

Liberdade e/ou Necessidade

A concepção cartesiana da liberdade em questão

Raul Landim Filho¹
IFCS/UFRJ/ CNPq

RESUMO: Descartes caracteriza, de maneira genérica, a liberdade humana como ausência de coação ou de determinação da vontade por forças exteriores. Duas concepções diferentes de liberdade são compatíveis com essa caracterização negativa: [a] a liberdade como poder de escolha (poder de afirmar ou de negar, de perseguir ou de fugir de alguma coisa) e [b] a liberdade como inclinação espontânea e aparentemente irresistível da vontade ao bem e ao verdadeiro. A concepção positiva da liberdade cartesiana parece flutuar entre essas duas concepções. Seriam elas compatíveis? Haveria uma hierarquia entre as duas concepções? O artigo examina essas questões tanto nas *Meditações* (texto latino de 1641-42, e sua tradução francesa de 1647), quanto na célebre carta de Descartes a Mesland de 1645. Em seguida, o artigo expõe sucintamente a crítica espinosista à caracterização da liberdade cartesiana como poder de escolha. Assim, fica patente que duas concepções incompatíveis de liberdade se afrontam no século XVII: liberdade como poder de escolha e liberdade como necessidade, isto é, como a espontaneidade da natureza humana que “se determina por si só a agir”.

Ao formular nos *Princípios da Filosofia*, as razões para duvidar das proposições evidentes da matemática, Descartes escreve:

*Mas, neste ínterim, não importa por quem afinal existimos nem quão poderoso, quão enganador ele seja. Apesar disso, experimentamos haver em nós esta liberdade de sempre podermos nos abster de crer nas coisas que não são inteiramente certas e averiguadas, bem como nos acautelar de tal maneira que jamais erremos*².

A liberdade se encontra, assim, na raiz da dúvida, e graças à dúvida emergiu a primeira proposição verdadeira no sistema cartesiano: *eu sou pensante*. A liberdade parece ser indubitável, pois ela é condição da própria dúvida.³

¹Artigo baseado na conferência plenária do XIV Encontro Nacional de Pós-Graduação em Filosofia da ANPOF, realizado em outubro de 2010.

² René Descartes, *Princípios da Filosofia*, I, §6 edição latim/português, Coleção Philosophia, tradução coordenada por Guido Antônio de Almeida, Rio, Editora da UFRJ, 2002. Ver também C. Adam & P. Tannery (AT), v. VIII-1, *Oeuvres de Descartes, Principia Philosophiae*, I, §6, Paris, Vrin, 1973.

³ Sobre essa questão, ver o artigo de J.-M. Beyssade “Descartes et la Liberté de la Volonté” in *Descartes au fil de l’ordre*, Paris, PUF, 2001, p.259-275.

A proposição 39 dos *Princípios da Filosofia* reitera a afirmação inicial da proposição 6: a liberdade é uma noção inata, conhecida por si “mais bem discernida do que as coisas que naqueles momentos pareciam ser não duvidosas” Sob este aspecto, ela parece usufruir do mesmo estatuto do *Cogito*: é algo que escapa à dúvida, mesmo a mais radical das dúvidas, a do deus enganador, que pôs em questão a Regra Geral de Verdade, isto é, a verdade das ideias claras e distintas.

Mas qual é o significado da noção de liberdade no sistema metafísico cartesiano?

A natureza da liberdade foi analisada em Descartes num contexto epistêmico de fundamentação da verdade. Nas *Meditações Metafísicas*,⁴ depois de ter sido demonstrada a existência do sujeito pensante, a existência do Deus Veraz, que garante a verdade dos juízos formados por ideias claras e distintas e, portanto, a validade da Regra Geral da Verdade, Descartes reflete sobre a questão do erro, tendo em vista que, causados por um Deus Perfeito, nós poderíamos ter sido criados de tal maneira que nunca errássemos. Por que podemos errar, se é um Deus Perfeito que nos criou ou, como afirma Descartes, “... se devo a Deus tudo o que possuo e se ele não me deu nenhum poder para falhar, parece que nunca devo me enganar”?⁵

Para justificar a possibilidade do erro sem ter que imputar essa imperfeição ao ato criador de Deus, Descartes distingue inicialmente duas funções (ou faculdades) da mente humana: o intelecto finito, passivo, cuja função é a de representar coisas, ou ter ideias (no sentido cartesiano de ideias)⁶ e a vontade, cuja função epistêmica é a de formar juízos, afirmando ou negando aquilo que lhe é apresentado pelo intelecto. Por isso, as ideias em Descartes devem ser compreendidas como quadros mudos, segundo a correta observação crítica de Espinoza. A vontade, auxiliada pela função representativa do intelecto, tem uma função assertórica: a de formar juízos verdadeiros ou falsos. Ora, a vontade é uma faculdade considerada infinita⁷ (ao contrário do intelecto humano que é finito) porque pode afirmar ou negar, dizer sim ou não ao que lhe é proposto pelo intelecto. Sua infinitude significa, entre outras coisas, que ela não se limita a afirmar como verdadeiras as ideias claras e distintas do intelecto nem a suspender o juízo, quando o intelecto lhe apresenta ideias confusas e obscuras. Ela pode, em razão de sua infinitude, por

⁴ AT, v. VII, *Meditationes de Prima Philosophia*; AT, v. IX-1, *Méditations*, Paris, Vrin, 1973. Os textos citados em português da versão francesa das *Meditações* foram extraídos da edição brasileira da obra de Descartes: *Descartes, Obra Escolhida*, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, *Meditações*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.

