

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CARLOS EDUARDO PEREIRA OLIVEIRA

**DESCARTES
A LIVRE CRIAÇÃO DAS VERDADES ETERNAS**

**SÃO PAULO
2008**

CARLOS EDUARDO PEREIRA OLIVEIRA

DESCARTES

A LIVRE CRIAÇÃO DAS VERDADES ETERNAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Homero Silveira Santiago.

**São Paulo
2008**

A minha esposa e ao meu filho.

AGRADECIMENTOS

Desejo registrar meus sinceros agradecimentos a todos aqueles que contribuíram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho. Agradeço aos amigos Marcelo Marques, Rommel Luz F. Barbosa, Fábio Antonio da Costa e Taís S. Pereira.

Minha gratidão ao Prof. Dr. Marcos André Gleizer, por meio de quem eu tive os primeiros contatos com a difícil teoria cartesiana ora apresentada e pelas inúmeras contribuições gentil e pacientemente oferecidas.

Meus agradecimentos à Prof^a. Dr^a Marilena Chaui e ao Prof. Dr. Enéias Forlin, cujas sugestões, observações e discussões favoreceram positivamente a realização deste trabalho.

Sou todo agradecido ao meu Orientador, o Prof. Dr. Homero Silveira Santiago. Obrigado por me orientar e acompanhar, pelos questionamentos e provocações que fizeram desses anos de pesquisa verdadeiras oportunidades de atividade intelectual.

Finalmente, agradeço à Secretaria de Educação do Estado de São Paulo pela concessão da bolsa-mestrado, indispensável à aquisição de livros e tantos outros instrumentos necessários à realização desta pesquisa.

RESUMO

OLIVEIRA, C. E. P. *Descartes: A Livre Criação das Verdades Eternas*. 2008. 127 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Esta dissertação apresenta a teoria cartesiana da livre criação das verdades eternas. Uma teoria desenvolvida por Descartes entre 1630 e 1649. Nossa pesquisa pretende expor a noção cartesiana de verdade eterna, o alcance e o significado da tese segundo a qual as verdades eternas foram criadas por Deus, as razões de sua elaboração, os problemas e as conseqüências decorrentes desta interessante teoria. Pretendemos concluir que a teoria, ao contrário do que afirmam alguns intérpretes do cartesianismo, não representa qualquer ameaça ao sistema de Descartes.

Palavras-chave: Deus; criação; verdade; liberdade; necessidade.

ABSTRACT

OLIVEIRA, C. E. P. *Descartes: The Creation of the Eternal Truths*. 2008. 127 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

This dissertation presents the Cartesian theory on the creation of the eternal truths. A theory developed by Descartes between 1630 and 1649. Our research aims to explain the Descartes' notion of the eternal truth, the scope and the meaning of the thesis according to which the eternal truths have been created by God, the reasons for its elaboration, the problems and the consequences arising from this interesting theory. We pretend to conclude that the theory, contrary to what some cartesianism's interpreters ensure, does not represent any threat to the Descartes' system.

Keywords: God; creation; truth; freedom; necessity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO PRIMEIRO: Antecedentes históricos à teoria cartesiana	11
1.1 Tomás de Aquino	12
1.2 Ockham	21
1.3 Suárez	26
CAPÍTULO SEGUNDO: Descartes: as verdades eternas	35
2.1 Uma grande descoberta	35
2.2 Inauguração da tese e abrangência da noção de verdade eterna	40
2.3 As verdades eternas nos <i>Princípios</i>	43
2.4 As verdades eternas nas <i>Cartas</i>	46
2.4.1 Verdades eternas <i>verae aut possibles</i>	51
CAPÍTULO TERCEIRO: O alcance da teoria da livre criação	58
3.1 A noção cartesiana de criação	58
3.2 Dos princípios às essências: discussões em torno do alcance da tese	62
CAPÍTULO QUARTO: Justificação filosófica	74
4.1 A simplicidade divina	75
4.2 A absoluta dependência das verdades eternas	83
4.3 Incompreensibilidade divina e teoria dos modos de conhecimento	89
CAPÍTULO QUINTO: Possibilismo e interpretação epistêmica da necessidade	98
5.1 Possibilismo	99
5.2 Interpretação epistêmica da necessidade	106
CONCLUSÃO	120
BIBLIOGRAFIA	123

INTRODUÇÃO

Estas páginas são o fruto de, pelo menos, cinco anos de estudos dedicados à teoria cartesiana da livre criação das verdades eternas e motivados por algumas poucas pretensões. A primeira delas consiste em trazer para a Pesquisa Brasileira um tema ainda não desenvolvido em nível de Mestrado ou Doutorado, o qual, apesar de sua grande importância, é pouco estudado entre nós. Por conseguinte, consciente de que este trabalho não esgota todas as possibilidades de investigação, pretende-se que ele sirva ao fomento de novas pesquisas e discussões, contribuindo ainda mais para o enriquecimento das valiosas linhas de estudos cartesianos brasileiras. E se de fato assim o for, também eu serei grato por ter cumprido algo verdadeiramente relevante.

O presente trabalho trata da mais intrigante, original e radical teoria cartesiana. Intrigante por ainda hoje despertar calorosas discussões sobre o lugar que ocupa no pensamento cartesiano e os problemas que ela levanta: se um lugar importante, ou marginal, ou mesmo perdido, após ter sido abandonada pelo seu autor; original por ter sido proposta unicamente por Descartes; e radical por se tratar de admitir contra toda a tradição a *criação* das verdades eternas, ou seja, que a origem dessas verdades é Deus, mediante a causalidade eficiente, justamente a causalidade responsável pela produção dos seres finitos ou contingentes.

Por conta disso, quisemos acompanhar de perto o desenvolvimento desta teoria, ou seja, a origem, os motivos pelos quais Descartes a desenvolveu, as conseqüências intrínsecas e extrínsecas, além dos problemas nela envolvidos. Conhecendo as cartas onde a teoria foi apresentada e os valiosos trabalhos dos comentadores, julgamos ser melhor desenvolver este trabalho começando pelos antecedentes históricos da teoria e chegando às interessantes discussões modernas.

Era necessário investigar a noção cartesiana de verdade eterna, as razões pelas quais essas verdades deveriam ser criadas, onde se pode identificar contra quais autores e doutrinas a tese foi erigida. Em seguida, restaria apenas discutir as conseqüências inerentes à própria tese, especialmente duas atualmente debatidas entre

os intérpretes do cartesianismo: o *possibilismo* e a *interpretação epistêmica da necessidade*.

Nosso itinerário, por sua vez, era motivado por alguns problemas, sempre abordados no intuito de preservar a relevância da tese no interior da História da Filosofia. Tentaríamos saber se a tese da livre criação teria sido sustentada por Descartes ao longo de toda a sua atividade filosófica e, por conseguinte, se haveria ou não incompatibilidade entre esta tese e o seu sistema filosófico. Donde decorre um outro questionamento que consiste em verificar se existem nela dificuldades inerentes ou se tais dificuldades seriam extrínsecas, ou seja, postas por comentadores. Quanto à primeira questão, a própria exposição da teoria contribuirá por si só a uma resposta plausível. Quanto ao segundo caso, a tese da livre criação, porque coloca dificuldades para Descartes, é que promove vários debates a seu respeito. Por exemplo, a afirmação de que as verdades eternas são criadas não é em si mesma uma afirmação contraditória? Em suma, a tese não acarretaria a supressão da necessidade, condição necessária do conhecimento verdadeiro? Nas *Cartas* onde Descartes tece essa intrigante teoria qualquer um pode vê-lo envolvido por essas questões. Alguns intérpretes, por sua vez, procuram analisar se há mais dificuldades do que as enfrentadas pelo filósofo, as quais representariam um problema muito maior a ele imperceptível e capaz de ameaçar o sólido edifício cartesiano. Até que ponto seria sustentável que o necessário tivesse a mesma origem causal do contingente, ou seja, por meio do ato criador? E isto interessou a Descartes e interessa ainda hoje aos cartesianos. Aliás, questões sobre a criação e o estatuto ontológico das essências já despertavam interesses antes de Descartes.

