publications antérieures de Descartes. Il n’a eu qu’à les y reprendre et à les joindre ensemble, en modifiant quelque peu, – souvent bien peu – les formules, pour en composer ses réponses à Mesland.” Ibid., p. 135.

¹⁸² A. T., IX, 50. Alquié, II, 468.

¹⁸³ A. T., IX, 49. Alquié, II, 466.

sou um pouco versado em Geometria, que seus três ângulos são iguais a dois retos e não me é possível não acreditar nisso enquanto aplico meu pensamento à sua demonstração; mas, tão logo eu o desvie dela, embora me recorde de tê-la claramente compreendido, pode ocorrer facilmente que eu duvide de sua verdade...¹⁸⁴

Nas Respostas às segundas objeções:

Há outras coisas que nosso entendimento também concebe muito claramente, quando observamos de perto as razões de que depende seu conhecimento; e, por isso, não podemos, então, duvidar delas. Mas, dado que podemos esquecer as razões, e, no entanto, recordar as conclusões daí extraídas...¹⁸⁵

A interpretação de Kenny sobre essa carta não é muito relevante. O autor afirma simplesmente que as idéias que ela contém são coerentes com o que Descartes diz anteriormente¹⁸⁶. Em seu artigo “Descartes on the will”, Kenny apresenta uma rápida exposição dessa carta, sem, no entanto, desenvolver muito seus argumentos. Contudo, ele tece longos comentários a respeito da segunda carta a Mesland, que data de 9 de fevereiro de 1645, e que será por nós analisada num momento posterior deste trabalho.

J.-M. Beyssade em sua análise da primeira carta a Mesland, em seu livro *La Philosophie Première de Descartes*, defende, tal como Kenny e Laporte, a tese de uma não-evolução no pensamento cartesiano sobre a liberdade¹⁸⁷. Segundo ele, nessa carta Descartes justapõe duas respostas que são à primeira vista discordantes: Por um lado, Descartes afirma que o conhecimento natural e a graça divina podem diminuir a indiferença sem fazê-la desaparecer inteiramente, e acaba por alargar indefinidamente o domínio concedido ao poder de escolha, sem nada modificar da Quarta Meditação. Pois o elo entre o “poder dos contrários” e o estado de indiferença é conservado, e o poder de duvidar implica ainda alguma indiferença, assim como o poder de pecar, isto é, de escolher o mal, implica ainda alguma indiferença. Mas, por outro lado, levando em conta a questão da temporalidade do nosso pensamento e o fato de que a decisão livre ocorre em dois momentos, no momento da atenção e no momento do juízo, Beyssade afirma que Descartes dá margem para pensarmos que a indiferença no momento da atenção poderia significar o poder de recusar o bom partido. E, se for isso, conclui o autor, Descartes parece apresentar duas respostas contraditórias.

Contudo, Beyssade mostra que, embora uma leitura desatenta dessa carta possa dar margem para pensarmos que Descartes se contradiz, essa contradição é apenas aparente, pois

¹⁸⁴ A. T., IX, 55. Alquié, II, 477.

¹⁸⁵ A. T., IX, 115. Alquié, II, 571.

¹⁸⁶ “This is in perfect accord with the Meditations theory.” KENNY, 1998, p. 151: “Thus far, Descartes’ doctrine of liberty is all of a piece”.

¹⁸⁷ BEYSSADE, J.-M., 1979, p. 180.

uma leitura atenta dessa carta mostra que essa contradição pode ser facilmente eliminada se levarmos em conta a conduta da atenção: “a conduta da atenção é, especificamente, o meio de estender a todas as situações o poder de duvidar e o mérito da virtude¹⁸⁸”. Beyssade afirma que, em função da temporalidade da nossa atenção, podemos sempre dirigir a nossa atenção para a não atualidade de uma evidência e com isso duvidar dessa evidência. A atenção é então responsável pela clareza e distinção de uma idéia. Se não presto atenção a essa idéia então ela não me aparece de modo claro e distinto e, conseqüentemente, experimento algum grau de indiferença negativa que faz com que eu exerça a indiferença positiva, isto é, o “poder dos contrários”. Ao levar em conta a conduta da atenção, Beyssade mostra que nessa carta Descartes mantém, tal como nas *Meditações*, a tese de que não podemos de forma alguma duvidar das verdades evidentes ao menos durante o tempo em que as percebemos evidentemente, isto é, atentamente. Mas acrescenta que, passado o momento em que estamos atentos a essas idéias, e que não temos mais presente ao espírito essas idéias, mas somente a lembrança dessas idéias, podemos duvidar da verdade delas.

Para Beyssade toda a ênfase na questão da temporalidade do pensamento humano e no papel da atenção na adesão a uma evidência diz respeito a um aprofundamento da doutrina cartesiana da liberdade. Mas em que consiste esse aprofundamento? O autor responde que, em primeiro lugar, a expressão “se determinar” ganha um novo sentido nessa carta. Ele afirma que até 1644 a determinação voluntária correspondia ao poder de eleger, e a liberdade só se confundia com o “poder dos contrários” nas situações em que ela era exercida no estado negativo de indiferença. Mas que, a partir de 1644, Descartes toma consciência de que, para fundar o caráter positivo do sentimento de espontaneidade e não reduzi-lo a uma pura negação, a uma ausência de constrangimento externo, é preciso considerar junto com a determinação voluntária, em particular a adesão a uma evidência, o movimento de atenção que torna as nossas ações dignas de mérito e que assinala, além disso, a responsabilidade pessoal no ato voluntário¹⁸⁹. No caso humano, o mérito em agirmos livremente se encontra no fato de que podemos, através de um esforço que só depende de nós mesmos, dirigir a nossa atenção para as coisas que devemos fazer, de modo que a nossa vontade siga bem fortemente a luz do nosso entendimento e não seja indiferente. Em oposição à natureza temporal do pensamento humano, que pode introduzir em cada pensamento um mínimo de indiferença e com isso o poder de escolha, visto que a evidência ocupa apenas um momento da duração, a saber, o momento presente em que estamos atentos às razões que nos levam a percebê-la

¹⁸⁸ BEYSSADE, J.-M., 1979, p. 194.

¹⁸⁹ Ibid., p. 195.

como tal, Descartes apresenta como exemplo a experiência da liberdade de Jesus Cristo, cuja natureza não é temporal, e em função disso ele não é suscetível à sucessão como é o pensamento humano. Assim, Beyssade argumenta que o aprofundamento da questão da temporalidade do pensamento humano leva Descartes a considerar a evidência em sua duração, solidária à atenção e suscetível aos desvios de atenção, ou seja, contaminada pela sucessão do tempo, e com isso ele parece inserir no seio da evidência “alguma obscuridade nascente”, isto é, alguma indiferença¹⁹⁰. Isso fica claro pela distinção feita por Beyssade no início de sua análise entre o que seria o caso teórico e o caso real da experiência da liberdade humana. Segundo ele, no caso teórico, a experiência da liberdade tão esclarecida estaria isenta de qualquer indiferença e se caracterizaria por uma infalível adesão da vontade ao bem claramente percebido. Mas, no caso real, a experiência da liberdade seria pensada levando-se em conta a natureza temporal do nosso espírito e o fato de que o tempo introduz em cada um dos estados reais um mínimo de obscuridade ou de indiferença e, com isso, o poder de escolher¹⁹¹. Nesses casos a determinação infalível pela evidência seria uma experiência de liberdade conseqüentemente mais rara.

Finda a exposição das diversas interpretações da carta a Mesland de 2 de maio de 1644, podemos considerar que há, de uma maneira geral, duas vertentes interpretativas dentro da literatura secundária: aqueles que defendem a tese de uma evolução no pensamento cartesiano sobre a liberdade, e aqueles que defendem a tese contrária. Em relação ao primeiro grupo podemos incluir as posições de E. Gilson e de F. Alquié; em relação ao segundo, incluímos as posições de A. Kenny, J. Laporte e J.-M. Beyssade. Segundo a interpretação de Gilson, a resposta de Descartes a Mesland pode ser dividida em dois momentos. Segundo ele, no início da carta Descartes interpreta o pensamento do Padre Petau de modo inadequado, isto é, ele interpreta as afirmações de Petau no sentido tomista, e com isso considera que entre a Quarta Meditação e o pensamento do jesuíta a diferença é puramente terminológica. Gilson argumenta que Petau, contrariamente ao que pensa Descartes, considera que a essência da liberdade consiste no “poder dos contrários”. Segundo Gilson, Descartes sabe disso, mas finge não saber e interpreta a doutrina de Petau como se ela estivesse em harmonia com a doutrina da Quarta Meditação. Mas Gilson afirma que, no final da carta, Descartes acaba concedendo a Petau a necessidade de um mínimo de indiferença na graça para que permaneçamos livres, e com isso ele acaba caindo em contradição com o que ele havia dito na Quarta Meditação. Por fim, Gilson afirma que a carta de 2 de maio de 1644 marca uma

¹⁹⁰ BEYSSADE, J.-M., 1979, p. 198.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 191.

mudança no pensamento cartesiano sobre a liberdade. Essa também é a posição de F. Alquié. Entretanto, como vimos, há outros comentadores que defendem a tese contrária. Laporte, em resposta à interpretação de Gilson, que afirma que Descartes se contradiz ao afirmar que a liberdade em sua essência consiste em uma “potência real e positiva de se determinar”, que é na verdade um “poder dos contrários”, argumenta que esse poder já era admitido por Descartes em textos anteriores. A. Kenny e J.-M. Beyssade defendem, assim como Laporte, a tese de uma não-evolução. Como vimos, a posição de Kenny sobre essa carta é muito sucinta; já a posição de Beyssade merece uma atenção especial. Diferentemente de Laporte, que, para defender a tese de uma coerência entre os textos cartesianos sobre a liberdade, afirma que nas *Meditações* já havia um reconhecimento da importância do “poder dos contrários” na caracterização da essência liberdade, Beyssade afirma que a carta a Mesland de 2 de maio de 1644 representa um aprofundamento da doutrina da liberdade. Esse aprofundamento, no entanto, não significa uma mudança no pensamento cartesiano sobre a liberdade, nem uma negação de teses anteriores, mas simplesmente a introdução de novos elementos na análise da experiência da liberdade humana, tais como a temporalidade do pensamento humano e a importância da atenção na adesão a uma evidência. Segundo Beyssade, esses elementos são o meio através do qual é possível conciliarmos a doutrina da Quarta Meditação com a carta a Mesland de 2 de maio de 1644.