⁵ *Descartes, Obra Escolhida*, p. 159; AT, v. VII, *Meditationes*, p. 54.

⁶ Sobre o significado do termo “ideia” em Descartes, ver o meu artigo “Idée et représentation” in *Descartes, Objecter et répondre*, org. J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, Paris, PUF, 1994, p. 187-203. Numa perspectiva diferente, ver a análise de S. Nadler sobre a noção de ideia em “The Doctrine of Ideas” in *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, org. S. Gaukroger, Oxford, Blackwell, 2006, p. 86-103.

⁷ “...um livre arbítrio ou uma vontade bastante ampla e perfeita, visto que com efeito, eu a experimento tão vaga e tão extensa que ela não está encerrada em quaisquer limites.” *Descartes, Obra Escolhida*, p. 163; AT, v. IX-1, *Méditations*, p. 45. Ver também, AT, v. II, *Correspondance*, p. 628 (carta a Mersenne de 25 de dezembro de 1639): “E é principalmente em razão dessa vontade infinita que existe (est) em nós...”.[grifo nosso]

exemplo, afirmar o obscuro como verdadeiro. Mas poderia negar uma ideia clara e distinta, percebida e reconhecida como clara e distinta? Eis uma questão que, no sistema cartesiano, pode colocar em conflito, de um lado, suas exigências epistêmicas e, de outro, sua concepção da liberdade.

Em virtude desse poder do sim e do não, a vontade é designada ora como uma faculdade de livre arbítrio, ora como uma faculdade de escolha ou como um poder de decisão. Assim, através da análise da natureza da vontade, Descartes reflete sobre a questão liberdade humana.

Os principais textos de Descartes sobre a liberdade se encontram na versão original latina das *Meditações*, na tradução francesa desse livro, revista por Descartes, e nas cartas endereçadas ao jesuíta Pe. Mesland⁸, numa época que prenuncia os conflitos teóricos com consequências práticas dramáticas entre os jesuítas e os agostinianos ou jansenistas de Port Royal sobre a questão da liberdade e suas relações com a graça divina, o mérito humano na salvação etc.

Diferentes expressões são utilizadas para analisar a natureza da liberdade em Descartes: *estado de indiferença, indiferença positiva, poder de escolha ou de decisão e inclinação espontânea da vontade*. Nem sempre essas noções expressam concepções compatíveis. O termo “indiferença”, por exemplo, é muitas vezes usado num contexto onde ocorrem alternativas contingentes que poderiam ser escolhidas indiferentemente pela vontade. O termo “espontaneidade” ou “inclinação espontânea da vontade”, ao contrário, exprime a adesão da vontade ao bem e ao verdadeiro que lhe é apresentado pelo intelecto. Se liberdade significasse apenas espontaneidade não teria sentido caracterizá-la como indiferença e vice-versa. Assim, as expressões usadas por Descartes e por alguns dos seus intérpretes ou bem atestam uma ambiguidade da concepção cartesiana sobre a natureza da liberdade, ou bem são indícios de uma mudança de perspectiva ocorrida ao longo de sua obra.

Nas *Meditationes* de 1641-42 (texto latino), a noção de liberdade é *inicialmente e provisoriamente* caracterizada como o poder de fazer ou de não fazer uma coisa, isto é, de afirmar ou de negar no juízo, de fugir ou de perseguir algo que é apresentado pelo intelecto como bom ou como ruim⁹. Sob este aspecto, a liberdade seria caracterizada, ao menos provisoriamente, como *um poder fazer x ou y*, isto é, como um poder de escolha ou de decisão, denominado em outros textos de *indiferença positiva*¹⁰. O texto latino das *Meditações* não formula nesse momento as

⁸ Ver AT, v. IV, *Correspondance*, p. 110-120 (carta a Mesland de 2 de maio de 1644) e, principalmente, p. 172-175 (carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645).

⁹ “...ela [a vontade ou o poder de decisão (*libertas arbitrii*)] consiste somente nisto que nós podemos fazer uma coisa ou não fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, antes, ...” AT, v. VII, *Meditationes*, p. 57.

¹⁰ Ver carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645.

condições do exercício desse poder. Por exemplo, pode-se questionar se, diante de uma ideia clara e distinta, a vontade deve se inclinar e aderir espontaneamente ao que lhe é representado ou se ela pode escolher outra alternativa.