O que se encontra entre os comentadores – claro que não em todos nem na maioria deles – e que não se deve admitir são as incompreensões, as atribuições a Descartes de posições teóricas improcedentes. Por conta disso, procuramos, até onde nos foi permitido, expor a teoria cartesiana e simultaneamente discutir os problemas de interpretações e as posições de importantes autores a respeito, conforme a disposição temática.

No primeiro capítulo, abordaremos os precedentes históricos ao surgimento da tese da livre criação. Aqui daremos atenção a três autores: Tomás de Aquino, Ockham e Suárez, os quais, a nosso ver, foram decisivos na elaboração da posição cartesiana. O núcleo de nossa investigação é a explicação desses autores da relação entre Deus, as essências e as criaturas. O segundo capítulo apresenta a noção cartesiana de verdade eterna: noção fundamental para todo o desenvolvimento da tese e das discussões com que lidaremos ao longo de toda esta obra. Verificaremos a que se aplica a noção de verdade eterna, algo determinado pela noção cartesiana de *coisa*. Com isso, procuraremos mostrar que a noção de verdade eterna não equivale a uma classe de verdades. A abrangência da noção prepara aquilo que se discutirá no capítulo terceiro, no qual interessará saber qual o alcance não mais da noção de verdade eterna, mas da própria tese da livre criação, isto é, se há alguma verdade preservada do ato criador, se existem para Descartes verdades eternas incriadas.

O quarto capítulo se encarrega de investigar as razões pelas quais Descartes admite a criação das verdades eternas como única alternativa plausível para se ter um conhecimento certo do verdadeiro Deus e evitar absurdos sobre Ele. Apresentaremos a discussão entre Descartes e Tomás de Aquino em torno da simplicidade divina e entre aquele e Suárez sobre a questão da independência das verdades eternas. Este capítulo trata exatamente do escopo da doutrina cartesiana. Já no quinto capítulo serão abordadas duas interpretações radicais da teoria da livre criação: o possibilismo e a interpretação epistêmica da necessidade. Além de saber em que consiste cada uma delas, averiguaremos se são respaldadas pelas *Cartas* e se trariam problemas intransponíveis ao sistema cartesiano e à concepção de verdade nele implicada.

CAPÍTULO PRIMEIRO

Antecedentes históricos à teoria cartesiana

A teoria cartesiana da livre criação foi construída a partir de importantes problemas analisados pelos mais renomados filósofos e teólogos da Idade Média, os quais tentavam encontrar uma síntese entre as concepções gregas sobre a racionalidade e hebraicas acerca do poder de Deus, especialmente no que se refere às questões da relação entre Deus e o mundo, reunidas sob a vasta investigação designada por *criação*.

O sucesso dessa síntese dependeria da possibilidade de conciliação de dois atributos divinos, onipotência e onisciência. Apesar de muitos pensadores clássicos considerarem o universo regido por princípios racionais, nem por isso se descartava a realidade de forças acima da capacidade racional. A filosofia e a teologia medievais esforçavam-se por resolver a dificuldade em conciliar o Deus judaico-cristão, criador do mundo e de suas leis conforme a livre ação de sua vontade, com as idéias gregas acerca da auto-suficiência, eternidade e racionalidade dos princípios, aos quais está submetido todo o universo. Subjazem a esta dificuldade dois conceitos filosóficos importantes, a saber, contingência e necessidade, presentes nas tradições hebraica e grega¹. Interessava à filosofia medieval responder se a contingência do mundo decorreria de forças que escapariam totalmente à racionalidade humana ou se o mundo seria necessariamente conforme aos princípios de inteligibilidade da razão; cumpria investigar se as conexões necessárias do mundo limitariam o poder divino ou este, porque onipotente, não necessariamente se conformaria aos padrões humanos de racionalidade, sendo livre para mudar quando bem quisesse qualquer coisa criada no mundo. A posição cartesiana, como veremos mais adiante, concentra-se em outro ponto indispensável à teoria da criação, o do estatuto das essências. Para Descartes a criação do mundo é algo verdadeiro, mas para que sua verdade se manifeste em sua

¹ M. J. Osler. *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, p. 2.

totalidade faz-se necessário reconhecer que a criação abrange, além das coisas existentes, as essências. Com efeito, nisto se expressam verdadeiramente toda a perfeição e todo o poder de Deus. Sendo assim, a teoria da livre criação das verdades eternas, fruto da originalidade do espírito cartesiano, não teria sido possível sem as discussões realizadas pela filosofia medieval e intensificadas na Escolástica.

Atendendo aos fins desta pesquisa, concentrar-nos-emos na análise acerca do estatuto das essências, no qual têm importância a ação criadora e sua relação com as faculdades divinas. Neste capítulo, estaremos concentrados no pensamento de três autores importantes, a saber, Tomás de Aquino, Ockham e Suárez, mas somente no que seja suficiente para um melhor entendimento da posição cartesiana.

1.1 Tomás de Aquino

O pensamento de Tomás de Aquino pode ser considerado aquele que representa e expressa efetivamente a ortodoxia escolástica. Embora seja essa uma razão plausível para confrontá-lo com Descartes, não é a principal. Queremos aqui saber como Tomás apresenta sua doutrina das essências. Começaremos analisando sua concepção de simplicidade divina, a qual ocupa também importante lugar no âmbito da teoria cartesiana da livre criação. Uma vez conhecida a concepção tomasiana, procuraremos ver como o tema da simplicidade divina se desdobra em outros pontos da *Suma teológica*, pois é este desdobramento que permitirá as críticas cartesianas à teoria das essências e o desenvolvimento de uma concepção de simplicidade mais radical que a de Tomás, a partir de Ockham.

Na questão três da *Suma*², logo na introdução do tema e da enumeração dos artigos disputados, Tomás de Aquino apresenta sua noção de simplicidade, declarando que simples é aquilo que exclui a composição. Em primeiro lugar, a composição corpórea e, mais precisamente, a de matéria e forma. A simplicidade

² Cf. Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, q 3.

divina consiste em não ter Deus um corpo, nem ser ele composto de matéria e forma³. Essas duas mostras da simplicidade são negativas.

Há uma forma positiva, todavia, apresentada por Tomás quando diz que Deus é o ser cuja essência é idêntica à existência, pois nele não há qualquer espécie de composição. Com efeito, os seres compostos de matéria e forma, em virtude dessa composição, não possuem a essência idêntica à existência⁴. Ele explica que essência e existência em Deus são idênticas, porque do contrário deveria acontecer de sua existência ser causada por um outro⁵. Explicitemos um pouco este assunto.

Considerando Deus e as demais coisas, dir-se-á que são todos seres. Contudo, não se pode cometer o erro de tomá-los univocamente, sem notar no ser deles algo que os distingue radicalmente, pois Deus, embora seja chamado ser como as criaturas, não o é do mesmo modo que elas; o ser divino não equivale ao ser do criado. A razão pela qual somos impedidos de considerar o ser de Deus e das coisas de modo unívoco, segundo Tomás, se encontra no fato de ser Deus o ser subsistente por si mesmo e, como tal, só pode ser único⁶.

Deus é o ser subsistente por si porque ele é em virtude de seu próprio ser, existindo necessariamente por si. Uma vez que existe por si, não recebeu seu ser de nenhum outro; logo, não possui causa ou dependência de outro ser, pois não foi produzido. A subsistência por si é a perfeição e o núcleo poderoso que contém absolutamente todas as perfeições. Sendo assim, é Deus a razão mesma do ser e do existir de todas as coisas, princípio de todo o ser, a causa absolutamente primeira de todas as coisas que são. Eis, pois, a razão de só poder ser único o ser subsistente por si mesmo.

³ Cf. Tomás de Aquino. *Op. cit.* I, q 3, a 1, 2.

⁴ Cf. Tomás de Aquino. *Op. cit.* I, q 3, a 3.

⁵ Cf. Tomás de Aquino. *Op. cit.* I, q 3, a 4.

⁶ Cf. Tomás de Aquino. *Op. cit.* I, q 44, a 1.