3.2 A carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645

A carta de 9 de fevereiro é um texto controverso sob vários aspectos. O primeiro deles consiste no fato de que não se sabe ao certo nem quando nem para quem essa carta foi escrita. Segundo Stephen Gaukroger, quando o navio que transportava as cartas de Descartes para a França foi a pique, depois da morte do filósofo, Clerselier reuniu um exército de criados para secarem os documentos resgatados e atirou-se ao trabalho de classificá-los e datá-los, publicando a primeira edição da correspondência cartesiana em três volumes, entre 1657 e 1667¹⁹². Na edição de Clerselier, a carta aparece em francês com uma data de 9 de fevereiro de 1630, e seu destinatário aparece como sendo Mersenne. Porém, mais tarde, Adam e Tannery publicaram essa carta na França em seu terceiro volume (A.T., III, 378) como uma carta endereçada a Mersenne, com uma data hipotética de 1641. Pouco tempo depois, eles encontraram na *Biblioteca Mazarine* um manuscrito em latim dessa carta, como uma

¹⁹² GAUKROGER, Stephen. *Descartes: uma biografia intelectual*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 1999. Ver p. 513.

continuação de uma carta em francês a Mesland de 9 de fevereiro de 1645. Desta forma, eles inseriram esse manuscrito encontrado posteriormente no quarto volume de sua coleção (A.T., IV, 172), logo após a carta precedente, com a mesma data e com o mesmo destinatário da carta anterior. Essa mesma data foi aceita por Adam e Milhaud em sua coleção. Depois Alquié apresentou no terceiro volume de sua edição (Alquié, III, p. 551) uma tradução em francês do manuscrito em latim que aparece no quarto volume de Adam e Tannery (A.T., IV 172), respeitando a mesma data e o mesmo destinatário da edição anterior.

Como vimos, essa carta não tem sua data e seu destinatário definitivamente estabelecidos; mas, a partir da segunda edição de Adam e Tannery, os comentadores, em geral, consideram que ela tenha sido escrita em latim ao Padre Mesland em 9 de fevereiro de 1645, acompanhando uma outra carta da mesma data, na qual Descartes trata do problema teológico da transubstanciação. Entretanto, Kenny argumenta que há certas afirmações de Descartes nessa carta que podem nos levar a pensar que os primeiros pensamentos de Adam e Tannery sobre a data da carta fossem mais adequados do que os segundos. Voltaremos a esse ponto quando analisarmos a posição desse autor.

O segundo ponto controverso a ser considerado na carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645 consiste no fato de que para muitos comentadores ela marca uma mudança de pensamento em relação à doutrina cartesiana da liberdade exposta nas *Meditações*. Dentre os defensores da tese de uma evolução na teoria cartesiana da liberdade, analisaremos os argumentos de ao menos dois deles: E. Gilson e F. Alquié. Entretanto, há autores, tais como J. Laporte, M. Gueroult, J.-M. Beyssade e A. Kenny, que negam que haja em Descartes uma espécie de evolução do conceito de liberdade durante o período que se estende da redação do texto latino das *Meditações*, em 1641, até a sua correspondência com Mesland em 1645. Alguns desses autores em suas respostas discutem com aqueles que se posicionaram a favor da tese de uma evolução, como é o caso de J. Laporte, cujo artigo escrito sobre esse tema consiste numa crítica à posição de E. Gilson. Outros, ao contrário, discutem com aqueles que se posicionaram contra a tese de uma evolução, como é o caso de F. Alquié, que em seu livro sobre Descartes apresenta uma crítica à posição de Laporte. Há ainda a interpretação de A. Kenny, que estabelece uma crítica à posição de F. Alquié. E a posição de J.-M. Beyssade, que, ao tratar desse problema, parece retomar, em certo sentido, alguns pontos da interpretação de J. Laporte. Por fim, não podemos deixar de falar de M. Gueroult que deixa claro que a sua

posição sobre esse problema é a de que entre as *Meditações* e as cartas ao Padre Mesland não há nenhuma evolução¹⁹³.

Antes de apresentarmos cada uma dessas possíveis interpretações da carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645, disponibilizaremos abaixo uma tradução em língua portuguesa dessa carta feita pelo professor Raul Landim para um curso ministrado no Seminário de Filosofia da Linguagem na UFRJ. Segue em nota a referência padrão¹⁹⁴.

Com relação ao livre-arbítrio, eu concordo plenamente com o que escreveu sobre isto o Reverendo Padre. E para expor mais completamente minha opinião, eu observaria sobre este assunto que a indiferença me parece significar especificamente o estado no qual se encontra a vontade quando ela não é impelida mais para um lado do que para outro em razão da percepção do verdadeiro e do bem. Foi neste sentido que eu a considerei quando escrevi que o menor grau da liberdade é aquele onde nós nos determinamos às coisas em relação às quais nós somos indiferentes. Mas talvez outros compreendam por indiferença a faculdade positiva de se determinar por um ou outro entre dois contrários, isto é, de perseguir ou de fugir, de afirmar ou de negar. Esta faculdade positiva eu não neguei que ela estivesse na vontade. Ainda mais, eu considero que ela aí se encontra, não somente nos atos onde ela não é, por qualquer razão evidente, impelida para um lado mais do que para outro, mas também em todos os outros atos; a tal ponto que quando uma razão muito evidente nos leva para um lado, embora moralmente falando, nós não possamos escolher o partido contrário, no entanto, falando de um ponto de vista absoluto, nós o podemos. Pois é sempre possível evitarmos perseguir um bem claramente conhecido ou admitir uma verdade evidente desde que pensemos que seja um bem afirmar, através disto, o nosso livre-arbítrio.

Além disto, é necessário notar que a liberdade pode ser considerada nas ações da vontade antes ou durante a sua realização.

Considerada nessas ações antes de sua realização, a liberdade implica a indiferença entendida no segundo mas não no primeiro sentido. Mas quando nós opomos nosso próprio julgamento às ordens dadas por outros, nós nos consideramos mais livres de fazer aquilo que não foi prescrito por outrem e assim seguir o nosso próprio julgamento e até fazer aquilo que nos foi proibido; quando nós opomos, uns aos outros, nossos julgamentos ou nossos conhecimentos, nós não podemos da mesma maneira dizer que nós somos mais livres de fazer

¹⁹³ “La conception cartésienne de la liberté, sous son double aspect de spontanéité et d’indifférence, est donc tout à fait cohérente. Et des Méditations aux Lettres au P. Mesland on n’observe aucune évolution.” GUEROULT, Martial. *Descartes selon l’ordre des Raisons*. Paris: Aubier, 1953. Ver v. 1, p. 328.

¹⁹⁴ A.T., IV, 172. Alquié, III, 551-553.

as coisas que não nos parecem nem boas nem más ou nas quais nós vemos tantas razões boas quanto más do que fazer aquelas coisas onde nós vemos muito mais bem do que mal.

Com efeito, uma maior liberdade consiste numa maior facilidade de se determinar, ou num maior uso desta potência positiva que nós temos de seguir o pior apesar de ver o melhor. Se seguimos o partido onde vemos o maior bem, nós nos determinamos mais facilmente; mas, se seguimos o partido contrário, nós usamos ainda mais esta potência positiva. E assim, nós podemos sempre agir mais livremente nas coisas em que nós vemos mais bem que mal do que nas coisas chamadas por nós de adiáforas ou indiferentes. Neste sentido, também se pode dizer que as coisas que nos são impostas por outros, e que se não fosse assim nós não as faríamos espontaneamente, nós as fazemos menos livremente do que aquelas que não nos são impostas; pois o juízo de que elas são difíceis de fazer é oposto ao juízo que é bom fazer aquilo que nos é imposto e estes dois juízos tanto mais eles nos movem com a mesma intensidade, mais eles produzem em nós uma indiferença tomada no primeiro sentido.

Considerada agora nas ações da vontade durante o tempo em que elas se realizam, a liberdade não implica qualquer indiferença quer a tomemos no primeiro ou no segundo sentido, pois aquilo que é feito não pode ser não feito desde que esteja sendo feito. Mas [neste caso] a liberdade consiste unicamente na facilidade de execução e, então, livre, espontâneo e voluntário são uma mesma coisa. É neste sentido que eu escrevi que eu era levado tão mais livremente para uma coisa quanto eu era impelido por mais razões, porque é certo que a nossa vontade se move então com mais facilidade e impulso.

3.2.1 A posição de E. Gilson

Segundo Gilson, a razão pela qual Descartes escreve uma segunda carta ao Padre Mesland se liga ao fato de que Mesland não havia se dado por satisfeito com a interpretação que Descartes havia feito na carta anterior da doutrina do Padre Petau¹⁹⁵. Gilson argumenta que na carta anterior Descartes faz concessões puramente verbais à doutrina de Molina, e com isso ele desagrade profundamente o Padre Mesland, que desejava obter de Descartes um reconhecimento oficial da doutrina do Padre Petau. Esse reconhecimento facilitaria a propagação da doutrina cartesiana na Companhia de Jesus. Na visão de Gilson, a segunda carta a Mesland representa esse reconhecimento desejado pelo destinatário. Segundo ele, nessa carta Descartes faz importantes concessões à doutrina de Petau em particular, e ao

¹⁹⁵ GILSON, 1913, p. 419.

molinismo em geral, que acabam por tornar a doutrina das *Meditações* irreconhecível¹⁹⁶. O raciocínio de Gilson é o seguinte: se nas *Meditações* Descartes declara estar em perfeito acordo com Gibieuf, a ponto de pensarmos que a sua doutrina poderia estar em harmonia com a doutrina de Jansenius, na carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645, ele adota a posição do Padre Petau, cuja doutrina consistia em uma crítica à doutrina jansenista. Assim, essa carta representa um abandono por parte de Descartes da posição tomista e uma adesão à posição molinista. Mas, ao agir assim, ele acaba por adotar uma solução puramente verbal para o problema da liberdade. Vejamos como Gilson conduz a sua análise dessa carta.

Gilson observa que no início da carta Descartes apresenta dois sentidos para o termo “indiferença”. Em primeiro lugar ele afirma que a indiferença designa o estado no qual se encontra a vontade quando nenhuma percepção da verdade ou do bem a inclina para um partido mais do que para outro. É nesse sentido, também admitido por Petau, que ele considera que o mais baixo grau de liberdade é aquele em que nos determinamos quando somos indiferentes. Segundo Gilson, Descartes não esconde de Mesland que esse é, na sua visão, o sentido próprio do termo “indiferença”, mas afirma que esse termo pode ser entendido de outra maneira, a saber, como um poder positivo de se determinar para um ou outro de dois contrários. Nessa carta Descartes afirma que

Quando uma razão muito evidente nos inclina para um partido, mesmo que moralmente falando não possamos escolher o partido contrário, entretanto, absolutamente falando nós podemos. Pois é sempre possível evitarmos perseguir uma verdade evidente desde que pensemos que seja um bem afirmar, através disso, o nosso livre-arbítrio¹⁹⁷.

Levando em conta esse trecho da carta, Gilson afirma que, ao admitir o segundo sentido do termo indiferença aceito por Petau, Descartes acaba por conceder aos molinistas o resíduo de indiferença que, segundo eles, é exigido para a integridade de nossa liberdade¹⁹⁸. Mas, ao admitir isso, Gilson afirma que Descartes entra em contradição com a sua própria doutrina, e torna visível a contradição que se encontra na doutrina de Petau, a saber, a compatibilização entre duas concepções antagônicas da liberdade que se encontram em luta durante toda a controvérsia da graça: o molinismo e o tomismo¹⁹⁹.