Na sequência desse mesmo parágrafo das *Meditationes*, Descartes introduz uma cláusula que pode ser interpretada seja como uma condição necessária ao exercício do poder de escolha, que caracterizara inicialmente a noção de liberdade, seja como uma cláusula explicativa do que se deve entender por “poder de escolha”. Descartes escreve:

“...*ela* [a vontade ou o poder de decisão [*libertas arbitrii*]] *consiste somente nisto que nós podemos fazer uma coisa ou não fazer, (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, antes (vel potius), nisto somente que nós somos levados a afirmar ou a negar, a procurar ou a fugir o que nos é proposto pelo intelecto de tal maneira que nós não nos sentimos determinados por qualquer força exterior*”¹¹. [grifo meu]

Em virtude da expressão “*ou antes*”, essa frase parece caracterizar a liberdade como ausência de coação de forças exteriores e não mais como um poder de decisão, ou poder de escolha, como fora inicialmente afirmado. É óbvio que a coação exterior pode impedir o poder de escolha. Mas não fica claro se a liberdade é ainda caracterizada como o poder de escolha, que não pode ser exercido quando ocorre uma coação por forças exteriores, ou se é livre aquele que não está coagido por forças exteriores, mesmo que não exerça o poder de escolha, mas se incline, por exemplo, às determinações de sua natureza ou às evidências das ideias claras e distintas. A não-coação seria uma condição necessária e suficiente da liberdade?

Ainda nas *Meditationes*, na mesma sequência da análise da liberdade, Descartes acrescenta uma nova explicação. De maneira surpreendente, mas enfática, ele afirma que não é constitutivo da liberdade o poder de decisão, o poder de escolher uma dentre duas alternativas: “*Com efeito, não é necessário para que eu seja livre que eu possa me dirigir a um ou a outro lado...*”¹² O poder de escolha, que caracterizara inicialmente a liberdade, não é mais considerado como uma condição *necessária* dela. De fato, o que caracterizaria a vontade livre seria a ausência de coação, agora interpretada como a inclinação ou a adesão espontânea da vontade ao verdadeiro ou ao bem que lhe é apresentado pelo intelecto: “... *mas ao contrário, [contrário ao poder de escolha] mais eu me inclino de um lado, seja*

¹¹ A versão francesa das *Meditações* traduz esse texto da seguinte maneira: “... *ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir as coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto*”. (Descartes, *Obra Escolhida, Meditações*, p. 164 ou AT, v. IX-1, *Méditations*, p. 46).

¹² AT, v. VII, *Meditationes*, p. 57.

que eu aí reconheça de maneira evidente a razão do verdadeiro ou a do bem,mais eu sou livre escolhendo (eligo) esse lado”¹³.

Nessa frase, Descartes usa a expressão “*mais eu sou livre escolhendo esse lado*” [grifo meu], o que significaria que ainda ocorreria uma escolha ou um poder de escolha, mesmo diante do bem e do verdadeiro? Nas *Meditações* (texto latino e tradução francesa) é negado esse poder de escolha diante da evidência do bem ou do verdadeiro: “*pois se eu visse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, eu jamais deliberaria sobre o juízo e a escolha a fazer...*”¹⁴ Nesse caso, a vontade se inclina espontânea e necessariamente diante da evidência da verdade ou do bem. A liberdade consistiria prioritariamente nessa adesão necessária e não mais no poder de escolha.

A adesão espontânea ao evidente justifica a tese epistêmica cartesiana da força persuasiva das ideias claras e distintas. Se fosse possível diante do claro e do distinto escolher outra alternativa, a saber, o obscuro ou o confuso, ou recusar qualquer uma dessas alternativas, a fundamentação objetiva da certeza e da verdade, pretendida pelas *Meditações*, dependeria, em última análise, de uma decisão livre, mas arbitrária, do sujeito cognoscente. Escolha arbitrária porque não determinada por razões, mas pelo poder de escolha, isto é, pela vontade dita livre. Do ponto de vista epistêmico, para alcançar seus objetivos de fundamentação do saber, o sistema cartesiano exige que a vontade se incline espontaneamente diante da evidência. Neste caso, o poder de escolha se aplicaria somente no caso de a vontade se encontrar no estado de indiferença, estado no qual ela não é determinada por nenhuma das alternativas apresentadas pelo intelecto. O que denomino de *estado de indiferença* é habitualmente denominado de indiferença negativa e caracterizado por Descartes da seguinte maneira: “*... a indiferença me parece significar propriamente o estado no qual se encontra a vontade quando ela não é conduzida nem de um lado nem de outro pela percepção do verdadeiro ou do bem*”¹⁵. O poder de escolha, também chamado de indiferença positiva, não é eliminado pelo estado de indiferença; donde, o agente, indiferente às alternativas não persuasivas das coisas propostas pelo intelecto, tem o poder de escolha e provavelmente não teria o destino do asno de Buridan, pois não estaria condenado à inação. Mas o poder de escolha ou a indiferença positiva só poderia ser exercido no estado de indiferença?

¹³ Idem, p. 57-58.