Ademais, porque Deus é o ser subsistente por si mesmo, decorre que ele é igualmente o único ser cuja existência é idêntica à essência⁷. De modo geral, as provas a favor da identidade entre essência e existência em Deus consideram-no o ser que existe necessariamente por si; seu ser é necessário, não podendo a existência não lhe ser idêntica. Se essência e existência em Deus se distinguissem, decorreriam graves conseqüências. Por exemplo, deveríamos admitir a dependência do ser que existe necessariamente por si, ou seja, que ele existiria em virtude de outrem, o que contrariaria a natureza divina. Existindo necessariamente por si, ele é seu ser, pois só o que existe necessariamente por si é seu ser. Deus é ato puro, não podendo estar sujeito a qualquer mudança; e ainda, se no ser supremo essência e existência não se identificassem, este não teria em si razão suficiente de sua existência, devendo recebê-la de outro⁸. Dadas essas provas a favor da identidade entre essência e existência em Deus, é forçoso concluir que só Deus é o ser subsistente em si mesmo, e somente nele essência e existência se identificam. Provada a identidade entre essência e existência em Deus, que é a forma positiva de sua simplicidade, conclui-se que Deus é simples.

O cerne da teoria da simplicidade divina, a identidade entre essência e existência, goza também de relevância na teoria tomasiana da criação, a qual consta das famosas Cinco Vias⁹ para a demonstração da existência de Deus. Nela, Tomás apresenta a situação metafísica dos demais seres, ou seja, os seres criados são radicalmente marcados pela contingência, pois são causados pela vontade divina, que lhes concede a existência. De imediato, resulta que essência e existência em todo ser criado serão distintas, não sendo ele subsistente em si mesmo. As criaturas não são por seu ser; logo, recebem-no de outrem. Com efeito, o ser só pode ser dado por

⁷ As provas a favor da identidade entre essência e existência em Tomás de Aquino têm sua elaboração mais rica na *Suma Contra os Gentios*, I, c. 22, da qual nos servimos aqui, que na *Suma Teológica*, I, q 43, a 4.

⁸ Cf. Tomás de Aquino. *Suma Contra os Gentios*, I, c. 22.

⁹ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, q 2, a 2, 3.

aquele que o possui em plenitude, no caso o ser subsistente Deus, mediante causalidade exemplar, eficiente e final¹⁰.

Não ser em virtude unicamente do seu ser significa não possuir em si razão suficiente de seu próprio ser. Tal princípio caracteriza a absoluta dependência de todos os seres com relação àquele que é o ser por excelência. Ter em si mesmo razão suficiente de seu ser ou de seu existir significa ser tal que não pode não ser ou não existir. Ora, nenhum ser, senão Deus, pode ter em si razão suficiente do ser e da existência, uma vez que só ele não depende causalmente de nenhum outro.

Que todos os seres, exceto Deus, são causados é algo que Tomás demonstra na segunda via, recorrendo à causalidade eficiente. Com efeito, no mundo umas coisas são produzidas por outras. Essa produção manifesta muito claramente a subordinação causal entre elas; por sua vez, a causalidade eficiente não poderia seguir uma série interminável, devendo chegar a uma causa primeira e principal. Tomás também rejeita a possibilidade de uma coisa ser causa eficiente dela mesma, “pois existiria antes de si mesma, coisa inconcebível”¹¹. É Deus, portanto, a causa absolutamente primeira.

É a causalidade eficiente a responsável pela existência dos seres, pelo seu começo, porquanto o que possui causa eficiente começou a existir, foi produzido. Diz ele, “*quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est*”¹². Se certas coisas começam a ser, elas podem existir; outras, se se corrompem, podiam não existir. O poder ou não existir inerente a todos os seres afora Deus é prova suficiente de que a existência deles é explicada por outro, de que não possuem uma existência necessária. Os seres, portanto, são contingentes ou possíveis, não possuindo razão suficiente de sua existência. Nas coisas não pode haver só o possível, pois, se assim o fosse, na verdade, nada existiria. Para que o possível ou contingente seja, faz-se necessário

¹⁰ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, q 44.

¹¹ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, q 2, a 3.

¹² “Aquilo que não existe só começa a existir pela ação de algo que existe” (Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, q 2, a 3).

algo que seja, do qual o possível receba seu ser. O ser pelo qual os seres devêm nada mais é que o ser absolutamente necessário incausado, conquanto causa tanto dos seres contingentes como dos seres necessários¹³.

Porque os seres não possuem razão suficiente de sua existência, é necessário que neles essência e existência sejam distintas. Tal distinção é imprescindível para a doutrina tomasiana da criação. Essência e existência se distinguem nos seres, porque são eles causados; sendo causados, eles dependem de outro, e tal dependência se faz notável pela distinção entre potência e ato. Com efeito, a essência é entendida por Tomás como aquilo que está em potência, quer dizer, como aptidão para existir, podendo ou não ser atualizada; a existência, por sua vez, é o ato por que a essência se torna real¹⁴. Este ato não pode o criado dar a si mesmo, mas deve recebê-lo de outro.

O ato pelo qual é conferida existência a uma essência chama-se criação. A definição oferecida por Tomás é que “a criação é a produção de alguma coisa em toda a sua substância, sem que dela nada preexista, nem criado nem incriado”¹⁵. Coisa é o composto de potência e ato, ou matéria e forma, ou essência e existência. Tomás afirma que essas coisas são produzidas. Como se dá essa produção? Por meio de uma ação eficiente de Deus. Todavia, é preciso atentar para o fato de que Tomás, distinguindo essência e existência, vincula o ato criador apenas à existência, preservando as essências da ação criadora, pois estas não se distinguem da essência divina. Criação aplica-se à produção de algo em sua substância, portanto, distinto de Deus e a ele exterior.

Tomás ainda assegura que através da criação todas as coisas começaram a existir. Isso significa que a criação não pressupõe, por definição, nenhuma matéria;

¹³ Quero ressaltar muito rapidamente que os seres necessários, embora causados por Deus, *não o são mediante uma causalidade eficiente*. A questão da causalidade das essências não pertence, em Tomás, à doutrina da criação, pois não se pode falar de criação de essências. Essa interessante questão nós veremos a seu tempo.

¹⁴ Cf. Tomás de Aquino. *O Ente e a Essência*, 1-2.

¹⁵ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I,q 63, a 3.

ela pressupõe então, por definição, uma essência criadora, a qual, por ser o ato puro de existir, pode causar atos finitos de existir. Trata-se de uma produção da própria existência de tudo o que é, ou seja, uma produção *ex nihilo*, cuja causa encontra-se na perfeição do existir divino¹⁶. Ora, a criação, portanto, é a produção de seres finitos, contingentes através de uma causalidade eficiente.

Dizendo que a criação é uma produção, Tomás quer assegurar o caráter livre proveniente da vontade divina, ou seja, Deus quis criar o mundo, ele não foi determinado por nada, nem precisou de algo do qual pudesse formar o mundo, nada poderia existir numa determinada criatura que o pudesse induzi-lo a criá-la. Por isso, “deve-se afirmar que a vontade de Deus é causa das coisas e que Deus age por vontade e não por necessidade de natureza”¹⁷.

Entre Deus e a criação, que é produção *totius esse*, isto é, da totalidade de tudo que existe, há uma relação resultante da própria ação criadora que é denominada participação (*participatio*). Assim, a criação em toda a sua extensão depende inteiramente de Deus. Diz ele:

“É preciso afirmar que todas as coisas, qualquer que seja a sua maneira de ser, vem de Deus. Se, de fato, num ser encontramos uma determinada coisa apenas como [coisa] participada, necessariamente ela deve depender causalmente daquele ser à qual [essa coisa participada] convém por essência [...] todos os entes distintos de Deus não são o próprio ser; antes, participam do ser. E é, pois, necessário que todas as coisas que se diferenciam segundo uma diferente participação do ser, de modo a terem um grau maior ou menor de perfeição, sejam causadas por um único ser anterior, o qual é de maneira perfeita”¹⁸.

¹⁶ Cf. E. Gilson. *A Filosofia na Idade Média*, p. 663.

¹⁷ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, q 19, a 4.

¹⁸ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, q 44, a 1.