Gilson apresenta em linhas gerais em que consiste a concepção tomista e a concepção molinista de liberdade. De acordo com a concepção tomista, a vontade é, por essência, o

¹⁹⁶ GILSON, 1913, p. 420.

¹⁹⁷ A.T., IV, 172. Alquié, III, 551-553.

¹⁹⁸ Ibid., p. 422.

¹⁹⁹ GILSON, loc. cit.

desejo do bem percebido pelo entendimento, pois os tomistas acreditavam que, quanto mais o entendimento descobre claramente o bem, mais o desejo que experimenta a vontade é intenso, e é a intensidade desse movimento, pelo qual a vontade se inclina para o bem, que mede o grau de liberdade. A partir de então tudo o que tem por efeito ligar mais estreitamente nossa vontade ao bem, quer seja a graça ou a luz natural, não faz mais do que aumentar e confirmar a liberdade. E a perfeita liberdade consiste, no fim das contas, em uma inclinação irresistível e numa adesão imutável ao bem claramente percebido pelo entendimento. De acordo com a concepção molinista, a vontade também é caracterizada pelo desejo do bem, mas aliado a isto há um desejo de manter a todo custo a contingência no seio da liberdade. Para obter esse resultado, os molinistas consideram a vontade como um poder indeterminado cujas mudanças são em essência imprevisíveis, e toda a causa de determinação, na visão deles, é também uma causa de enfraquecimento da liberdade. Gilson observa que tanto o molinismo quanto o tomismo concordam no fato de que a vontade não pode nunca ser constrangida, mas diferem profundamente em relação ao sentido que convém dar à vontade ou à liberdade²⁰⁰. Ele afirma que enquanto os tomistas entendem simplesmente que a vontade não pode não ser livre, os molinistas entendem que ela sempre tem o poder de optar indiferentemente entre dois partidos²⁰¹. Os molinistas concordam, além disso, que a vontade consiste no poder de fazer o mal, mesmo quando a vontade se encontra em presença do soberano bem claramente percebido.

Segundo Gilson, por um lado, Descartes concede ao tomismo que a liberdade consiste no movimento pelo qual a vontade adere ao bem proposto pelo entendimento; por outro lado, ele concede ao molinismo que a vontade consiste no poder de fazer o mal mesmo quando a vontade se encontra em presença do bem claramente conhecido. E para conciliar essas duas doutrinas contraditórias, Gilson afirma que Descartes faz uso de uma distinção que já era conhecida entre molinistas e tomistas, a saber, a distinção entre a liberdade antes da escolha do ato e a liberdade durante a escolha do ato²⁰². Segundo Gilson, Occam e outros nominalistas sustentavam a tese de que, no momento em que a vontade escolhe a sua volição, ela não é livre para não escolher nem para escolher um ato contrário; pois para eles a vontade só é livre no momento que precede a sua determinação²⁰³. No momento presente, ela é livre para decretar que no momento próximo ela quererá ou não quererá tal ou tal objeto, mas no momento em que ela adere a um partido, ela não é livre para querer um outro, porque o que se

²⁰⁰ GILSON, 1913, p. 423.

²⁰¹ GILSON, loc. cit.

²⁰² Ibid., p. 424.

²⁰³ GILSON, loc. cit.

faz, durante o tempo em que se faz, não pode deixar de ser feito. A vontade seria, então, livre antes, mas não durante sua determinação. Segundo Gilson, essa tese não agrada a Molina, que a julga falsa. E para evitar as inúmeras dificuldades que ela sustenta, ele faz apelo a uma aplicação particular do *sensus compositus et divisus*, substituindo a prioridade do tempo que a concepção anterior supunha por uma prioridade de natureza²⁰⁴. Como nota Gilson, Molina remonta a uma sutil distinção feita por Scot, e afirma que a vontade, qualquer que seja o ponto do tempo em que a consideramos, é anterior ao seu ato por uma prioridade de natureza como qualquer causa é naturalmente anterior ao seu efeito. Por natureza a vontade existe num momento do tempo antes mesmo que um ato emane dela nesse mesmo momento. Para Molina, a vontade é uma causa indeterminada, isto é, ela pode indiferentemente querer ou não querer tal ou tal objeto, e pode se decidir livremente. Por natureza a vontade é anterior ao seu ato e está em seu poder escolher tal ou tal ato ou se abster. Assim, como argumenta Gilson, a tese de Occam e dos nominalistas de que a vontade é livre no instante precedente, mas não no instante em que ela se determina, é abandonada por Molina. Pois para Molina a vontade é livre até mesmo no instante em que ela se determina, visto que por natureza ela é anterior ao seu ato. Em seu argumento, Molina substitui uma anterioridade de tempo por uma anterioridade de natureza. Porém, como mostra Gilson, os tomistas não se satisfizeram nem um pouco com a resposta dos molinistas. Para eles a tese de Molina não se distingue da tese dos nominalistas²⁰⁵. Eles afirmam que o molinismo não tem como evitar colocar a vontade antes da escolha do ato, visto que a liberdade consiste para o molinismo no poder que teria a vontade de escolher um ato diferente. E, uma vez o ato escolhido, toda possibilidade de escolha contrária, no momento da escolha, se encontra suprimida. Na visão de Gilson, os molinistas situam a liberdade antes da escolha do ato e os tomistas no momento em que o ato se realiza²⁰⁶. Segundo Gilson, essa oposição de pontos de vista sugere a Descartes a solução para conciliar essas duas doutrinas: Descartes afirma que o tomismo é verdadeiro durante a realização do ato, e o molinismo, antes da realização do ato²⁰⁷.

Gilson interpreta a carta a Mesland de 1645 da seguinte maneira: no início da carta Descartes defende a doutrina molinista, mas no final ele acaba sustentando a posição tomista defendida na Quarta Meditação, pois ele faz uso do mesmo argumento que usam os tomistas para caracterizar a liberdade, a saber, o que se faz não pode ser desfeito ao mesmo tempo em que se faz. E com isso Gilson afirma que Descartes acaba caindo num tipo de ecletismo

²⁰⁴ GILSON, 1913, p. 425.

²⁰⁵ Ibid., p. 427.

²⁰⁶ Ibid., p. 428.

²⁰⁷ GILSON, loc. cit.

teológico, pois as duas doutrinas antagônicas que se combatem há tempos na controvérsia da graça se encontram aceitas e legitimadas com uma ligeira preferência em favor do tomismo e uma irreduzível perseverança na afirmação de que a ignorância do entendimento não pode ser uma parte integrante de nossa verdadeira liberdade²⁰⁸. Para Gilson essa conciliação tardia consiste num forte desejo de Descartes em dar fim a essa controvérsia importuna²⁰⁹.

3.2.2 A posição de J. Laporte

Segundo Laporte, a carta de 9 de fevereiro de 1645 apresenta um ponto aparentemente inédito em relação às *Meditações* que diz respeito ao fato de que nessa carta Descartes afirma que o motivo que nos permite suspender o juízo, quando estamos diante do bem e da verdade, é a afirmação do nosso livre-arbítrio: “Pois, é sempre possível evitarmos perseguir um bem claramente conhecido ou admitir uma verdade evidente desde que pensemos que seja um bem afirmar, através disto, o nosso livre-arbítrio²¹⁰”. Laporte argumenta que essa afirmação parece colocar em questão a importância das razões de duvidar na Primeira Meditação:

Se para suspender o juízo basta em todos os casos um único motivo que é a idéia de nossa liberdade, por que na Quarta Parte do Discurso do Método, na Primeira Meditação e mais recentemente nos Princípios, Descartes propõe uma busca laboriosa das razões de duvidar cuja função é tornar duvidosos os nossos diversos tipos de conhecimento?²¹¹

Para resolver essa questão Laporte responde que a suspensão do juízo se faz em dois momentos. Quando o objeto (que é a relação do sujeito com o predicado) é percebido, a vontade se inclina naturalmente para afirmá-lo. Pois, embora conhecer e querer sejam duas funções distintas e até mesmo desproporcionais, elas são feitas para se acompanharem, assim a vontade só pode se exercer quando o entendimento lhe apresenta algum conteúdo mental. No caso da percepção atualmente evidente, a tendência à afirmação é irresistível; no caso da percepção obscura e confusa, ou ainda de uma percepção cuja evidência é simplesmente lembrada, a adesão não é irresistível, mas ela só não se produzirá se houver obstáculos, pois na falta de um outro conteúdo a vontade adere ao conteúdo que lhe é apresentado pelo entendimento. Na Primeira Meditação, esses obstáculos (ilusão dos sentidos, fraqueza do espírito humano, gênio maligno) tinham como objetivo produzir em nós uma recusa tanto das

²⁰⁸ GILSON, 1913, p. 432.

²⁰⁹ GILSON, loc. cit.

²¹⁰ A.T., IV, 117. Alquié, III, 74.

²¹¹ LAPORTE, 1937, p. 136.

crenças mais vulgares quanto das verdades da matemática. No caso da recusa de uma evidência, Laporte afirma que ela só é possível em função de um desvio de atenção das razões que nos levam ao assentimento dessa evidência para as razões que nos levam a duvidar dessa evidência²¹². Segundo ele, esse tipo de procedimento é um ato voluntário, e se em todo ato voluntário a vontade depende do entendimento para se exercer, então, para que a vontade desvie a atenção de uma evidência para as razões de duvidar dessa evidência, é preciso um motivo, isto é, algum conteúdo mental distinto do anteriormente considerado. Descartes afirma na carta a Mesland de 1645 que o conteúdo que motiva esse desvio de atenção é a idéia do nosso livre-arbítrio, que nos aparece como um bem ou como uma vantagem. Nas palavras de Laporte, é “uma vantagem provarmos a nós mesmos que somos mestres de nossa adesão”²¹³. Essa idéia de que o nosso livre-arbítrio é o instrumento através do qual podemos suspender o juízo em qualquer ocasião não é, na visão de Laporte, um elemento novo na doutrina cartesiana, mas algo que já havia sido trabalhado por Descartes em textos anteriores. Para fundamentar essa tese, ele cita um trecho do Resumo das *Meditações*: “o espírito que, usando de sua própria liberdade, supõe que todas as coisas de cuja existência haja a menor dúvida não existem”²¹⁴. Levando em conta esse trecho, Laporte acredita ser possível compatibilizarmos a afirmação de Descartes na carta a Mesland de 1645, de que o livre-arbítrio é o motivo a partir do qual podemos recusar uma evidência, com a importância das razões de duvidar na Primeira Meditação²¹⁵. Assim, segundo ele, a afirmação de Descartes nessa carta, de que o livre-arbítrio é um motivo pelo qual podemos recusar uma evidência, não atinge a importância das razões de duvidar na experiência da dúvida, pois a recusa da evidência não ocorre no momento em que essa evidência é presente ao entendimento. Nesse sentido, para recusarmos uma evidência é preciso que ocorra um desvio de atenção, e, com isso, a introdução de algum estado negativo de indiferença.