¹⁴ Ibidem. Ver também AT, v. IX-1, *Méditations*, p. 46 ou *Descartes, Obra Escolhida, Meditações*, p. 164: “*...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.*”

¹⁵ Carta a Mesland, AT, v. IV, *Correspondance*, p. 173.

Michelle Beyssade,¹⁶ em seu artigo sobre a doutrina cartesiana da liberdade, faz uma interessante análise comparativa entre o texto latino e a versão francesa das *Meditações* no que concerne à concepção cartesiana da liberdade. Segundo M. Beyssade, o texto latino excluiria o poder de escolha (indiferença positiva) como constitutivo da essência da liberdade. De fato, Descartes escreve: “*Com efeito, não é necessário para que eu seja livre que eu possa me dirigir a um ou a outro lado,...*”¹⁷ [grifo meu]. Seguir-se-ia disso que liberdade consistiria prioritariamente na adesão espontânea e necessária da vontade à verdade e ao bem apresentado pelo intelecto. O estado de indiferença (indiferença negativa) ocorreria apenas na ausência de conhecimento e seria o mais baixo grau de liberdade: “*Porém esta indiferença que experimento quando nenhuma razão me impele para um lado mais do que para o outro não testemunha qualquer perfeição na liberdade, mas apenas um defeito, isto é, uma certa negação de conhecimento...*”¹⁸

Ainda, segundo M. Beyssade, o texto da tradução francesa das *Meditações* excluiria da essência da liberdade não o poder de escolha, mas o estado de indiferença, já que Descartes afirma: “*Pois para que eu seja livre não é necessário que seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários...*”¹⁹ [grifo meu]. Note-se que, apesar de não ser considerado como constitutivo da liberdade, o estado de indiferença é considerado como “*o mais baixo grau de liberdade*”, exprimindo mais uma ausência de conhecimento do que uma perfeição da vontade.

Levando em consideração estas análises, podemos considerar que os dois textos das *Meditações* caracterizariam a essência da liberdade pela não-coação da vontade por forças exteriores. Essa não-coação se manifesta da mais perfeita maneira na espontaneidade da vontade ao aderir necessariamente ao bem e ao verdadeiro, apresentado pelo intelecto. O estado de indiferença exprime apenas uma ausência de conhecimento e não uma perfeição da vontade. Por essa razão, não é considerado como constitutivo da liberdade. Segundo M. Beyssade, no texto latino das *Meditações*, a indiferença positiva não é uma condição constitutiva ou essencial da liberdade. Por sua vez, na tradução francesa das *Meditações*, ela não é mencionada; por isso não é nem incluída nem excluída da essência da liberdade.

Qual seria, então, a concepção cartesiana da liberdade?

O poder de escolha suporia a ocorrência de alternativas contingentes que podem ou não ser escolhidas? O fato de o poder de escolha não ter sido considerado como uma condição

¹⁶ M. Beyssade “Descartes’s Doctrine of Freedom; Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation” in *Reason, Will and Sensation*, org. J. Cottingham, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 191-205.

¹⁷ Idem, p. 57-58.

¹⁸ AT, v. VII, *Meditationes*, p. 58.

¹⁹ AT, v. IX-1, *Méditations*, p. 46; *Descartes, Obra Escolhida, Meditações*, p.164.

necessária da liberdade no texto latino das *Meditações*²⁰ e de não ter sido mencionado na sua tradução francesa parece ser um forte indício de que ele não é constitutivo da essência da liberdade. É a não-coação da vontade por forças exteriores, que se manifesta na espontaneidade ou na inclinação necessária da vontade ao evidente e ao bem, que parece caracterizar, nas *Meditações*, a natureza da liberdade. Trata-se, portanto, de conceber a liberdade como uma livre necessidade.²¹ Dessa maneira, Descartes estaria próximo da concepção espinozista, pois, segundo Espinoza, o homem livre é aquele que é determinado a agir sob a conduta da razão, ou seja, é aquele que é determinado a agir pela sua natureza.²²

Mas, a célebre carta de Descartes de 9 de fevereiro de 1645²³, endereçada ao padre jesuíta Mesland, escrita antes da publicação da tradução francesa das *Meditações* em 1647, põe, no entanto, em questão as conclusões que acabamos de formular. Nessa carta, Descartes afirma a prioridade do poder de escolha sobre a espontaneidade:

“Mas talvez outros compreendam por indiferença a faculdade positiva de se determinar por um ou por outro dos dois contrários, isto é, de perseguir ou de fugir, de afirmar ou de negar. [Texto que reproduz com as mesmas palavras a caracterização inicial da liberdade do texto latino das Meditações]. Esta faculdade positiva, eu não neguei que estivesse na vontade. Eu estimo, ainda mais, que ela aí se encontre não somente nos atos aonde ela não é levada por qualquer razão evidente para um lado como para outro, mas em todos os outros casos, a tal ponto que, quando uma razão muito evidente nos conduz para um lado, bem que, moralmente falando, dificilmente podemos ser conduzidos ao partido contrário, falando de maneira absoluta, nós podemos fazer isto. Porque é sempre possível nos impedir de perseguir um bem claramente conhecido ou admitir uma verdade evidente, à condição que pensemos através disso que é um bem afirmar a nossa liberdade de arbítrio”²⁴. [grifo nosso]

Em seguida, na mesma carta, Descartes reitera enfaticamente sua afirmação: “... a maior liberdade consiste ou bem numa maior facilidade de se determinar ou bem num maior uso dessa potência positiva que nós temos de seguir o pior, mesmo vendo o melhor.”²⁵

Se o estado de indiferença exprime um defeito ou uma privação de conhecimento, pois as alternativas apresentadas pelo intelecto não impelem a vontade para um lado ou para outro, a

²⁰ Salvo na caracterização inicial e provisória da liberdade, anterior à cláusula *vel potius*.