Tomás, usando o mesmo conceito neoplatônico, evita o panteísmo, isto é, considerar a criação como parte de Deus. Deus é participável pelas criaturas, quer dizer, a essência divina compreende nela mesma o que há de mais nobre em todos os seres segundo o modo de perfeição. Assim, o conhecimento divino pode compreender em sua essência o que é próprio de cada coisa, compreendendo em que cada coisa imita sua essência, num grau inferior de perfeição. É sempre considerando o grau de perfeição de cada ser que se diz que uma criatura é participável do ser divino. Por exemplo, tanto o ser da pedra quanto o do homem participam, enquanto ser, portanto considerando a perfeição presente neles, do ser perfeitíssimo. Todavia, considerando o grau, deve-se admitir que o homem participa mais do que a pedra, devido à presença nele de perfeições análogas à perfeição divina: intelecto e vontade.

Ademais, a noção de participação exprime, ao mesmo tempo, o vínculo que une a criatura ao criador, o que torna a criação inteligível, e a separação que os impede de confundir-se. Dizendo que os seres participam do ato puro ou da perfeição divina, Tomás expressa que as perfeições contidas nos seres preexistem em Deus.

Vimos que os seres criados não possuem razão suficiente de sua existência, a qual deve ser, como já dissemos acima, recebida de outro; que são compostos de essência e existência. A essência é atualizada por Deus ao conferir-lhe a existência, que é dada mediante um ato livre da vontade divina. Surge daí uma questão: se na criação é conferida existência às essências, que lugar estas últimas ocupam na economia da criação?

Para Tomás, as essências das coisas que serão criadas encontram-se em Deus. Não existem nele, porém, como uma criatura, uma vez que a criação é um ato vinculado à vontade divina, um ato responsável pela produção dos seres finitos. Os seres preexistem em Deus como um modo de ser inteligível, enquanto essências, às quais Deus conferirá existência ou não. É o que ele afirma em alguns lugares da *Suma Teológica*, dizendo que “todas as coisas nele existem sob uma forma inteligível” e

que “na essência divina estão compreendidas as espécies das coisas”¹⁹. As expressões *forma inteligível* e *espécie das coisas* designam as próprias essências possíveis. As essências, se não gozam de existência, permanecem meros possíveis, aos quais Deus pode ou não conferir existência. Deus possui nele mesmo a razão das coisas, as quais serão atualizadas pelo princípio agente, isto é, a vontade divina. Qual é então a natureza dessas espécies ou formas inteligíveis ou essências? São algo distinto de Deus?

De acordo com Tomás, não se deve fazer distinção entre essas entidades e a essência divina, pois “sua essência mesma é também a espécie inteligível”²⁰. Entretanto, ele salienta que tais essências se identificam ao intelecto divino:

*“Nele o intelecto é idêntico ao inteligível. A espécie inteligível não difere da substância do intelecto divino. A espécie inteligível mesma é o próprio intelecto divino”*²¹.

A análise das formas inteligíveis vinculadas ao intelecto divino pretende chegar à explicação da relação do conhecimento divino com o ato da criação. O problema levantado por Tomás é o de saber se o intelecto divino é também causa das coisas, ou seja, se ele está envolvido no processo da criação. Tomás defende que sim, pois aquilo que será atualizado, ou em termos tomasianos, os efeitos da ação divina devem preexistir na causa primeira, Deus. Assim, todas as formas que ganharão existência estão antes no seu intelecto:

*“Todos os efeitos preexistentes em Deus, como na causa primeira, preexistem-lhe necessariamente na inteligência; e, portanto, todas as coisas nele existem sob uma forma inteligível”*²².

¹⁹ Cf. I, q 14, a 2 e 5.

²⁰ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, q 14, a 4.

²¹ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, q 14, a 2.

Deus tem todo o criado sob formas inteligíveis no seu intelecto. Isto é semelhante ao processo criador do artista, que, antes mesmo de criar sua obra, antes mesmo de sua concretização, já a tem na sua inteligência; igualmente, no artista os efeitos preexistem em sua inteligência. Para Tomás, Deus é um ser que tem idéias, as quais são designadas como *razões das coisas*. Ora, as razões das coisas, ou seja, aquilo sem o qual algo não pode ser, equivalem às essências, as quais, enquanto no intelecto divino, permanecem possíveis, podendo ou não ser atualizadas por sua vontade:

“Os efeitos derivam da causa agente enquanto preexistem nela; porque todo agente produz algo que se assemelha a ele. Mas os efeitos preexistem na causa, segundo o modo de ser da mesma. Por isso, assim como o ser de Deus se identifica com a sua inteligência, os efeitos preexistem nele como inteligíveis. Portanto, derivarão dele também da mesma maneira. Por conseqüência, derivarão como objeto de vontade: porque pertence à vontade o impulso de realizar aquilo que foi concebido pela inteligência. Portanto, a vontade de Deus é a causa das coisas”²³.

Junto à vontade, Tomás defenderá o intelecto como causa das coisas. Porém, não o considera como princípio de ação, “mas como tendo inclinação para o efeito”²⁴. Ele garante “que a inteligência divina é causa das coisas”, mas enquanto ciência de aprovação e não como causa eficiente²⁵. Isto quer dizer que a inteligência elege os possíveis que a vontade criará:

²² Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, q 14, a 5.

²³ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, q 19, a 4.

²⁴ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, q 14, a 8.

²⁵ Idem.

“A ciência divina é causa com a vontade. Não é necessário que tudo o que Deus sabe, seja, ou fosse, ou haja de ser, mas somente aquilo que ele quer que seja ou que ele permitir ser. Está na ciência de Deus que algo possa ser, mas não que o seja”²⁶.

A tese dá lugar ao debate sobre a precedência do intelecto à vontade. Permitir ser é o mesmo que aprovar. Se a vontade só realiza o que o intelecto aprova, então há uma clara distinção entre as faculdades divinas, bem como a superioridade da inteligência à vontade e a submissão desta àquela. A realização pela vontade daquilo que a inteligência concebera, segundo Tomás, evidencia que a ação criadora segue uma ordem lógica. Com efeito, Deus contempla a sua infinita essência e nela vê as inumeráveis e infinitas possibilidades de imitação e reprodução, dentre as quais ele escolhe e, enfim, decreta livremente quais serão atualizadas. Embora afirme a possibilidade de escolha entre as essências que receberão existência, não existe aqui qualquer sucessão temporal. A ação criadora precede, portanto, o tempo; encontra-se fora e acima dele. Deus opera na eternidade e na absoluta instantaneidade ²⁷.

1. 2 Ockham

A concepção tomasiana das essências encontrará forte oposição em Ockham, o qual, como nota Marilena Chauí, é responsável por criar um impacto irreversível na tradição causado pela ruptura com a tradição medieval²⁸. Dentre os vários pontos da discussão entre Ockham e a tradição, procuraremos expor a questão dos universais. Segundo ele, essa é uma questão que precisa ter um fim. Com efeito, não existe um universo povoado de universais, ou seja, as essências arquetípicas situadas no intelecto divino. Os universais nada mais são que entes de razão, não podendo gozar

²⁶ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, q 14, a 9.

²⁷ Cf. B. Mondim. *Quem é Deus*, p. 356.

²⁸ M. Chauí. *A Nervura do Real*, p. 343.

jamais de existência extramental. Existem apenas as substâncias singulares e criadas imediatamente pela onipotência divina. Deus as conhece enquanto singulares. Ora, a escolástica preconizava a criação mediata, ou seja, Deus cria as coisas por meio das essências ou modelos universais localizados em seu intelecto. A criação imediata põe fim ao exemplarismo e mesmo às relações reais entre os singulares por meio dos universais, por exemplo, como só existem as realidades individuais, que são realidades discretas e absolutas, desaparece a relação entre João e Pedro por meio do universal homem ou essência comum, condição da própria existência de ambos e de todos os indivíduos dessa espécie²⁹. Segundo Ockham, Deus poderia destruir a essência de um indivíduo sem que isso afete a essência do outro.