Segundo Laporte, essas observações nos levam a pensar que na decisão livre é preciso distinguir o momento da atenção e o momento do juízo. Para Descartes é somente em relação ao juízo que podemos falar de *indiferença* no sentido de um estado negativo de indiferença que pode envolver um equilíbrio de motivos. Pois no momento da atenção não se trata ainda de examinarmos ou de compararmos os motivos, mas de sabermos se tal motivo será ou não considerado. Nesse momento, temos então um poder indeterminado de prestarmos ou não a atenção aos conteúdos que nos são apresentados pelo entendimento. Esse poder é na verdade

²¹² LAPORTE, 1937, p. 136-137.

²¹³ Ibid., p. 137.

²¹⁴ A. T., IX, 9. Alquié, II, 398.

²¹⁵ LAPORTE, loc. cit.

um “poder dos contrários” e também pode ser chamado de *indiferença*, mas num sentido diferente do anterior. Assim, para Laporte não há nenhum inconveniente no fato de Descartes afirmar na Quarta Meditação que o homem pode ser inteiramente livre sem ser indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários, e afirmar na carta a Mesland de 1645 que o homem, em qualquer estado que seja, nunca perde a indiferença entendida como faculdade positiva de determinação. Laporte afirma que “o poder de suspender o juízo é graças à atenção um poder efetivo”²¹⁶. E isso, na visão de Laporte, em nada contradiz as teses anteriores de Descartes a respeito da liberdade, a saber, que o estado de indiferença caracteriza o mais baixo grau de liberdade e que a essência da liberdade não envolve nenhum tipo de indiferença, nem a indiferença entendida como estado negativo de indiferença, nem a indiferença entendida como “poder dos contrários”. Desta forma, levando em consideração o fator tempo e o fato de que toda a ação voluntária se faz em dois momentos, no momento da atenção e no momento do juízo, Laporte afirma que, quando Descartes diz na carta a Mesland de 1645 que temos o poder de recusar a evidência, ele não está querendo dizer com isso que temos o poder de recusar a evidência no momento em que a contemplamos, mas somente que podemos recusá-la quando ela deixou efetivamente de ser evidente, devido a um desvio de atenção cuja conseqüência é um enfraquecimento na clareza e distinção de uma dada idéia, isto é, a introdução de algum grau de indiferença negativa. Desta forma, Laporte acredita conciliar a carta a Mesland de 1645 com as *Meditações*, e afirma não haver diferenças conceituais entre esses dois textos²¹⁷.

3.2.3 A posição de F. Alquié

Para Alquié, na carta a Mesland de 1645 Descartes admite ser “possível (contrariamente à opinião de quase todos os comentadores) negar a evidência quando nos encontramos em presença da evidência e de recusarmos o bem²¹⁸”. Segundo ele, a tentativa de buscar uma coerência na doutrina cartesiana da liberdade humana levou muitos comentadores, como é o caso de Laporte, a deixar de lado a experiência autêntica da nossa condição²¹⁹. Segundo Alquié, a interpretação de Laporte deixa de lado nessa carta certos elementos que são importantes para a compreensão da metafísica cartesiana. Ele critica o fato de que, para explicar a carta de 1645 a Mesland, Laporte recorre ao que Descartes diz em textos anteriores

²¹⁶ LAPORTE, 1913, p. 140.

²¹⁷ Id., 1937, p. 141.

²¹⁸ ALQUIÉ, 1991, p. 289.

²¹⁹ ALQUIÉ, loc. cit.

sobre o papel da atenção, textos onde, na visão de Alquié, “Descartes ainda não havia reconhecido o poder de recusar o Ser em sua presença mesma²²⁰”. Além disso, ele argumenta que, embora Laporte mostre que a atenção é o meio pelo qual podemos aceitar ou recusar a evidência, ele, no entanto, não diz nada sobre a responsabilidade do homem no exercício de sua liberdade²²¹. Vejamos como Alquié reconstrói a posição de Laporte:

Laporte sustenta que “*diante de uma percepção clara e distinta, não podemos recusar nosso assentimento no momento em que a consideramos*”, mas acrescenta que “*podemos deixar de considerá-la*”. Para Laporte, “*a indiferença positiva que se distingue da liberdade esclarecida não pelo nível, mas pelo plano mesmo em que ela se situa é a faculdade de considerar ou de não considerar e se confunde com a atenção*”. Mas, “*na decisão livre é preciso distinguir o momento da atenção... e o momento do juízo ele mesmo*”. O juízo é determinado por motivos e razões, mas a atenção não poderia depender desses motivos e dessas razões já que ela se exerce sobre eles: “*somos mestres dos nossos juízos porque somos mestres da nossa atenção*”. A idéia clara é definida por Descartes como “*aquela que é presente e manifesta a uma mente atenta*” (Princípios, Parte I, art. 45); e a idéia distinta “*é aquela que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro*” (Princípios, Parte I, art. 45) “*Se a atenção*”, conclui Laporte, “*é a condição da evidência, é fácil crer que podemos sempre suspender o juízo, mesmo diante de uma percepção evidente, deixando de considerar as razões que a tornam evidente*”. A partir daí Laporte sustenta a tese de que a idéia clara e distinta já contém necessariamente o juízo e minimiza o nosso poder de recusa, declarando que só recusamos a idéia clara quando precisamente ela deixa de ser clara. Esse obscurecimento mesmo da idéia é para Laporte antes fruto da necessidade da nossa natureza do que da nossa livre escolha. Para afirmar essa tese Laporte recorre às seguintes passagens: “*... a natureza da nossa alma é a de quase só por um momento estar atenta a uma mesma coisa...*” (carta de 2 de maio de 1644 a Mesland); “*Pois, embora eu note essa fraqueza em minha natureza, de não poder ligar continuamente meu espírito a um mesmo pensamento ...*” (Quarta Meditação, parágrafo 15); “*... sou também de tal natureza que não posso manter sempre o espírito ligado a uma mesma coisa ...*” (Quinta Meditação, parágrafo 12)²²².

Na visão de Alquié, a interpretação de Laporte, de que a fonte de nossa escolha é a atenção, não resolve o problema: “a explicação pela atenção somente adia o problema e nos conduz a um círculo²²³”. Segundo ele, a tese de Laporte tende a confundir a indiferença positiva com a indiferença negativa e a considerar que nossos pecados são nossos erros. Alquié define a indiferença positiva como uma faculdade positiva através da qual podemos escolher o mal, e a indiferença negativa como uma indiferença-ignorância que caracteriza o

²²⁰ ALQUIÉ, 1991, p. 290.

²²¹ Ibid., p. 291.

²²² ALQUIÉ, loc. cit. Grifos do autor. Tradução nossa.

²²³ Ibid., p. 289-290. Tradução nossa.

mais baixo grau de liberdade, não somente porque ela impede a adesão esclarecida, mas também porque ela torna impossível uma recusa voluntária do Bem, uma recusa que supõe o conhecimento do bem que recusamos. Para Alquié, diferentemente de Laporte, a recusa do Bem e da verdade não ocorre em função “da fraqueza de uma atenção que não se fixa num objeto único, nem do élan que, nas Meditações, impedia a consciência de se limitar a objetos finitos e a inclinava para o infinito ele mesmo através de um perpétuo ultrapassamento²²⁴”; mas, segundo ele, “o que nos devia do Bem é a má fé que comanda o egoísmo, e sem dúvida esse desejo de ser Deus que, na Bíblia, já aparecia como a fonte primeira do pecado²²⁵”. Para Alquié a metafísica de Descartes admite a “existência de uma liberdade capaz de se desviar do Bem²²⁶”, e na medida em que essa recusa é possível, Alquié acredita que ela “é a retomada incessante e vivida do problema moral²²⁷”.

Na medida em que a metafísica de Descartes é uma retomada incessante do problema moral, Alquié afirma que o que está em jogo é “o sentimento exato dos limites da condição humana”, isto é, a descoberta de que o *cogito* não pode ser em sua totalidade um princípio, pois ele depende sempre de um princípio que lhe serve de fundamento, que é Deus. Alquié chama a atenção para o fato de que em Descartes a liberdade humana e a liberdade divina não são da mesma ordem nem do mesmo plano. A liberdade de Deus é criadora. A liberdade do homem é sua própria natureza, mesmo criada, e este deve reconhecer o ser que a criou. Sendo finito, o homem nasce num mundo em que tudo é criado por Deus, e onde o erro surge de uma não submissão à origem, que é Deus: “O espírito humano não tem que construir o mundo, mas aceitá-lo²²⁸”. De acordo com essa interpretação, o ser do homem é um meio entre Deus e o nada, ou seja, o homem está penetrado pela negatividade que constitui a sua natureza finita. Mas ele pode, através do reconhecimento de sua finitude e dos limites de sua condição, alcançar o conhecimento: “as negações das negações que eu sou poderão me levar a Deus. E esta negação do eu, esta negação do sujeito pessoal se abrindo para a verdade é o conhecimento²²⁹”.

3.2.4 A posição de Kenny

²²⁴ ALQUIÉ, 1991, p. 292. Tradução nossa.

²²⁵ ALQUIÉ, loc. cit. Tradução nossa.

²²⁶ Ibid., p. 293. Tradução nossa.

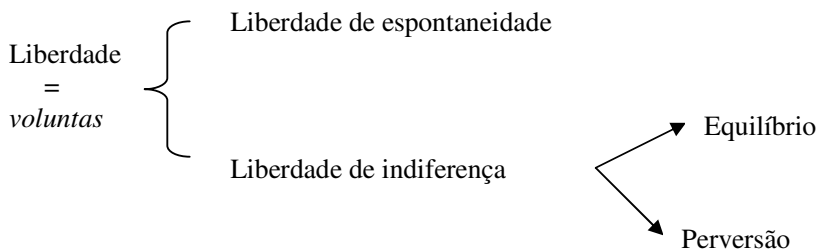
²²⁷ ALQUIÉ, loc. cit. Tradução nossa.

²²⁸ Ibid., p. 296. Tradução nossa.

²²⁹ Id., 1937, p. 298. Tradução nossa.

Kenny discorda da interpretação de Alquié, segundo a qual Descartes afirmaria, na carta de 9 de fevereiro de 1645 a Mesland, que diante de idéias claras e distintas podemos recusar o nosso assentimento a elas. Segundo ele, essa carta em nada contradiz a carta de 2 de maio de 1644, onde a rejeição de uma idéia clara e distinta só pode ocorrer se estivermos desatentos a ela²³⁰.