²¹ “Livre necessidade” ou “liberdade esclarecida” são expressões que J.-M. Beyssade utiliza para caracterizar a inclinação espontânea e necessária da vontade diante do bem e do verdadeiro. Ver artigo citado de J.-M. Beyssade “Descartes et la Liberté de la Volonté”, p. 267-268.

²² *Spinoza Opera, Ethica*, vol II, Ethica IV, prop. 35 e 47, edição C. Gebhardt, Heidelberg, 1925.

²³ AT, v. IV, *Correspondance*, p. 173-174.

²⁴ Idem, p. 173.

²⁵ Ibidem, p. 174.

indiferença positiva, no entanto, seria uma perfeição da vontade e, por isso, constitutiva da natureza da liberdade. Ela tem prioridade sobre a espontaneidade, pois, mesmo diante do melhor, podemos escolher o pior.

Esta tese realça as frases iniciais que pareciam caracterizar tanto no texto latino quanto no texto francês²⁶ das *Meditações* a essência da liberdade como poder de escolha. Nas *Meditationes* está escrito: “...*ela* [a vontade ou o poder de decisão [*libertas arbitrii*]] *consiste somente em que nós podemos fazer ou não fazer uma coisa (isto é afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, antes...*”.²⁷

Descartes justifica a concepção da liberdade, formulada na carta a Mesland, afirmando que o poder de escolha é um bem maior mesmo quando a vontade não se inclina à evidência do bem e do verdadeiro. O bem, reconhecido como evidente, pode ser recusado, já que o poder de escolha é um bem ainda maior. Assim, a vontade sempre visa espontaneamente um bem, mesmo quando aparentemente o rejeita, pois o que possibilita a sua rejeição, a afirmação do poder de escolha, é ainda um bem maior. Diante dessa hipótese paradoxal, pode-se afirmar que a vontade livre sempre adere ao bem, tese que não contrariaria a caracterização da liberdade das *Meditationes*. Assim, para o homem o bem supremo seria a sua liberdade.

Em nenhum dos textos de Descartes foi negado que a espontaneidade é também constitutiva da liberdade. Aliás, como já assinalamos, a pretensão das *Meditações* de fundamentar a verdade exige a adesão espontânea e imediata ao evidente. Em alguns textos, a indiferença positiva, isto é, o poder de escolha, é reconhecido como constituindo a natureza da liberdade. Na carta a Mesland, essa indiferença, sob certas condições, tem *prioridade* sobre a espontaneidade da adesão da vontade ao evidente e ao bem, diante de um bem maior que consiste na afirmação do poder de escolha.

Assim, na análise cartesiana da liberdade, convivem, talvez de modo pouco harmônico, a tese que caracteriza a liberdade como espontaneidade da vontade e a tese do poder de escolha. De fato, se há um poder absoluto de escolha, isto é, um poder de escolher o pior vendo o melhor, a indiferença positiva não se exerceria somente no estado de indiferença ou na ausência de um bem que determinaria a inclinação da vontade. Se o poder de escolha só pode ser exercido no estado de indiferença ou na ausência de um bem determinante da vontade, é claro que a tese da espontaneidade não se contrapõe à tese da indiferença positiva. Mas, se a adesão espontânea ao bem e ao verdadeiro significa uma adesão necessária e se o poder de escolha é um poder absoluto, a tese da espontaneidade seria contrária à tese da indiferença positiva.

²⁶ AT, v. IX-1, *Méditations*, p. 46; *Descartes, Obra Escolhida, Meditações* p. 164: “...*ela* [a vontade]... *consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, antes...*”.

²⁷ AT, v. VII, *Meditationes*, p.57.

De fato, o poder absoluto de escolha e a adesão espontânea da vontade ao bem satisfazem à condição de não-coação que caracteriza em geral a liberdade. É livre quem usa o seu poder de escolha, como também seria livre aquele que aderisse espontaneamente ao bem; ambos agem sem serem constrangidos por forças exteriores à vontade. A dificuldade é a de fixar uma prioridade entre estes dois princípios da liberdade: pode a vontade escolher o pior diante do melhor ou ela adere espontaneamente ao melhor?

Seriam compatíveis essas duas concepções de liberdade?