Esta relação problemática entre singular e universal, muito discutida na tradição, encontrava sua solução em um recurso chamado *princípio de individuação*, o qual Ockham tem a intenção de atacar em suas críticas ao universal. Apresentou-se a questão de saber se a *individuação*, isto é, o fato de ser um indivíduo, quer dizer, um ser uno em si mesmo e distinto dos outros, provém da matéria ou da forma substancial. Esta questão se apresenta com o fim de explicar como uma espécie pode comportar indivíduos múltiplos, quer dizer, comportar seres ao mesmo tempo idênticos, pois têm todos a mesma natureza, e distintos, uma vez que um não é o outro. A tradição aristotélico-tomista admitia ser a matéria o princípio da individuação. Com efeito, a forma, por si mesma, é universal [assim, a razão, que faz o homem, nada tem por si de individual; uma razão que não seja mais do que razão formaria por si só uma espécie]. Ao contrário, recebendo a forma, a matéria, por estar dotada de quantidade, quer dizer de dimensões e, por conseguinte, de finitude, limita e restringe a forma, determina-a, e, portanto, a individualiza.

Nota-se claramente que o princípio procura explicar a realização de uma mesma essência em múltiplos indivíduos singulares e distintos. Para Ockham, no entanto, isso é um erro monumental, pois a essência de um indivíduo não se distingue

²⁹ Ockham, *Philosophical Writings*, p. 20.

dele. A essência de Sócrates é somente a essência de Sócrates e não se distingue em absoluto de Sócrates mesmo, a essência de Platão é somente a essência de Platão, etc. Não existe, portanto, uma essência multiplicada em distintos indivíduos, mas há tantas essências quantos indivíduos. Assim, perguntar *em virtude de que uma essência se individua ou em virtude de que um indivíduo é um indivíduo?* não faz sentido. Há indivíduos e isso é tudo.

Aceitando apenas a realidade existencial das coisas singulares, Ockham suprime a existência dos universais. A realidade existencial do singular consiste na existência exterior ao pensamento; coisas como universais, gêneros e espécies, idéias, essências são reduzidos a nomes. A supressão das idéias ou essências também se dá radicalmente. No intelecto humano, elas existem como conhecimento abstraído de nossa experiência dos particulares³⁰. Ora, se elas não mais existem no intelecto humano, a não ser como abstração e linguagem, menos ainda no intelecto divino, “que se vê, agora, esvaziado dos conteúdos que orientavam a ação da vontade divina”³¹. Deus não mais possui idéias ou arquétipos das coisas em seu intelecto. Uma vez que ele não é fonte de idéias nem lugar delas, não haverá razão para se admitir universais nas coisas. Agora a experiência sensível torna-se uma verdadeira causa eficiente do conhecimento. Só precisamos, segundo Ockham, da intuição intuitivo-sensível aplicada ao objeto do mundo exterior, ou da intuição reflexivo-espiritual sobre os nossos atos psíquicos internos, para termos a origem do conhecimento de um mundo real. Daqui tira-se por abstração as idéias e princípios universais, tendo assim os elementos de que se serve a ciência. As antigas *species*, portanto, tornam-se desnecessárias:

³⁰ Ockham. *Summa totius Logicae*, I, cap. 15. In *Ockham's Theory of Terms. Part I of the Summa Logicae*, pp. 70-82.

³¹ M. Chauí. *Op. cit.* p. 344.

“Basta um elemento ativo e outro passivo — o objeto e o conhecimento, ambos unidos para produzirem o efeito, sem nada mais”³².

Desaparecendo as idéias do intelecto divino e os universais nas coisas, desaparece igualmente a precedência do intelecto sobre a vontade. Ora, se se pensava na conformidade da vontade ao intelecto, porque neste residiriam as essências exemplares, segundo as quais somente as coisas existentes seriam criadas, agora, suprimidas as idéias arquetípicas e concebida somente a existência real dos indivíduos, Ockham abre um universo “em que nenhuma necessidade inteligível se interpõe, mesmo em Deus, entre sua essência e suas obras”³³, ou seja, toda a criação torna-se radicalmente contingente, tanto do ponto de vista de sua existência quanto do da sua inteligibilidade. Dessa maneira, “não há nada do que é que, se Deus tivesse querido, não teria podido ser de outro modo”³⁴. Trata-se de um contingentismo radical, fruto da inovadora concepção ockhamiana da simplicidade divina, a qual nos insere na sua concepção de Onipotência.

Até Ockham, os teólogos medievais, para denotar a relação entre onipotência divina e criação, serviram-se dos termos *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*. Estes termos não se referem a dois poderes que Deus possui, mas a duas maneiras de entender o poder divino³⁵. A potência absoluta ou poder absoluto de criar contingentemente todas as coisas a partir do nada tinha como cerne a sabedoria e a justiça de Deus; a potência ordenada refere-se àquilo que atualmente a vontade divina pode escolher estabelecer na presente ordem, guiada, no entanto, pelo intelecto. A potência ordenada expressa o poder na conservação de tudo quanto não seja

³² Ockham. II *Sent.* q. 150.

³³ E. Gilson. *A filosofia na Idade Média*, p. 813.

³⁴ Idem.

³⁵ M. J. Osler. *Op. cit.* p. 18.

contraditório e cuja regularidade institui as leis naturais³⁶. A concepção da potência absoluta e da ordenada reproduz a concepção da distinção entre as faculdades divinas, na qual a vontade de Deus é ordenada pelo seu intelecto. Ockham, por sua vez, adverte que a simplicidade divina não pode prescindir da simplicidade da potência de Deus. Se entendemos que o poder divino é um só, não deveríamos do mesmo modo distinguir as faculdades divinas? Entender que Deus é simples significa evitar toda e qualquer distinção entre o poder divino, seu intelecto e sua vontade.

Como os medievais, Ockham também emprega as duas expressões para a vontade divina: *potentia Dei ordinata* e *potentia Dei absoluta*. A primeira ensina que Deus livremente estabelece a ordem física e moral e a conserva. A segunda tem um caráter mais radical, ou seja, que a onipotência divina não pode ser limitada por nada, seja internamente, mediante a submissão da vontade aos arquétipos do intelecto, seja externamente, recorrendo à existência de verdades eternas reguladoras do poder divino. A potência divina não apenas instaura um mundo marcado pela contingência, mas, porque expressa a onipotência, é também “indeterminada e tem o poder de criar os contrários simultâneos e sucessivos, assim como pode com igual vontade criar ou aniquilar, conservar ou destruir, reunir ou separar, porque cria direta e imediatamente os singulares”³⁷. A liberdade divina não está submetida nem a regra nem a necessidade alguma. Assim, embora Deus tenha estabelecido uma determinada ordem no mundo, ele poderia ter estabelecido outras, que seriam tão racionais quanto a ordem existente, pois seu poder é absoluto. Por exemplo, se Deus tivesse querido, teria sido um ato meritório odiá-lo.

Ockham admite, todavia, um limite ulterior que Deus a si mesmo se impôs quando positivamente estabeleceu uma determinada ordem à criação, isto é, o absoluto poder divino refere-se àquilo que não é logicamente contraditório, concordando neste ponto com muitos medievais.

³⁶ Cf. M. Chauí. *Op. cit.* p. 343.

³⁷ *Idem*, p. 344.

A vontade onipotente de Deus, portanto, não é, mesmo para Ockham, uma vontade arbitrária, o que o coloca de acordo com a posição da maioria dos voluntaristas, para os quais a não-contradição constitui uma verdadeira exceção à absoluta liberdade divina³⁸. Como explica Chauí, “a potência absoluta é o poder absolutamente contingente porque pode tudo quanto não seja contraditório”³⁹. Portanto, Deus pode tudo que é possível, pois o possível é, na verdade, o não-contraditório. O possível é o que a potência divina pode produzir sem contradição.

A doutrina de Ockham soará estranha aos ouvidos de Descartes, por ter como resultado a submissão divina ao princípio de não-contradição. De fato, parece paradoxal a defesa de que nada, interna ou externamente, regule o poder divino e, ao mesmo tempo, porém, a onipotência tenha como medida a não-contradição.