Kenny observa que na primeira parte dessa carta Descartes faz explicitamente uma distinção entre dois sentidos do termo “indiferença”. O primeiro sentido consiste em um estado negativo de indiferença, que se caracteriza por um equilíbrio de razões, em que a vontade não se sente impelida mais para um lado do que para outro, dado haver razões para ambos. Essa indiferença é, de acordo com a terminologia proposta por Kenny, denominada de “*indiferença de equilíbrio*”. O segundo sentido do termo “indiferença” consiste no poder de se determinar positivamente por um ou por outro lado entre dois contrários, e é denominado por Kenny de “*liberdade de perversão*”, pelo fato de que é através dela que podemos, de acordo com certas circunstâncias, negar nosso assentimento às idéias claras e distintas. Eis o esquema apresentado por Kenny:

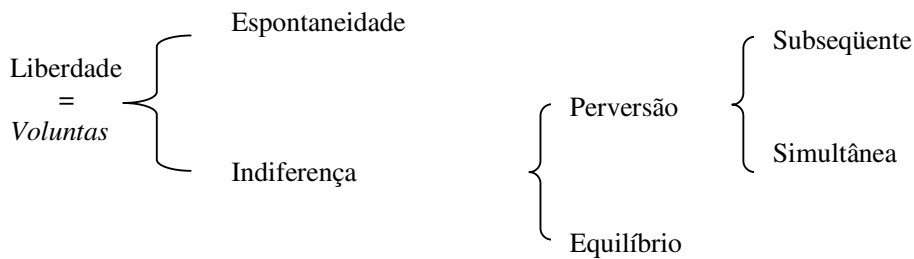


Visto que a indiferença pode significar um poder positivo de determinação, podemos, segundo Alquié, recusar nosso assentimento diante das idéias claras e distintas. Como já foi dito, essa não é a posição de Kenny. Segundo ele, quando Descartes sugere que podemos recusar o nosso assentimento a uma idéia clara e distinta, ele não quer dizer que podemos fazer isso no exato momento em que percebemos tal idéia, pois para isso deveríamos distrair nossa atenção, e um motivo para essa distração seria considerarmos um bem demonstrar nosso livre-arbítrio pela perversidade²³¹. Assim, se na carta de 1644 a Mesland Descartes diz que só podemos suspender nosso juízo através da representação em nossa mente de algum motivo que nos faça duvidar da verdade, na carta posterior a Mesland esse motivo aparece

²³⁰ KENNY, 1998, p.153.

²³¹ Ibid., p. 157.

como sendo a afirmação do nosso livre-arbítrio. Kenny argumenta que, ao considerarmos um bem afirmarmos o nosso livre-arbítrio diante daquilo que nos aparece indubitavelmente como bom e/ou verdadeiro, acabamos por apresentar à vontade um motivo no sentido contrário, que acaba por tornar a percepção da verdade e da bondade pouco clara e distinta. Essa solução, que remonta à interpretação de Laporte, é considerada por Alquié, em sua crítica à interpretação de Laporte, como uma solução que satisfaz a uma demanda meramente conceitual e que ignora o conflito que envolve a nossa vida. Em resposta a Alquié, Kenny argumenta que é bem possível que a preocupação de Descartes ao elaborar a sua teoria da liberdade fosse meramente conceitual, e para confirmar a sua posição ele chama a atenção para a seguinte passagem da carta de 1645 a Mesland: “Além disto, é necessário notar que a liberdade pode ser considerada nas ações da vontade antes ou durante a sua realização²³²”. E isso leva Kenny a refazer o esquema apresentado anteriormente:



Ao combinar as informações das duas cartas a Mesland, Kenny nos apresenta os seguintes resultados:

- Os abençoados no céu e Cristo na terra possuem liberdade de espontaneidade e nenhuma forma de liberdade de indiferença, nem mesmo de liberdade de indiferença de perversão subseqüente²³³.
- Um homem comum que possui uma idéia clara e distinta da verdade e do bem goza de liberdade de espontaneidade e liberdade de indiferença de perversão subseqüente, mas não goza de liberdade de indiferença de perversão simultânea nem de indiferença no sentido de equilíbrio²³⁴.

²³² A.T., IV, 172. Alquié, III, 551-553.

²³³ KENNY, 1998, p. 158.

²³⁴ KENNY, loc. cit.

- Um homem comum que possui uma idéia confusa da verdade e do bem goza de liberdade de indiferença de perversão simultânea²³⁵. Nesse caso, não há uma recusa diante da evidência, mas uma recusa diante de uma idéia que não é plenamente evidente, isto é, que apresenta algum grau de obscuridade e confusão. Em outras palavras, embora essa idéia confusa da verdade e do bem nos apareça como clara e distinta, ela de fato não é clara e distinta, então, nesse caso, a recusa dessa idéia, através da experiência de liberdade de indiferença de perversão simultânea, não contradiz a tese admitida por Descartes na Quarta Meditação de que diante da evidência a adesão é irresistível, isto é, de que diante de uma idéia que de fato é clara e distinta a adesão é irresistível.

- Um homem que vê razões equivalentes tanto para um lado quanto para outro goza de plena indiferença. Tal homem, diz Kenny, não goza de liberdade de espontaneidade experimentada pelos outros²³⁶.

Por fim, Kenny chama a atenção para o último parágrafo dessa carta que, segundo ele, é remanescente de um argumento que se encontra no *De Libertate*, de Gibieuf. Esse argumento atinge, segundo ele, diretamente os jesuítas, que definiam a liberdade em termos de uma indiferença absoluta para agir ou para não agir. Vejamos:

Considerada agora nas ações da vontade durante o tempo em que elas se realizam, a liberdade não implica qualquer indiferença quer a tomemos no primeiro ou no segundo sentido, pois aquilo que é feito não pode ser não feito desde que esteja sendo feito. Mas [neste caso] a liberdade consiste unicamente na facilidade de execução e, então, livre, espontâneo e voluntário são uma mesma coisa. É neste sentido que eu escrevi que eu era levado tão mais livremente para uma coisa quanto eu era impelido por mais razões, porque é certo que a nossa vontade se move então com mais facilidade e impulso²³⁷.

Kenny defende a tese de que a definição de indiferença que Descartes atribui ao Reverendo Padre na carta de 9 de fevereiro de 1645 a Mesland é a mesma que se encontra em Gibieuf, e não aquela que se encontra na doutrina de Petau que Mesland aceitava e Gibieuf atacara. Primeiramente, ele nota que, segundo Baillet, o Reverendo Padre mencionado no início da carta é Gibieuf. Segundo Kenny, Gibieuf afirma que quando o homem age, ele não é indiferente a considerar o agir, mas é determinado pelo seu ato. Quando agimos, diz Descartes, as noções de liberdade e espontaneidade coincidem, pois um ato espontâneo é considerado um ato livre. Para Alquié, diz Kenny, essa idéia seria completamente falsa, porque, no caso de alguém com uma idéia clara e distinta agindo com simultânea

²³⁵ KENNY, 1998, p. 158.

²³⁶ KENNY, loc. cit.

²³⁷ A.T., IV, 172. Alquié, III, 551-553.

perversidade, não existiria ação espontânea, pois essa pessoa não estaria agindo com a preponderância das razões para o seu lado, que tornaria a operação fácil e constituiria a espontaneidade, mas existiria ação livre. Kenny argumenta, contra a interpretação de Alquié, que Descartes admite apenas uma única escala de liberdade sob a qual a liberdade de indiferença ocupa o mais baixo grau e onde o mais alto grau de liberdade é medido em função da clareza e distinção de uma idéia. Assim, na visão de Kenny, Descartes não pode admitir que, em um certo sentido de liberdade, agir em assuntos indiferentes é mais livre do que agir sob as mais claras razões, e que em outro sentido é menos livre. Além disso, Kenny chama a atenção para o fato de que a primeira edição de Adam e Tannery considera que a data da carta a Mesland em questão é de 1641, ano em que Descartes teve acesso ao livro de Gibieuf, e com isso ele conclui que a primeira edição de Adam e Tannery dessa carta é mais correta do que a segunda, em que a carta é datada com o ano de 1645²³⁸. Essa leitura leva Kenny a reafirmar a tese de que a doutrina defendida nessa carta está em coerência com as *Meditações* e com os *Princípios*, e que não é possível falarmos de uma evolução na teoria cartesiana da liberdade.

3.2.5 A posição de J.-M. Beyssade

Segundo Beyssade, o que a carta de 9 de fevereiro de 1645 acrescenta à doutrina cartesiana da liberdade em relação aos textos anteriores é somente uma distinção mais cuidadosa entre o estado de indiferença negativa e a indiferença positiva²³⁹. Beyssade afirma que em função dessa distinção Descartes introduz nessa carta, ao lado do espírito fraco que se encontra dividido entre concepções contraditórias e do espírito que adere infalivelmente à verdade e ao bem, com mais liberdade à medida que se encontra mais esclarecido por razões, o espírito forte ou o libertino, que faz um grande uso desse poder que temos de seguir o pior apesar de vermos o melhor. A experiência do libertino parece revelar que o poder de escolha pode ser exercido até mesmo quando não experimentamos um estado negativo de indiferenças, ou seja, no caso de uma evidência. Ora, mas nesse caso Descartes não parece estar negando a tese afirmada na Quarta Meditação de que diante de uma evidência somos inclinados irresistivelmente a dar-lhe adesão? Em outras palavras: A experiência do libertino não parece contradizer a tese da irresistibilidade diante da evidência? Beyssade responde que não. Segundo ele, o caso do libertino trata apenas de uma descrição mais refinada dessa tese.

²³⁸ KENNY, 1998, p. 154.

²³⁹ BEYSSADE, J.-M., 1979, p.198.

Vejamos o que diz Descartes no trecho que Beyssade ilustra como sendo a posição do libertino: “Pois é sempre possível evitarmos perseguir um bem claramente conhecido ou admitir uma verdade evidente desde que pensemos que seja um bem afirmar, através disto, o nosso livre-arbítrio²⁴⁰”.

Segundo Beyssade, “a idéia do livre-arbítrio é um contrapeso suficiente para equilibrar o movimento que nos inclina espontaneamente para a verdade e para o bem”, ou seja, “ela serve para introduzir um mínimo de indiferença (no sentido negativo) na balança da vontade e como consequência disso o exercício de um poder de escolha entre alternativas²⁴¹”. Visto isso, Beyssade afirma que “a diferença entre as *Meditações* e a carta a Mesland de 1645 é apenas terminológica²⁴²”. Na terminologia da carta a Mesland, o termo “indiferença” significa o estado de inteira indiferença, e por isso, como argumenta Beyssade, Descartes pode afirmar nesse texto, sem entrar em contradição com as *Meditações*, que temos o “poder dos contrários” mesmo quando não somos inteiramente indiferentes. Já na terminologia das *Meditações* esse termo não designa somente o estado de equilíbrio de motivos, mas também o estado em que vemos um mínimo de bem (por exemplo, a idéia do meu livre-arbítrio) ao lado daquilo que é o pior (sem que nos apareça como completamente mal) e isso é suficiente para falarmos de indiferença. Assim, como observa Beyssade, o que Descartes chama de “razões muito evidentes” na carta a Mesland de 1645 é o que aparece na Quarta Meditação como sendo as “mais fortes probabilidades²⁴³”. Desta forma, podemos dizer que a negação de uma “razão muito evidente” na carta a Mesland não tem a mesma força que a negação de uma evidência na Quarta Meditação. Na verdade são coisas diferentes, pois, como vimos, a “razão muito evidente” corresponde às “mais fortes probabilidades” e, diferentemente da evidência, tal como é caracterizada na Quarta Meditação, envolve algum estado negativo de indiferença e, com ele, o “poder dos contrários”. Assim, de acordo com essa interpretação podemos pensar que a “razão muito evidente” da carta a Mesland não é uma idéia plenamente evidente, pois, caso fosse assim, a adesão a essa idéia seria irresistível.