Descartes sugeriu um princípio de solução que procura harmonizar essas duas concepções de liberdade, solução à qual ele não parece aderir claramente, tendo em vista que ela não foi incorporada à versão francesa das *Meditações*, publicada depois da carta a Mesland. A liberdade pode ser analisada nas ações da vontade sob dois enfoques: antes da realização efetiva da ação e durante a ação. Considerada antes da ação, a liberdade envolveria ²⁸ o poder de escolha. Mas como a liberdade consiste “*numa maior facilidade de se determinar ou num maior uso desta potência positiva que nós temos de seguir o pior, vendo o melhor*”²⁹, se o intelecto nos apresenta algo de bom ou de evidente, nós nos determinamos mais facilmente e por isso, tendo o poder de escolher o pior, somos mais livres ao escolher o melhor. Se, por ventura vendo o melhor, escolhemos o pior, também somos livres, pois usamos dessa potência positiva, que é um bem ainda maior.

Considerada durante as ações da vontade, a liberdade não envolve qualquer indiferença (negativa ou positiva) porque o que está sendo feito não pode deixar de ser feito enquanto é feito. Nessa hipótese, escreve Descartes, “*livre, espontâneo e voluntário são uma mesma coisa*”³⁰.

Se esta é a concepção de liberdade de Descartes, compreende-se a prioridade dada ao poder de escolha na carta a Mesland, pois a espontaneidade na ação supõe o poder de escolha que engendra a própria ação. Mas, como já assinalamos, essa concepção põe em questão o projeto de fundação do saber das *Meditações*. A evidência das ideias claras e distintas não determinaria uma adesão espontânea da vontade, a não ser que se tenha decidido anteriormente que a evidência deva determinar a adesão da vontade. Em ambas as versões das *Meditações* (versão latina e tradução francesa), a caracterização inicial da liberdade como poder de escolha é em seguida interpretada, através da expressão “*vel potius*” ou “*ou plutôt*”, como a não-coação da vontade por

²⁸ “Envolver” pode significar implicar, que exprime uma necessidade lógica. Note-se que na edição das obras de Descartes, F. Alquié, ao traduzir a carta de Mesland de 9 de fevereiro de 1645, usou o termo “implicar” como tradução de “*envolvere*”. Ver *Descartes Oeuvres Philosophiques*, vol III, Paris, Garnier, 1973, p. 552.

²⁹ AT, v. IV, *Correspondance*, p. 174.

³⁰ Idem, p. 175.

forças exteriores e a não-coação é identificada posteriormente com a espontaneidade da vontade em aderir ao verdadeiro e ao bem.

A concepção cartesiana da liberdade flutua, assim, entre duas concepções, a do poder de escolha e a da adesão espontânea. A indiferença negativa supõe que certos eventos no mundo sejam contingentes. A indiferença positiva, ou o poder de escolha, implica que nem todas as ações são determinadas por razões. Assume-se, assim, a contingência e o arbitrário na ordem da causalidade dos eventos humanos.

Descartes, com a sua ou as suas teorias da liberdade, propiciou aos cartesianos dissidentes, Espinoza e Leibniz, a satisfação inconsciente de matar simbolicamente o pai. A tradição racionalista percebeu que a originalidade e a fragilidade da concepção cartesiana da liberdade residiam na noção de indiferença, positiva e negativa. Mas, se as ações humanas são submetidas a um nexos causal, se as volições e as intelecções são uma mesma coisa e são sempre determinadas e determinantes causalmente, se a contingência é uma ilusão provocada pela ignorância da ordem causal, não tem sentido caracterizar a liberdade como poder de escolha. Espinoza foi, assim, o crítico mais radical e sem concessões de Descartes. O necessitarismo espinozista,³¹ exclui a contingência, o poder de escolha e a indiferença negativa, sem, no entanto, excluir a liberdade humana. Assim, o espinozismo surge no debate do século XVII como uma alternativa à concepção de liberdade como poder de escolha.

Quais foram as razões que levaram Espinoza a rejeitar a indiferença positiva ou o poder de escolha como condição constitutiva da vontade livre?

Na *Ética I*, definição 7, Espinoza define a liberdade da seguinte maneira:

É dita livre a coisa que existe somente pela necessidade de sua natureza e é determinada a agir por si. É necessária, ou antes, coagida, a coisa que é determinada a partir de outra coisa a existir e a operar de uma maneira certa e determinada.