1.3 Suárez

É preciso agora investigar alguns aspectos da filosofia suareziana, pela importância que esta adquire no debate acerca das verdades eternas e sua independência em relação a Deus. Como Ockham, Suárez também se compromete a pôr fim ao exemplarismo, mas o contingentismo radical ockhamiano parecia causar-lhe um certo desconforto intelectual. Ockham admitira a causalidade imediata de todas as coisas, mas não conseguiu responder satisfatoriamente à questão das exigências impostas pela natureza da não-contradição. Ora, afirmar a contingência universal por meio da supressão dos universais, mas defender que a onipotência pode tudo desde que não seja contraditório, não é o mesmo que afirmar que há algo para além do alcance da onipotência criadora, algo absolutamente necessário? Esta questão explicita a contradição subjacente à teoria de Ockham. Suárez tentará reformular a

³⁸ Cf. M. J. Osler. *Op. cit.* p. 19. Ver também Oakley. *Omnipotente, Covenant and Order*, p. 44, e Courtenay. *The Dialectic of Omnipotence*, pp. 244-245.

³⁹ M. Chauí. *Op. cit.* p. 411.

questão dos universais e salvar a necessidade absoluta expressa pela não-contradição – ou não-repugnância – da contingência radical. A solução suareziana ao problema deixado por Ockham contribuirá consideravelmente para a elaboração da teoria cartesiana da livre criação das verdades eternas, a qual é concebida por seu autor como única solução plausível dos problemas que Suárez tentou, mas não conseguiu resolver⁴⁰.

Tomemos como ponto de partida de nossa análise suareziana a questão dos universais. Não pretendemos fazer uma análise exaustiva do assunto, mas expor aquilo que for necessário para entender a posição de Descartes. Suárez admite que os universais “são abstrações de termos singulares, por conseguinte são tão desprovidos de tempo e lugar quanto de mudança, início e fim”⁴¹. Segundo Rios, tal concepção parte de alguns pressupostos metafísicos. Para Suárez há somente coisas individuais, sejam elas meramente possíveis ou de fato existentes. Essas coisas, por sua vez são individuadas devido à própria entidade delas, ou seja, antes mesmo de serem causadas pela onipotência divina elas já estão individuadas através de sua própria entidade, de sua aptidão para ser, isto é, sua possibilidade ou essência anterior à criação. As coisas individuais são unitárias, o que implica que não pode haver universal *in re* realmente distinto da coisa. Donde resulta que o universal, enquanto algo que participa de muitas coisas só pode existir atualmente se tal se der apenas objetivamente no intelecto. Como não há, de maneira ontologicamente positiva, espécies ou gêneros, Deus conhecerá as coisas com base nos indivíduos possíveis⁴². Nesse sentido, Suárez se aproxima e se distancia dos nominalistas. Distancia-se

⁴⁰ Existe uma divergência entre comentadores quanto a identificar o privilegiado adversário de Descartes. No que concerne a Suárez, tenta-se retirá-lo da discussão por causa de suas críticas a alguns aspectos da doutrina das essências incriadas. Entretanto, seria correto admitir que para Suárez as verdades eternas são equivalentes a essências? Sobre a discussão em torno dos adversários de Descartes, ver M. J. Osler. *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, pp. 123-135.

⁴¹ Suárez. *Disputationes Metaphysicae*, IV, s. 7, § 7.

⁴² Cf. A. R. Rios. *Ensaio sobre Suárez e Descartes*, p. 66.

quando admite o universal na coisa, mas se aproxima ao atribuir o universal à coisa em função de uma denominação extrínseca. Isso significa que os universais não são positivamente eternos, posto não terem efetividade, existência real, mas enquanto abstração no intelecto.

A posição suareziana poderia nos fazer pensar que ele admite, dada a localização dos universais no intelecto, sua eternidade por dependência de Deus, seguindo a posição, por exemplo, de Tomás. Entretanto, nas *Disputas Metafísicas* (DM), ao tratar das enunciações sobre verdades perpétuas, tal impressão se desfaz.

Na DM XXXI, conforme a explicação de Marion, Suárez chama a atenção para a análise de verdades necessárias e contingentes. Se elas residem no intelecto divino, não deve ser segundo a mesma necessidade. É que as verdades contingentes possuem uma relação com este intelecto de uma maneira muito diferente das necessárias. Aquelas supõem o tempo de sua efetividade; estas, as necessárias, não são condicionadas, ou seja, sua necessidade incondicionada pode ser considerada uma necessidade absoluta. “A absoluta necessidade indica que nenhuma condição contingente deve ser satisfeita por uma instância não lógica para que a verdade lógica seja absolutamente verdadeira”⁴³. Suárez, ao anunciar que as verdades necessárias “são simplesmente necessárias e sem condição”, recusa aceitar posições que as façam depender das faculdades divinas. Por causa do pressuposto da individuação em razão da própria entidade da coisa antes de sua criação, Suárez não poderia admitir a dependência de uma coisa de Deus senão por meio da criação. Desse modo, depender de Deus implica em depender de sua vontade, cuja causalidade eficiente é responsável pela produção apenas das criaturas:

⁴³ J.-L. Marion. *Sur la Théologie Blanche de Descartes*, p. 45.

“Se sua verdade proviesse de Deus mesmo, isso se faria mediante a vontade divina; então proviria de uma vontade e não de uma necessidade”⁴⁴.

Ora, se as verdades eternas, mesmo em se tratando de coisas contingentes, residissem no intelecto divino, como, segundo Suárez afirmava Tomás, ao ganharem existência, não poderia ser de outro modo senão por criação. Com efeito, o criado implica contingência, e isto não poderia valer para as verdades eternas, pois envolvem absoluta necessidade. Por conseguinte, se não procedem de Deus mesmo, como se explica o conhecimento que Deus tem delas? Suárez afirma que:

“O intelecto divino se encontra numa relação puramente especulativa e não de operação; assim, o intelecto especulativo supõe a verdade de seu objeto mas não a produz; por conseguinte, estes enunciados [...] possuem uma verdade eterna, não somente enquanto estão no intelecto divino, mas igualmente enquanto são considerados neles mesmos”⁴⁵.

Marion observa que como a “absoluta necessidade implica a independência [...] estas verdades se verificam independentemente de Deus”, impondo-se a ele “como se proviessem de uma outra instância, anterior e independente”⁴⁶. Para Suárez a necessidade das verdades eternas, sua raiz e sua origem primeira, não se reporta ao exemplar divino⁴⁷. O exemplar divino representa uma verdade, que não lhe é

⁴⁴ *DM XXXI*, s. 12, § 40.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ J.-L. Marion. *Op. cit.* p. 46.

⁴⁷ Cf. *DM XXXI*, s. 12, § 46.

inerente, mas provém de fora, pois “é do objeto mesmo que provém esta necessidade, não do exemplar”⁴⁸.

As verdades eternas são verdades necessárias enunciáveis sobre as coisas existentes ou sobre os indivíduos, mas são também a própria necessidade contida na conexão entre os extremos da proposição ou dos enunciáveis. Como Suárez admite apenas os existentes atuais, a necessidade dos enunciáveis que exprimem uma verdade eterna existiria na coisa (*in re*), ou seja, procederia do objeto mesmo⁴⁹. Isto quer dizer que a existência das coisas é determinada por estas verdades eternas, pela necessidade em que estão envolvidas as essências atuais. Em outras palavras, as verdades eternas, segundo a pressuposição da individuação em razão da própria entidade da coisa individuada antes da criação pela onipotência divina, são condição tanto da possibilidade quanto da existência das coisas, ou seja, a existência de um homem supõe que ele seja animal racional. Não posso pensar ou conhecer um homem que seja desprovido deste predicado essencial, tampouco é possível sua existência como tal. Isto envolve uma verdade eterna. As verdades eternas se impõem, ao que tudo indica, ao intelecto e à vontade humanos; elas são independentes de nossas faculdades. Não é possível ao ser humano pensar um homem sem pensá-lo essencialmente animal racional, por exemplo. Todavia, não apenas ao intelecto humano essas verdades se impõem, mas também ao intelecto e vontade do Criador. O conhecimento divino é, segundo a concepção de Suárez, um conhecimento especulativo, ou seja, não produz verdades, mas as conhece; logo, estas teriam sua necessidade independente das faculdades divinas. Se a necessidade é *in re*, isto é, procedendo das coisas mesmas, o pensamento divino não poderia pensar fora desta necessidade nem poderia querer ou criar um ser contrariando as verdades eternas. Por exemplo, Deus não pode pensar um homem sem pensá-lo animal racional e não pode criar um homem sem criá-lo animal racional, por causa da necessidade que conecta o

⁴⁸ *DM XXXI*, s. 12, § 46.