²⁴⁰ A.T., IV, 117. Alquié, III, 74.

²⁴¹ BEYSSADE, J.-M., 1979, p. 200. Tradução nossa.

²⁴² BEYSSADE, J.-M., loc. cit. Tradução nossa.

²⁴³ “Esta faculdade positiva eu não neguei que ela estivesse na vontade. Ainda mais, eu considero que ela aí se encontra, não somente nos atos onde ela não é, por qualquer **razão evidente**, impelida para um lado mais do que para outro, mas também em todos os outros atos; a tal ponto que quando uma **razão muito evidente** nos leva para um lado, embora moralmente falando, nós não possamos escolher o partido contrário, no entanto, falando de um ponto de vista absoluto, nós o podemos.” A.T., IV, 117. Alquié, III, 74. Grifos nossos. “[...] pois, por prováveis que sejam as conjeturas que me tornam inclinado a julgar alguma coisa, o tão só-conhecimento que tenho de que são apenas conjeturas e não razões certas e indubitáveis basta para me dar ocasião de julgar o contrário.” A.T., IX, 48. Alquié, II, 465.

Beysade afirma, então, que a atribuição ao homem de um poder radical de recusa na carta a Mesland de 1645 corresponde à constatação de que nenhuma evidência é perfeita para um ser finito; e acrescenta que esse obscurecimento da evidência na doutrina cartesiana se deve a um aprofundamento da explicitação da relação entre o tempo e a liberdade²⁴⁴. Como vimos, o motivo que permite recusar uma evidência é a afirmação do nosso livre-arbítrio. A interpretação de Beysade mostra que, ao considerarmos a idéia do nosso livre-arbítrio, acabamos por obscurecer a idéia evidente, na medida em que introduzimos um mínimo de indiferença negativa e, com isso, um poder de escolha. Para espontaneamente aderirmos a uma idéia evidente, é preciso que estejamos atentos a essa idéia, isto é, que a evidência seja presente. Contudo, Beysade argumenta que a nossa atenção, em função de sermos seres temporais, não permanece por muito tempo dirigida para uma mesma evidência, pois ela está sujeita aos desvios e são esses desvios de atenção a causa de um obscurecimento na evidência. Levando em conta o fato de que o sujeito pensante possui uma natureza temporal, feita de estados sucessivos, e que é isso que lhe permite se reconhecer como espírito finito, Beysade afirma que sempre trazemos conosco um estado mínimo de indiferença, e, com ele, o poder de escolha entre contrários que se confunde com a nossa temporalidade²⁴⁵. E, visto que a ação voluntária se exerce numa duração, e não num instante, Beysade afirma que a oposição entre o momento em que as ações da vontade se realizam, durante o qual a liberdade exclui qualquer indiferença, e o momento que precede o exercício da vontade, em que a liberdade envolve o poder de escolha, é apenas uma questão de ponto de vista²⁴⁶. Aqui vale fazermos um pequeno parêntese para explicarmos uma importante distinção que Beysade estabelece entre os conceitos de duração e instante. Há uma tese tradicional, contra a qual o autor se posiciona, que defende em Descartes a descontinuidade do tempo, e que sustenta que a certeza do cogito se reduz ao instante²⁴⁷. De acordo com essa tese, o tempo seria dividido em instantes como átomos separados e independentes²⁴⁸. Beysade afirma contra essa tese que “o pensamento não é constituído de instantes ou estados descontínuos” e que “o presente do pensamento não é um ponto no tempo, mas uma parte do tempo ou um momento²⁴⁹”. O tempo, na visão de Beysade, é então concebido como envolvendo uma duração que se desdobra em momentos e não em instantes, que são entendidos como pontos em uma trajetória. Assim, na medida em que para Beysade toda a ação voluntária se faz no tempo, ele

²⁴⁴ BEYSSADE, J.-M., 1979, p. 201.

²⁴⁵ BEYSSADE, J.-M., loc. cit.

²⁴⁶ BEYSSADE, J.-M., loc. cit.

²⁴⁷ GUEROULT, 1953, v. 1, p. 272.

²⁴⁸ BEYSSADE, J.-M., 1979, p. VI.

²⁴⁹ Ibid., p. 136. Tradução nossa.

afirma que todas as nossas ações ocupam uma certa duração. E visto que uma idéia presente não é considerada como um instante, mas como um momento de um tempo que é contínuo e sucessivo, essa idéia pode, em função da sucessão do tempo, perder a sua atualidade, isto é, estar suscetível a alguma obscuridade.

Desta forma, ao considerar a experiência de liberdade em relação com a temporalidade do pensamento humano, Beyssade encontra o meio de solucionar todas as dificuldades que a carta a Mesland de 1645 parece, à primeira vista, apresentar ao texto da Quarta Meditação. Segundo ele, embora possa haver diferenças de formulações entre esses dois textos, não há, no entanto, uma negação de teses anteriores, mas, sim, uma coerência entre as diferentes formulações²⁵⁰.

3.2.6 Considerações finais

Finda a exposição das diversas interpretações da carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645, podemos considerar que há, de uma maneira geral, duas vertentes interpretativas dentro da literatura secundária a respeito desse texto: aqueles que defendem a tese de uma evolução no pensamento cartesiano sobre a liberdade, e aqueles que defendem a tese contrária. Em relação ao primeiro grupo podemos incluir as posições de E. Gilson e de F. Alquié. Em relação ao segundo grupo incluímos as posições de J. Laporte, A. Kenny e J.-M. Beyssade.

Segundo Gilson, no início dessa carta Descartes defende uma posição molinista, mas no final ele adere a uma posição tomista. Essa tentativa de conciliação de duas doutrinas opostas num mesmo texto leva Gilson a afirmar que Descartes se contradiz. Contudo, essa contradição reafirma, na visão de Gilson, a tese de que o tema da liberdade não era uma preocupação de Descartes, mas que seu objetivo principal era ver a aprovação de sua Física (*Meteoros*) nos meios teológicos. Segundo Gilson, Descartes só recorre à teologia para dar conta de questões metafísicas, como é o caso da liberdade humana, quando as exigências de sua Física são incompatíveis com a teologia ensinada. De acordo com essa interpretação, Descartes muda de opinião sobre a liberdade ao longo de sua obra em função de circunstâncias exteriores²⁵¹. Em resposta a Gilson, Laporte defende que não há nenhuma mudança por parte de Descartes ao longo de seus escritos sobre a liberdade humana. Segundo

²⁵⁰ “Aussi, devant des textes d’accent différent, nous voudrions moins dégager une évolution que rendre pensable une cohérence : puisque Descartes prétend, sinon avoir toujours dit la même chose, du moins n’avoir jamais nié ce qu’il finit par affirmer, il faut fonder la coexistence de ses formules. Nous en cherchons le fondement dans le lien entre passivité et temporalité.” BEYSSADE, J.-M., 1979, p.180.

²⁵¹ GILSON, 1913, p. 441.

ele, a recusa da evidência na carta a Mesland de 1645 só é possível em função de um desvio de atenção, e esse procedimento está de acordo com o que é dito nas *Meditações*. Alquié é um defensor da tese de uma evolução na doutrina cartesiana da liberdade, mas, diferentemente de Gilson, considera que a mudança de Descartes em relação a sua concepção de liberdade se liga a um aprofundamento por parte do filósofo do problema moral e dos limites da condição humana. Segundo ele, Descartes se torna ao longo de sua obra cada vez mais sensível ao aspecto trágico da condição humana. Em resposta a essa leitura, Kenny afirma ser pouco sensível a esse aspecto trágico na obra de Descartes, mencionado por Alquié; e em sua interpretação retoma a leitura proposta por Laporte, que considera que a recusa de uma evidência só é possível no caso de estarmos desatentos a ela. Por fim, temos a leitura proposta por Beyssade que, assim como Kenny e Laporte, acredita não haver uma mudança na doutrina cartesiana da liberdade. Segundo ele, embora a carta a Mesland de 1645 introduza novos elementos, tais como a questão da temporalidade e o aprofundamento da importância da atenção na adesão a uma evidência, ela está em perfeito acordo com as *Meditações*.

A interpretação de Beyssade dessa carta tem como pano de fundo a crítica à tese tradicional de que o tempo em Descartes é descontínuo e de que a evidência pode ser reduzida a um instante. Para Beyssade nem a evidência nem o pensamento são instantâneos, pois “todo pensamento enquanto pensamento consciente dura ao menos um momento”²⁵². E “o momento seja ele breve ou longo sempre envolve uma duração”²⁵³. Em sua análise, Beyssade procura mostrar como a tentativa de buscar uma coerência para as diversas formulações sobre a liberdade que aparecem ao longo da obra de Descartes pode ser solucionada se levarmos em conta a temporalidade do pensamento humano. Isto significa entender o pensamento humano como uma duração contínua e sucessiva, a evidência como um momento e não como um instante; a atenção como uma condição necessária para a adesão a uma evidência, e os desvios de atenção como condição necessária para a recusa das evidências. Enfim, pensar a liberdade humana em relação com as condições específicas do pensamento humano, a saber, finitude e temporalidade. Essa leitura, ao aprofundar certos aspectos deixados de lado por outras interpretações, por exemplo, pelas análises feitas por Gilson e Alquié, nos parece resolver plenamente as aparentes dificuldades que a carta de 9 de fevereiro de 1645 podem suscitar a um leitor desatento.

²⁵² BEYSSADE, J.-M., 1979, p. VII. Tradução nossa.

²⁵³ BEYSSADE, J.-M., loc. cit. Tradução nossa.

CONCLUSÃO

É uma idéia proposta por Michelle Beyssade a da existência de uma variação na doutrina da liberdade humana ao longo da obra cartesiana. Essa noção de “variação”, tal como entende a autora, se opõe à idéia de uma mudança na doutrina, cujo desdobramento revelaria por parte de Descartes uma negação de teses anteriores²⁵⁴. Como tentamos mostrar nesse estudo, a teoria cartesiana da liberdade, desenvolvida em diversos momentos da obra de Descartes, embora seja expressa de diferentes formas e apresente ênfases distintas em diferentes aspectos da liberdade, permanece toda ela coerente e a mesma. Em outras palavras, há “variação”, mas não há mudança. Para sustentar essa tese, nos apoiamos nas interpretações de autores tais como J. Laporte, A. Kenny e J.-M. Beyssade, sempre que possível confrontando essas interpretações com as interpretações que se colocam numa linha contrária a que pretendemos seguir, a saber, aquelas que defendem a tese de uma evolução na doutrina cartesiana da liberdade, cujos representantes principais são E. Gilson e F. Alquie. Nesse confronto, procuramos em cada um dos textos analisados apresentar os trechos que são alvo de uma controvérsia dentro da literatura secundária, e, uma vez apresentados esses trechos, discutir com as possíveis interpretações. Assim, a leitura que nos propusemos fazer dos textos metafísicos de Descartes sobre a questão da liberdade humana foi feita sempre num diálogo com as leituras de comentadores já consagrados.