Segundo essa definição, a coisa livre deve preencher duas condições: [a] existir pela necessidade de sua natureza e [b] ser determinada a agir pela sua própria natureza

Ao longo da *Ética I*, Espinoza estabelece os fundamentos do seu necessitarismo ou determinismo causal, formula as condições da liberdade e as razões da sua crítica à noção cartesiana de vontade livre. Inicialmente, é demonstrado que a substância absoluta, constituída na sua essência por infinitos atributos, cada um deles infinito, é causa de si (*Et. I. 11*) (1ª condição da definição de *coisa livre*). Em seguida, mostra que tudo o que existe e que é concebido, existe e é

³¹ Sobre o sentido preciso do necessitarismo espinozista, ver o artigo de Marcos Gleizer: “Considerações sobre o Necessitarismo de Espinoza” in *Analytica*, v. 7, n° 2, 2003, p. 59-87.

concebido na substância absoluta única (*Et. I*, 14/15). Da natureza da substância absoluta decorre necessariamente uma infinidade de coisas através de uma infinidade de modos (*Et. I*, XVI). Daí se segue que a substância absoluta age somente através das leis de sua natureza (*Et. I*, 17). Por conseguinte, em virtude de ser única, de tudo existir nela e por ela ser concebido, segue-se que ela é causa imanente de todas as coisas (*Et. I*, 18), o que satisfaz à segunda parte da definição de *coisa livre*. Espinoza, então, afirma no corolário II da proposição 17 que só a substância absoluta é causa livre (*Et. I*, 17/18), pois só ela existe e age pela necessidade de sua natureza: sua essência envolve sua existência e da sua essência decorrem causalmente a essência e a existência das coisas.

Para demonstrar todas as teses acima mencionadas, Espinoza analisou na *Ética I* as relações dos atributos da substância infinita com seus modos infinitos, imediatos e mediatos. Todas essas relações necessárias procedem por causalidade eficiente imanente, não transitiva, o que confirma que a substância absoluta satisfaz às condições da segunda parte da definição de *coisa livre*.

Mas, as proposições acima mencionadas ainda não esclareceram o modo de agir ou de operar ³² das coisas singulares, que são expressões certas e determinadas, isto é, finitas, dos atributos da substância absoluta (*Et. I*, 26, cor.). Portanto, ainda não foi tematizada a questão da liberdade do homem, ou melhor, ainda não foi esclarecido se uma coisa singular finita pode também ser considerada livre. Obviamente, as coisas singulares não são *causa sui*. Assim, a primeira parte da definição de *coisa livre* não se aplica às coisas singulares nem aos modos imediatos e mediatos dos atributos da substância absoluta. Mas, poderia ser aplicada também ao homem a segunda parte da definição da liberdade? O homem poderia agir, no sentido espinosista desse termo? O agir humano é definido por Espinosa da seguinte maneira: “... *quando é feito algo em nós ou fora de nós do qual somos causa adequada, isto é, quando a partir da nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, alguma coisa que pode ser por ela só [pela nossa própria natureza] compreendida clara e distintamente* (*Et. III*, def. II). Nesse sentido, seríamos livres se agíssemos, isto é, se a nossa natureza, por ela mesma, fosse causa, imanente ou transitiva, de algo em nós ou fora de nós.

Na célebre proposição 28 da *Ética I*, Espinoza demonstra que qualquer coisa singular, isto é, qualquer coisa finita, não pode existir nem operar se não é determinada a existir e a operar por outra coisa finita e assim sucessivamente. Assim, as coisas finitas, consideradas como expressões certas e determinadas dos atributos da substância infinita, se determinam entre elas por uma

³² Sobre a distinção entre “agir” e “operar” na *Ética I* de Espinosa, ver o artigo de P. Macherey: “Action et Opération: sur la signification éthique du *De Deo*” in *Avec Spinoza*, Paris, PUF, 1992, p. 69-109.

causalidade transitiva; as coisas singulares são causas transitivas de outras coisas singulares e são causadas transitivamente por outras coisas singulares.

Desse modo, o determinismo causal espinozista, inicialmente provado para as relações entre os infinitos atributos da substância (que exprimem, cada um em seu gênero infinito, a essência da substância absoluta) e os seus modos infinitos, imediatos e mediatos, se aplica também às relações entre as coisas finitas, que são expressões certas e determinadas dos atributos da substância absoluta. A diferença entre esses dois tipos de relação causal reside na natureza da causalidade, imanente do ponto de vista da substância absoluta e transitiva entre as coisas singulares distintas. Isso torna plausível a afirmação de Espinoza de que as coisas não podem ser produzidas pela substância absoluta em nenhuma ordem diferente daquela em que elas foram efetivamente produzidas (*Et. I*, 33).

Como as coisas singulares são submetidas a um nexos causal infinito, segue-se que não existe contingência na natureza: tudo é determinado a existir e a operar de uma maneira determinada pela necessidade da natureza divina (*Et. I*, 29). As coisas são *consideradas* contingentes “*por defeito do nosso conhecimento*”; nós desconhecemos a ordem das causas que as determinam (*Et. I*, 33, escólio 1).³³

Finalmente, como golpe fatal à noção da vontade livre cartesiana, Espinoza mostra, na *Ética I*, que a vontade é um modo e, enquanto tal, não é constitutiva da essência da substância absoluta. Por isso, se considerada como modo infinito, ela é necessariamente determinada causalmente pela natureza do seu atributo (*Et. I*, 32, cor 2). As volições finitas, por sua vez, são também submetidas ao nexos causal: cada volição não pode existir nem ser determinada a produzir um efeito a não ser que tenha sido causada por outra volição, que também foi determinada por outra e assim indefinidamente.