⁴⁹ Cf. E. M. Curley. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, p 587.

sujeito ao predicado. Já que não dependem nem do intelecto nem da vontade de Deus, qual seria então o princípio causal capaz de explicar as verdades eternas?

Uma das formas de Suárez usar a expressão *realis* é referindo-se à realidade antes de sua efetivação; outra forma seria no sentido de atual ou em ato. Explica Rios que o conceito de *ens reale* diz respeito à aptidão para ser; precisamente, à não-repugnância a ser atualmente, isto é, à sua possibilidade ou essência anterior à criação⁵⁰. Disso resulta, por conseguinte, de acordo com Marion, que ao longo da Disputa XXXI, Suárez vai expondo sua intenção mais profunda, a saber, estabelecer a tese da não criação das verdades eternas⁵¹.

As verdades eternas são efetivamente eternas, porque “não exigem uma causa eficiente”⁵², quer as consideremos em ato quer em potência; elas são, portanto, incausadas. Isto quer dizer que não foram produzidas por Deus. Por isso, declara Suárez que as verdades eternas:

*“não são verdadeiras porque conhecidas por Deus, ao contrário são precisamente conhecidas devido à sua própria verdade, de outro modo, seria impossível dar qualquer razão pela qual Deus conhecesse necessariamente sua verdade, pois se sua verdade procedesse de Deus mesmo, esta só poderia proceder por intermédio da vontade de Deus, assim não procederia da necessidade, mas da vontade”*⁵³.

A afirmação de Suárez implica em pôr o fundamento das proposições bem como da necessidade das verdades eternas fora do intelecto e da vontade de Deus. O que levou muitos autores a suporem que ele admitira verdades independentes de

⁵⁰ Cf. A. R. Rios. *Ensaio sobre Suárez e Descartes*, pp. 125-126.

⁵¹ Cf. J.-L. Marion. *Op. cit.* p. 53.

⁵² *DM XXXI*, s. 12, § 45

⁵³ *DM XXXI*, s. 12, § 40.

Deus. Acerca da interpretação da independência das verdades eternas, comentadores suarezianos criticam-na por se tratar de uma interpretação incorreta e amadora⁵⁴. É preciso ressaltar, entretanto, que foi dessa forma negada pelos comentadores contemporâneos que Suárez chegou a Descartes e foi compreendido por este, e nisto reside um fato de relevância histórico-filosófica. Ademais, embora Curley saliente não ser expressamente dito por Suárez que as verdades eternas sejam verdades independentes de Deus, isto é algo decorrente de sua doutrina. De fato, entendendo Suárez verdade como correspondência e havendo verdade necessária, deve existir necessidade *in re*, isto é, na própria coisa. A necessidade procederia do objeto mesmo⁵⁵.

A tese que acaba de ser apresentada requer que as verdades eternas existam independentemente do intelecto e da vontade de Deus; depois, que elas precedam o conhecimento divino, determinando seu intelecto e regulando sua vontade. Isto significa que Deus não as institui e quando ele cria as coisas, necessariamente o faz em conformidade a estas verdades. Somente assim Suárez acredita garantir a necessidade das verdades eternas, evitando concebê-las como puramente possíveis ou contingentes. Conseqüentemente, a tese de Suárez parece obrigar-nos a conceber que as verdades eternas consistiriam numa realidade eterna contemplada por Deus e distinta dele.

Observando bem a posição dos autores analisados neste capítulo, poderemos verificar, apesar das diferenças entre eles, certa unanimidade quanto ao princípio de não-contradição, a saber, quanto à preservação desse princípio da ação criadora divina que, em última análise, significa sua validade e inviolabilidade ante a

⁵⁴ A. R. Rios. *Op. cit.* p. 219.

⁵⁵ E. M. Curley. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, p 587.

onipotência. É claro que sempre se encontrou uma maneira de conciliar onipotência divina e a exigência de inteligibilidade do real⁵⁶.

Entretanto, se o princípio de inteligibilidade não é criado, e destruídos os arquétipos divinos, qual é a sua situação metafísica? Os três autores concordam em que se trata de um princípio incriado e condição de possibilidade de todas as coisas, condição para a própria onipotência, a qual não pode fazer algo em desacordo com o princípio.

Contudo, considerando que Deus é um ser dotado de intelecto e vontade, não sendo este princípio criado, faz-se inevitável perguntar se o intelecto divino é regido pelo princípio de não-contradição. Esta é uma pergunta crítica. Com efeito, ela quer saber se há alguma lei capaz de se impor à ação divina.

Não houve escolástico, nem Ockham com sua contingência radical, que conseguisse dar uma resposta satisfatória a essa questão e tornar o princípio menos absoluto. Tomás considerou o princípio uma “lei” do ser, decorrente da própria essência divina; Ockham doravante o designou como algo inerente, íntimo às coisas; Suárez, a seu tempo, o teve como uma verdade eterna, uma exigência ou necessidade absoluta ao real. Resulta que o princípio de inteligibilidade se apresenta como uma lei imutável, válida até mesmo para a essência divina. Se Deus é dotado de intelecto, e sendo o princípio de não-contradição o princípio de inteligibilidade, parece então que, como o intelecto humano, o intelecto divino está subordinado às suas exigências. Dir-se-á então que o intelecto divino não pode pensar além das condições impostas pela não-contradição? Isso significa que o princípio precede o próprio Deus? Que Deus possui um ser lógico? Que as leis às quais nosso intelecto está submetido são as mesmas que regulam a inteligência e a vontade do ser supremo? Então o intelecto divino e o humano podem ser entendidos univocamente? E assim podemos conhecer

⁵⁶ Ver W. J. Courtenay. *The Dialectic of Omnipotence in Medieval Philosophy*. Ed. por Tamar Rudavsky. Dordrecht : Reidel, 1985.

e declarar verdadeiramente tudo o que a onipotência é capaz de realizar, pois sua medida, como a nossa, é o domínio do não-contraditório, do possível, do inteligível?

É certo que os autores analisados acima jamais pretenderam retirar tais conseqüências, o que não diminui a força e a plausibilidade das indagações. Os esforços escolásticos foram feitos no sentido contrário, ou seja, no sentido da perfeita conciliação entre o princípio de não-contradição e o ser divino, suas faculdades e sua onipotência.

CAPÍTULO SEGUNDO

Descartes: as verdades eternas

2.1 Uma grande descoberta

A exposição precedente procurou mostrar uma tensão envolvendo o princípio de não-contradição, que, ao que tudo indica, pode ser entendido como a condição *sine qua non* da possibilidade da existência possível ou efetiva das coisas concebidas por Deus. O núcleo da tensão está em concebê-lo incriado sem que isso submeta Deus à exigência do princípio, ou seja, sem que lance incertezas à verdade do atributo da onipotência divina. Talvez para evitar essa tensão fosse preciso submeter o princípio à vontade divina e, com isso, concebê-lo como efeito desta vontade.

Entretanto, se isso foi cogitado entre os escolásticos, não parece ter sido afirmado publicamente por eles, por causa da consequência resultante, isto é, se o princípio for efeito da divina vontade, ele deverá ser criado, conforme advertia Suárez. Conseqüentemente, comprometerá todas as realidades que são absolutamente necessárias, quer as chamemos essências, quer verdades eternas, comprometendo do mesmo modo a ciência, a qual consideravam como conhecimento daquilo que é regular, necessário, imutável. Tudo isso porque, de acordo com a tradição escolástica e aqueles sob sua poderosa influência, qualquer coisa proveniente da vontade divina é radicalmente contingente.

Poderíamos achar que Ockham tivesse sido dessa opinião, já que ele suprimira a realidade dos arquetipos, afirmando a existência de indivíduos singulares, cuja realidade lhes era concedida por meio da ação criadora de Deus. Contudo, ao afirmar que a ação divina onipotente versa sobre o que não é contraditório, pois este não pode ser feito por Deus, Ockham deveria explicar qual é a realidade da não-contradição, já que o não-contraditório assim o é devido à exigência de inteligibilidade, ou seja, do princípio de não-contradição. Ockham não o submeteu ao contingentismo de sua teoria, não o tomou como criado. Então este princípio, tão comum à inteligência

finita, regularia o próprio intelecto divino? Ora, mas se só há idéias em Deus depois de criar as coisas, como explicar que a não-contradição, condição de possibilidade da essência, anteceda a e determine a própria existência das coisas individuadas?