Encontramos na interpretação de J.-M. Beyssade a fórmula para apaziguarmos as formulações de Descartes sobre a liberdade que poderiam aparecer a um leitor apressado como a marca de uma mudança de concepção cartesiana de liberdade. Essa interpretação, que retoma em certa medida a interpretação de Laporte, considera a teoria cartesiana da liberdade humana tomando como base duas idéias fundamentais: a idéia de que o pensamento humano é temporal e a idéia de que ele é finito. Essas duas idéias são consideradas por Beyssade como pressupostos para a análise da teoria cartesiana da liberdade. Levando em conta a idéia de que o pensamento é temporal, Beyssade afirma que todas as nossas decisões livres estão submetidas à sucessão, isto é, estão contaminadas por um antes e por um depois, e que, em função do fato de podermos deixar de considerar a decisão de modo atento e presente, sempre corremos o risco de experimentarmos algum grau de hesitação na tomada de decisão,

²⁵⁴ “La divergence des variations s’oppose à l’idée d’un changement de doctrine.” BEYSSADE, M., 1996, p. 37-51. Ver p. 46.

hesitação essa que acarreta o exercício de um poder de escolha entre alternativas. Assim, é através do movimento da atenção que chegamos a duvidar das idéias claras e distintas. E o movimento da atenção tem como causa o fato de que o pensamento humano é temporal. Outro aspecto que Beyssade leva em conta em sua análise é a questão da finitude do pensamento humano. Essa questão nos leva à consideração do problema dos limites do conhecimento humano. Ao tratar do problema do erro, Descartes mostra que o meio pelo qual o homem pode buscar vencer a sua condição de ser falível é adquirindo o hábito de examinar os seus pensamentos de modo a não errar. Contudo, Beyssade chama a atenção para o fato de que esse hábito, que consiste no ato de não julgar o que for percebido confusamente de modo a não falhar, é exercido por um espírito submetido à condição do tempo, aos desvios de atenção e, portanto, aos estados negativos de indiferença e ao “poder dos contrários”.

Assim, é o elo entre esses dois elementos, finitude e temporalidade, que fornece a chave para Beyssade encontrar nas diversas formulações de Descartes a respeito da experiência da liberdade humana uma coerência, e a partir disso afirmar a tese de uma não-evolução no conceito cartesiano de liberdade. Ao longo desse estudo, a interpretação de J.-M. Beyssade pareceu-nos a mais adequada, e acreditamos que a partir dessa interpretação a teoria cartesiana da liberdade humana pode ser lida de modo muito mais interessante, e de maneira coerente com o projeto filosófico de Descartes, que consiste na busca da verdade. De acordo com o que foi dito, temos os seguintes resultados:

- Em 1641, na versão latina das *Meditações*, Descartes exclui o “poder dos contrários” da definição essencial de liberdade, definição esta que, no entanto, não descreve a experiência humana mais geral, mas somente os casos excepcionais para um homem finito e temporal.
- Em 1644, na versão latina dos *Princípios*, o “poder dos contrários” é reconhecido como um aspecto de perfeição no homem e como condição de seu mérito, e, sem negar o que havia sido dito em 1641 a respeito da definição essencial de liberdade, Descartes acrescenta que seu exercício permanece excluído dos casos em que a evidência é presente.
- Em 1644, na carta a Mesland de 2 de maio, Descartes afirma mais explicitamente que o exercício do “poder dos contrários” se encontra submetido à condição específica do pensamento humano, a saber, a temporalidade. E que, nos casos em que conseguimos fixar a nossa atenção em uma idéia que nos aparece de modo claro e distinto, esse poder é suprimido.
- Em 1645, na carta a Mesland de 9 de fevereiro, Descartes afirma que o “poder dos contrários” pode ser exercido em todos os casos em que experimentamos algum grau negativo de indiferença, e não somente naqueles em que nos encontramos em um estado de equilíbrio

completo. De um estado mínimo de indiferença decorre a possibilidade de escolhermos entre contrários.

- Em 1647, na versão francesa dos *Princípios*, Descartes retoma a terminologia de 1641 e afirma que a essência da liberdade não inclui o exercício do poder de escolha entre contrários.

- Em 1647, na versão francesa das *Meditações*, o exercício do “poder dos contrários” não é mais explicitamente excluído da definição essencial de liberdade, como havia sido na versão latina de 1641. Nesse texto, Descartes leva em consideração as suas análises anteriores sobre a temporalidade do pensamento humano, e, assim, acaba por amenizar a definição de liberdade apresentada na versão anterior, que não correspondia aos casos mais gerais da experiência humana.

Sob tal leitura da questão da liberdade na obra de Descartes, podemos verificar, como já foi dito, uma “variação” na abordagem, porém jamais uma evolução em seu conceito de liberdade.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Descartes

DESCARTES. *Discurso do método, As paixões da alma*. Trad. por J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1998. (Os Pensadores, Descartes, 1).

_____. *Meditações, Objeções e Respostas, Cartas*. Trad. por J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1998. (Os Pensadores, Descartes, 2).

_____. *Méditations métaphysiques*. Texte latin accompagné de la traduction du Duc de Luynes; présentation et traduction de Michelle Beyssade. Paris: Le Livre de Poche, 1990. (Classiques de la philosophie).

_____. *Oeuvres de Descartes*. Ed. par C. Adam et P. Tannery. Paris: Vrin, 1982. 12 v.

_____. *Oeuvres Philosophiques*. Ed. par F. Alquié. Paris: Garnier, 1997. 3 v.

_____. *Princípios da Filosofia*. Tradução coordenada por Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

_____. *Princípios da Filosofia*. Tradução João Gama. Lisboa: Ed. Setenta, 1997.

_____. *Regras para a direção do Espírito*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Ed. Setenta, 1989.

Bibliografia secundária

ALQUIÉ, F. La liberté humaine. In : _____. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 1991. cap. 14, p. 280-299.

ARAUJO, Marcelo. A Questão da Liberdade em Descartes. In: Sofia Inês Stein (Org.). *Ética e Política*. Editora da Universidade Federal de Goiás, 1998, v. 2, p. 73-88.

BEYSSADE, J.-M. Descartes et la liberté de la volonté. In: _____. *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: PUF, 2001. p. 259-276.

_____. *La Philosophie première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.

BEYSSADE, Michelle. Des Principia aux Principes: Variations Sur la Liberté. In: PRINCIPIA PHILOSOPHIAE (1644-1994), CONVEGNO PER IL 350 ANNIVERSARIO DELLA PUBBLICAZIONE DELL'OPERA, 1994, Parigi. *Atti...* Napoli: Instituto Italiano Per Gli Studi Filosofici, 1996. p. 37-51.

_____. Descartes's Doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation. In: COTTINGHAM, John (Org.). *Reason, Will, and Sensations: Studies in Descartes's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1994. p. 191-206.

_____. L'infinitude de la volonté humaine selon Descartes.

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução Helena Martins, Revisão técnica Ethel Alvarenga, Consultoria Raul Landim. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. *A Filosofia de Descartes*. Tradução Maria do Rosário Sousa Guedes. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

DOROTTYA, Kaposi. Indifférence et liberté humaine chez Descartes. *Revue de Métaphysique et Morale*. Paris, V. 1, p. 73- 99, 2004.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes: uma biografia intelectual*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la théologie*. Paris: Alcan, 1913.

GLEIZER, Marcos André. *Tradução de textos escolhidos da Carta a Mesland de 2 de maio de 1644*. Rio de Janeiro. Material didático produzido para um curso ministrado no Seminário de Filosofia da Linguagem na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des Raisons*. Paris: Aubier, 1953. 2 v.

KENNY, A. Descartes on the will. In: COTTINGHAM, John (Org.). *Descartes*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 132-159.

LANDIM, Raul. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo. Loyola, 1992.

_____. *Tradução de textos escolhidos da Carta a Mesland de 2 de maio de 1644*. Rio de Janeiro. Material didático produzido para um curso ministrado no Seminário de Filosofia da Linguagem na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. *Tradução de textos escolhidos da carta ao Padre Mesland de 9 de fevereiro de 1645*. Rio de Janeiro. Material didático produzido para um curso ministrado no Seminário de Filosofia da Linguagem na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

LAPORTE, J. La liberté selon Descartes. *Revue de Métaphysique et Morale*, Paris, v. 44, p. 101-164, 1937.

_____. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1945.

LEVY, Lia. 9 de fevereiro de 1645. Os 'novos' rumos da concepção cartesiana de liberdade. *Discurso*, São Paulo, v. 31, p. 201-227, 2000.

PERLER, Dominik. La Théorie Cartésienne du Jugement. *Les Études Philosophiques*, Paris, v. 4, p. 462-483, 2004.

ROCHA, Ethel Menezes. Vontade, determinação e liberdade. *Revista Analytica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 55-74, 1998.

ROCHA, Ethel Menezes. Prudência da Vontade e Erro em Descartes. In: Marques E. et alii (Org.). *Verdade, conhecimento e ação. Ensaio em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. Loyola, São Paulo, 1999, p. 325-338.

RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes et le Rationalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

PINHEIRO, Ulysses. A Irrealidade do Passado. Ceticismo sobre a Memória nas Meditações de Descartes. . In: Marques E. et alii (Org.). *Verdade, conhecimento e ação. Ensaio em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. Loyola, São Paulo, 1999, p. 293-306.

ANEXO A – Versões latina e francesa do parágrafo nove da Quarta Meditação

A.T., VII, 57-58

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, [1] *ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus*. Neque enim opus est [2] *me in utramque partem ferri posse*, ut sim liber, [3] *sed contra*, quo magis in unam propendo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia, nec naturalis cognitio unquam imminuunt libertatem, sed potius augent et corroborant. [4] *Indifferentia autem illa* quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, et [5] *nullam in ea perfectionem*, *sed tantummodo in cognitione defectum sive negationem quandam, testatur*; nam si semper quid verum et bonum sit clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem; atque ita, quam vis plane liber, nunquam tamen indifferens esse possem.

A.T., IX, 46

La volonté ... consiste seulement, en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est à dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, [1] *nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne*. Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire [2] *que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires*; [3] *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. Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient. [4] *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, et [5] *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.