Na *Ética II*, proposições. 48-49, Espinoza retoma a análise das volições finitas. Além de reiterar as proposições anteriormente demonstradas de que as volições são submetidas a um nexos causal infinito, Espinoza extrai dessa tese uma crítica à distinção cartesiana que explicara a

³³ Na *Ética I*, proposição 33, escólio 1, Espinoza explica as noções modais que utiliza ao longo da *Ética*. Uma coisa é dita *necessária* seja em razão de sua essência, seja em razão da sua causa, pois a existência de uma coisa se segue seja da sua essência, seja da existência de uma causa eficiente. Uma coisa é *impossível* seja em razão da essência dessa coisa envolver contradição, seja porque não existe causa exterior que seja determinada a produzir esta coisa. Uma coisa é *contingente* se não sabemos se sua essência envolve contradição ou não sabemos que não envolve contradição, mas, neste caso, nada de certo podemos afirmar sobre sua existência porque desconhecemos a ordem das causas a que ela estaria ou não submetida. Na *Ética IV*, Espinoza introduz uma distinção entre *contingente* e *possível*. As *coisas contingentes* são aquelas coisas singulares que, quando é examinada a sua essência, não encontramos nela nada que ponha necessariamente ou que exclua necessariamente sua existência (*Et. IV*, def. III). As *coisas possíveis* são aquelas coisas singulares que, ao serem examinadas as causas que poderiam produzi-las, não sabemos se estas causas são determinadas a produzi-las (*Et. IV*, def., IV). *Contingência e possibilidade* concernem sempre um estado de não saber.

liberdade e o erro, distinguindo o intelecto, faculdade representativa, passiva e finita, da vontade, faculdade infinita, livre, dotada de função assertórica. Espinoza mostra que não existe uma faculdade absoluta, a vontade. “Vontade” significa apenas uma entidade abstrata, universal, um ente metafísico, formado a partir das volições singulares. Em seguida, Espinoza mostra ainda que o intelecto e a vontade, isto é, as volições singulares e as ideias singulares, são uma mesma coisa. Fica assim reiterada a tese, formulada na *Ética* I, de que a vontade não é uma causa livre (*Et.* I, p. 32), pois, enquanto volição singular, é submetida ao nexos causal infinito. No escólio da proposição 2 da *Ética* II, Espinoza conclui enfaticamente: “...os homens se crêem livres [no sentido cartesiano de liberdade] pela única razão que eles são conscientes das suas ações e ignorantes das causas pelas quais elas são determinadas”

Deveríamos, então, afirmar que só a substância absoluta é livre, pois só ela é causa de si e age por necessidade de sua natureza, não sendo jamais coagida ou determinada por coisas exteriores a operar, enquanto que o homem, parte da natureza, seria necessariamente coagido por outras coisas singulares (*Et.* IV, p. 2-4)?

Estabelecido o necessitarismo ou o determinismo causal, Espinoza demonstrará nas *Éticas* subsequentes, especialmente nas *Éticas* II-IV, que o homem pode ser livre³⁴, pois, segundo certas condições, ele age (e não apenas opera) determinado por sua própria natureza. A prova da existência da liberdade humana supõe o esclarecimento de inúmeras outras noções e a demonstração de várias proposições que envolvem essas noções. Obviamente, não cabe reconstruir o longo e laborioso caminho percorrido por Espinoza para mostrar as condições da liberdade humana. Para o nosso propósito é suficiente dar os indícios da crítica devastadora de Espinoza à noção de liberdade da vontade formulada por Descartes. Espinoza procurou mostrar que o necessitarismo, fundamento dessa crítica, não exclui a liberdade humana, pois, sob certas condições, agimos determinados causalmente pela nossa própria natureza, ou melhor, agimos sob a conduta da Razão. Liberdade não se opõe à necessidade, mas à coação. Agir por necessidade de sua natureza significa agir livremente. Em Espinoza, a ação humana livre não envolve as chamadas ‘ficções cartesianas’: a distinção entre intelecto (finito) e vontade (infinita) e o poder de decisão da vontade. O homem age livremente não por decisão ou por escolha, mas por determinação necessária de sua natureza. Liberdade significa, então, agir por necessidade.

³⁴ Sobre a questão da possibilidade da liberdade humana no sistema espinosista, ver o artigo de Marcos Gleizer: “Notas sobre o problema da ação humana”. Este texto será publicado ainda neste ano numa coletânea de artigos organizada por Luiz Carlos Dias Pereira, intitulada “Lógica e Metafísica”

É certo que a crítica à concepção da liberdade cartesiana envolve muitos pressupostos, explicitamente assumidos por Espinoza. As definições e os axiomas da *Ética I* já nos indicam o que devemos assumir para rejeitar a noção de liberdade como poder de escolha. A questão é saber se os pressupostos espinosistas, tão contundentes, são de fato persuasivos. Mas, conceber a liberdade como a não-coação de forças exteriores e, por conseguinte, como a ação espontânea determinada pela própria natureza humana, não é, sob este aspecto, uma tese que contrariaria a concepção cartesiana da “livre necessidade”.