ANEXO B – Diferenças entre o texto latino e a versão francesa dos *Princípios da Filosofia* nos artigos 31-44 da primeira parte (sobre a teoria do erro e a liberdade da vontade)²⁵⁵

Dentre essas diferenças, destacamos as mais importantes da seguinte maneira:

- _____ Os dois textos expressam dois pensamentos diferentes
 O texto francês não traduz exatamente o latino, mas permanece fiel ao pensamento do autor
 Aproximações ou oposições apagadas na versão francesa
 [] Expressões latinas não traduzidas
 () Adição da versão francesa

art. 31

- | | | |
|---|---|--|
| - () privationes | - () privações | - des privations ou des défauts |
| - nec esse <u>res</u> ad quarum productionem <u>realis</u> Dei concursus requiratur | - e que não são <u>coisas</u> para a produção das quais se requeira um <u>real</u> concurso de Deus | - elles ne sont pas <u>des choses ou substances</u> qui ayent besoin du concours <u>actuel</u> de Dieu pour être produites |
| - negationes | - negações | - des negations (c'est-à-dire qu'il ne nous a pas donné tout ce qu'il pouvoit nous donner et que nous voyons par mesme moyen qu'il n'estoit point tenu de nous donner) |
| - privationes | - privações | - des deffauts et des imperfections |

art. 32

- | | | |
|---|--|--|
| - unus est perceptio, sive operatio intellectus; alius vero volitio, sive operatio voluntatis | - dos quais um é a percepção ou a operação do entendimento, o outro, porém, a volição ou a operação da vontade | - dont l'une consiste à appercevoir par l'entendement, et l'autre à se déterminer par la volonté |
| - <u>et</u> pure intelligere | - <u>e</u> entender pelo puro entendimento | - <u>et</u> <u>mesmes</u> concevoir des choses purement intelligibles |

art. 33

- | | | |
|---|---|--|
| - modo tantum nihil plane de ipso <u>affirmemus vel negemus</u> | - desde que absolutamente nada afirmemos ou neguemos dele | - si nous n'en <u>judgeons</u> en aucune façon |
| - <u>esse sic affirmandum vel negandum</u> | - <u>quando afirmamos ou negamos só aquilo que clara e distintamente percebemos</u> | - <u>devoir estre compris en ce dont nous judgeons</u> |

art. 34

- | | | |
|--|---|--|
| - de re, quam <u>nullo modo</u> percipimus | - de uma coisa que de <u>nenhum modo</u> percebemos | - sur ce que nostre entendement n'apperçoit <u>en aucune façon</u> |
| - rei <u>aliquo modo</u> perceptae | - à coisa que de algum modo percebida | - à ce que nous avons <u>aucunement</u> apperceu |
| - integra et <u>omnimoda</u> rei perceptio | - uma íntegra e <u>omnímoda</u> percepção da coisa | - une connoissance entiere et <u>parfaite</u> |
| - multis <u>enim</u> possumus assentiri | - <u>pois</u> podemos assentir a muitas coisas | - <u>de là vient que</u> bien souvent nous donnons nostre consentement |
- _____ Os dois textos expressam dois pensamentos diferentes

²⁵⁵ Reprodução de BEYSSADE, M., 1996, p. 51. Para facilitar a leitura disponibilizamos a tradução brasileira da versão latina, que se encontra em DESCARTES, 2002.

----- O texto francês não traduz exatamente o latino, mas permanece fiel ao pensamento do autor

----- Aproximações ou oposições apagadas na versão francesa

[] Expressões latinas não traduzidas

() Adição da versão francesa

art. 35

- voluntas vero infinita
quodammodo dicī potest

- A vontade, porém, pode de algum modo ser dita infinita

- au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie

art. 37

- summa [quaedam] in homine
perfectio est

- e é [em certo sentido] uma suma perfeição no homem

- ce nous est un avantage tres-grand

- ita [peculiarī quodam modo] sit
author suarum actionum, et ob ipsas
laudem mereatur

- sendo assim [de um certo modo peculiar] o autor de suas ações e por elas merecendo louvor

- en sorte que nous soyons tellement les maîtres de nos actions, que nous sommes dignes de louange (lors que nous les conduisons bien)

- non ... laudantur automata

- não ... se louvam os autômatos

- on ne donne point aux machines ... des louanges (qui se rapportent veritablement à elles)

- quod motus omnes ad quos instituta sunt accurate exhibeant

- por exibirem com precisão todos os movimentos para os quais foram construídos

- qu'on voit se mouvoir en plusieurs façons diverses, aussi justement qu'on scaurait desirer

- necessario

- necessariamente

- par le moyen de leurs ressorts

- quod tam accurate fabricarit, quia [non necessario, sed] libere ipsa fabricavit

- mas se louva o seu artifice por havê-los fabricado tão precisos, porque [não os fabricou necessária], mas, sim, livremente

- qui les a faites, pource qu'il a eu le pouvoir et la volonté de les composer avec tant d'artifice

- quia voluntarie id agimus

- porque é voluntariamente que o fazemos

- par une determination de nostre volonté

- quam si non possemus no amplecti

- do que se não pudéssemos deixar de abraçá-la

- que si nous y estions determinez et constraints par un principe étranger

art. 38

- tantam... perspicacitatem intellectui
nostro dare

- pudesse ter dado ao nosso entendimento uma perspicácia tão grande

- nous donner une connoissance si grande

- dicimus esse eius causam

- dizemos que ele é a sua causa

- en soit blasmé et jugé comme coupable

- nec ... ita etiam [quia Deus potuisset
efficere ut nunquam falleremur, ideo
errorum nostrorum causa est putandus]

- nem por isso [Deus, porque poderia ter feito com que nunca nos enganássemos, deve ser por isso considerado do mesmo modo a causa de nossos erros].

- il n'en est pas de mesme à l'égard de Dieu

- illos

-

- ceux qui leur sont inferieurs

- omnia ... quae agnoscimus largiri
potuisse

- não tenha dado tudo o que reconhecemos que generosamente poderia ter dado

- ceux que nous connoissons (qui nous manquent, et) qu'il auroit (peut-estre) pu nous départir

_____ Os dois textos expressam dois pensamentos diferentes

----- O texto francês não traduz exatamente o latino, mas permanece fiel ao pensamento do autor
 ----- Aproximações ou oposições apagadas na versão francesa
 [] Expressões latinas não traduzidas
 () Adição da versão francesa

art. 39

- () Libertatem arbitrii esse <u>per se notam</u>	- () Que a liberdade do arbítrio é <u>conhecida por si</u>	- Que la liberté de nostre volonté se connoit <u>sans preuve</u> , (par la seule expérience que nous en avons)
- <u>[multis] ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri</u>	- e <u>[que] a nosso arbítrio, possamos assentir ou não assentir</u>	- <u>donner son consentement ou ne le pas donner, quand bon luy semble</u>
- inter primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae	- entre as primeiras e mais comuns noções que nos são inatas	- une de nos plus communes notions
- <u>patuit</u>	- <u>É isso ficou patente</u>	- <u>nous en avons eu ... une preuve</u>
- de omnibus <u>dubitare studentes</u>	- empenhando-nos em duvidar de todas as coisas	- au mesme temps que <u>nous doutions</u> de tout
- nec ulla magis per se nota et perspecta esse possunt, quam quae tunc temporis non dubia videbantur	- Nem pode existir coisa alguma mais conhecida por si e mais bem discernida do que as coisas que naqueles momentos pareciam ser não duvidosas	- or ce que nous apercevions distinctement, et dont nous ne pouvions douter, pendant une suspension si generale, est aussi certain qu'aucune autre chose que nous puissions jamais connoistre

art. 40

- <u>utramque</u> simul <u>comprehendere</u>	- e <u>compreender</u> simultaneamente <u>uma e outra</u>	- <u>de comprendre</u> (c'est-à-dire, d'embrasser et comme limiter avec nostre entendement) <u>toute l'estendue de nostre libre arbitre et l'ordre de la Providence éternelle</u> .
--	---	---

art. 41

- voluit ae praeordinavit	- quis e preordenou	- il l'a ... voulu
- a nobis satis <u>attingi</u> non autem satis <u>comprehendi</u>	-suficientemente alcançado por nós não pode ser suficientemente <u>compreendido</u>	- nous avons bien assez d' <u>intelligence</u> ... mais nous n'en avons pas assez pour <u>comprendre</u>
- quo pacto <u>liberas</u> hominum actiones <u>indeterminatas</u> relinquat	- de maneira deixaria <u>indeterminada</u> as ações <u>livres</u> dos homens	- comment elle laisse les actions des hommes <u>entièrement libres et indéterminés</u>
- nos ... conscios esse	- estamos de tal modo cōscios	- nous sommes ... assurez
- nihil sit quod evidentius et perfectius <u>comprehendamus</u>	- que nada há que <u>compreendamos</u> de maneira mais evidente e perfeita	- il n'y a rien que nous <u>connoissions</u> plus clairement (de façon que la toute-puissance de Dieu ne nous doit point empescher de la croire)
- quam intime <u>comprehendimus</u>	-que <u>compreendemos</u> intimamente e experimentamos em nós mesmos	- que nous <u>appercevons</u> interieurement

----- Os dois textos expressam dois pensamentos diferentes

----- O texto francês não traduz exatamente o latino, mas permanece fiel ao pensamento do autor
 ----- Aproximações ou oposições apagadas na versão francesa
 [] Expressões latinas não traduzidas
 () Adição da versão francesa

art. 42

- quod unquam fallamur	- alguma vez nos enganemos	- qu' il y ait de l'erreur en nos jugements
- iis, in quibus contingit errorem reperiri	- àquilo em que eventualmente se encontra um erro	- à des opinions qui sont cause que nous nous trompons quelquefois
- iis ... in quibus error ipso inscio continetur	- àquilo no qual, sem que ele saiba, está contido um erro	- à des choses qu'il ne connoist pas distinctement
- de iis quae non percipiunt iudicium ferant, atque ideirco ... errent	- façam um juízo sobre aquilo que não percebem e, por isso mesmo, faz com que errem	- (manquent de la trouver et) se tromper, à cause qu'il les incite à precipiter leurs jugemnts, et à prendre des choses pour vrayes, desquelles ils n'ont pas assés de connoissance

art. 43

- non potest tendere in falsum	- não pode tender ao falso	- ne sçauroit faillir
- omnium animis a natura impressum est	- está de tal sorte impresso pela natureza nos ânimos de todos nós que	- nous sommes naturellement si enclins
- <u>nullo modo</u> possimus dubitare quin sit verum	- <u>de nenhum modo</u> podemos duvidar que não seja verdadeiro	- nous n'en sçaurions douter <u>pendant que nous les apercevons de la sorte</u>

art. 44

- ita nescire nos non falli	- sem saber assim que nós nos enganamos	- nous ne sçaurions (estre assurez de l'avoir rencontrée, et ne sçaurions) sçavoir certainement que nous ne nous trompons point
- lumen naturae nobis dictat	- a luz da natureza nos dita	- la raison naturellement nous dicte
- de re cognita	- de uma coisa conhecida	- de ce que nous connoissons (distintecment auparavant que de juger)
- iisque, memoriae mandatis, tanquam omnino perceptis assentiamur	- confiadas à memória, como se totalmente percebidas	- tout aussi-tost qu'il nous en souvient, nous y donnons nostre consentement, de mesme que si nous les avions suffisamment examinées