Suárez, no intuito de resolver os impasses deixados por Ockham, foi mais longe defendendo que as coisas individuadas existem em razão de sua aptidão para ser, ou seja, em razão de sua possibilidade ou essência anterior à criação. A tese suareziana parece sugerir a existência de algo outro eterno que Deus e anterior a ele, algo incriado ou incausado, limitador do poder divino.

É a partir desses problemas que podemos entender a teoria cartesiana da livre criação como fruto das reflexões sobre um impasse monumental deixado pela escolástica, resultando na resposta anunciada na carta a Mersenne de 15 de abril de 1630, onde é inaugurada a mais difícil e radical tese cartesiana, a saber, a que garante que as verdades eternas foram livremente criadas por um Deus absolutamente indiferente e onipotente. Antes, porém, de apresentá-la a Mersenne, que recebe a autorização de torná-la pública, Descartes se mostra seguro de haver feito uma grandiosa descoberta de cunho metafísico e cuja eficácia assegurará também os fundamentos da Física⁵⁷, pois, sabendo que tais fundamentos foram estabelecidos por Deus, haverá maior garantia da certeza da própria razão investigadora.

Descartes encontrou algo cuja demonstração supera a evidência das demonstrações geométricas. Um achado fantástico que nos faz supor a existência de

⁵⁷ A Mersenne, 15 de abril de 1630. AT I, 144. Os comentadores concordam que a teoria cartesiana da livre criação surge num contexto de fundamentação mecanicista da filosofia da natureza. Esta interpretação foi apresentada por Margaret Osler em seu livro *Divine Will and the Mechanical Philosophy*. Nós, ao contrário, percebemos que a tese se presta a uma discussão muito mais polêmica, que é a questão da verdade e, por conseguinte, o da validade do conhecimento humano. Este problema aparece já entre os correspondentes de Descartes, sendo até mencionado por Espinosa na *Ética* I, prop. 33, esc. II. Sobre as implicações epistemológicas ver Homero Santiago. *Descartes, Espinosa e a Necessidade das Verdades Eternas*. In Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, série 3, v. 12, nº 1-2, jan-dez, 2002, pp. 315-325.

uma certa oscilação do edifício científico somente petrificado com a tese revelada em 1630. Por isso, ele não se intimida em afirmar:

*“Penso eu ter encontrado como demonstrar as verdades Metafísicas, de um modo que é mais evidente que as demonstrações da Geometria”*⁵⁸.

Dois anos antes dessa afirmação, Descartes já havia escrito as *Regulae*, embora ainda não tivessem sido publicadas, o que ocorrerá somente em 1701. Nelas, precisamente na Regra II, ele dá a conhecer sua admiração pela Aritmética e Geometria. Admiração proveniente de serem estas duas ciências “as únicas isentas de qualquer defeito de falsidade ou incerteza”⁵⁹. Isso evidentemente porque “são as mais fáceis e mais claras de todas e mal parece possível a um ser humano nelas enganar-se”⁶⁰. Por isso, assegura:

*“na busca do caminho reto da verdade, não se deve ocupar-se com nenhum objeto sobre o qual não se possa ter uma certeza tão grande quanto aquelas das demonstrações da Aritmética e da Geometria”*⁶¹.

Comparando o anúncio da descoberta metafísica presente na carta de 15 de abril de 1630 a esta que acabamos de citar, percebe-se sua intenção de sobrepor as evidências metafísicas em vez de equipará-las às da Geometria. O uso do conceito de evidência não é gratuito. Passando à Regra III, a evidência, juntamente com a certeza, pertence à intuição. Por intuição, ele declara entender:

⁵⁸ A Mersenne, 15 de abril de 1630. AT I, 144.

⁵⁹ *Regulae*. AT X, 364. Utilizamos, em português, a tradução de Maria Ermantina Galvão.

⁶⁰ AT X, 365.

⁶¹ AT X, 366.

“o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas da luz da razão e cuja certeza é maior, por causa da sua maior simplicidade”⁶².

Dizendo isso, pode-se certamente elevar a descoberta cartesiana ao patamar de uma intuição. Se não é possível duvidar das demonstrações geométricas, menos ainda das demonstrações metafísicas contidas na tese da livre criação, dentre as quais as verdades geométricas. Apesar dessa descoberta revolucionária, ele lamenta não ser talvez possível persuadir aos outros da evidência de sua descoberta⁶³.

Na carta a Mersenne de 15 de abril de 1630, o filósofo quis apresentar, antes mesmo de manifestar a teoria da livre criação, a sua intenção, que não podemos jamais desconsiderar ou omitir estrategicamente, e que antecipa o significado último de sua tese, a saber, demonstrar a superioridade da evidência metafísica com relação à evidência geométrica. Sendo assim, a teoria cartesiana da livre criação das verdades eternas visa garantir a veracidade de todas as verdades eternas: metafísicas, matemáticas e geométricas, físicas e morais, porque anuncia que todas elas possuem um único fundamento metafísico, a saber, a instituição divina e, porque instituídas por Deus, são verdadeiras. Confrontada às afirmações da Regra II concernentes à Aritmética e à Geometria, essa atitude de Descartes, tomada na carta de 15 de Abril, parece servir-lhe como uma correção ou um adendo⁶⁴.

⁶² AT X, 368.

⁶³ Cf. A Mersenne de 15 de abril de 1630. AT I, 144.

⁶⁴ É que, na Regra II, Descartes afirma ainda que “a Aritmética e a Geometria são muito mais certas do que as outras disciplinas”, pois “são as únicas a versar sobre um objeto tão puro e tão simples que elas não têm de fazer, em absoluto, nenhuma suposição que a experiência possa deixar duvidosa” (AT X, 365).

De outro lado, Descartes parece prever os conseqüentes contra-sensos que poderiam ser retirados por outros de sua doutrina, frutos da má compreensão do verdadeiro fundamento que a tese da livre criação encerra⁶⁵. Com efeito, não foram poucos os que não se convenceram dessa nova maneira mais evidente de demonstrar as verdades metafísicas, como também não foram poucos os que encontraram na teoria cartesiana da livre criação das verdades eternas a própria verdade ameaçada, além de julgarem que ela representaria riscos à sustentabilidade teórica de todo o edifício cartesiano. Simplesmente, viram coisas jamais vistas ou sustentadas pelo próprio Descartes⁶⁶.

⁶⁵ Entre os contemporâneos de Descartes e seus interlocutores nota-se a resistência à tese, e também em filósofos de peso como Espinosa – apesar do elogio na *Ética* I, prop. 33, esc. II –, Leibniz, Malebranche. Há também, é verdade, grande divergência entre os comentadores de Descartes quanto à interpretação da teoria da livre criação das verdades eternas. Como veremos, encontramos autores que procuram forçar Descartes a sustentar coisas que jamais ele sustentou. Não é à toa que Marion ressalta muito bem que a tese cartesiana trata da questão do verdadeiro fundamento do saber. A pretensão cartesiana não é outra que “assegurar a ciência por um absoluto... Assegurar, quer dizer, garantir o saber por uma instância exterior ao próprio saber”, tal como é visto nas *Meditações*. “Sem dúvida, nelas é a essência de Deus que, em última análise, exerce o fundamento”. A teoria da livre criação igualmente reafirma novamente Deus como fundamento de toda a verdade. Cf. J.-L. Marion. *Sur la Théologie Blanche de Descartes*, pp. 17-23.

⁶⁶ Tal como o faz H. Frankfurt. Segundo ele, ou Descartes estaria comprometido com uma noção de verdade como coerência e seu sistema se manteria em pé, ou esse sistema ruiria, caso estivesse comprometido com a noção correspondencial de verdade, uma vez que, segundo o próprio Frankfurt, a tese da livre criação representa uma cisão da adequação entre o pensamento e a realidade. Vide. H. Frankfurt. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*. In *The philosophical review*, LXXXVI, n° 1, pp. 36-57; *Descartes on the Validation of Reason*. In *Descartes a collection of critical essays*, pp. 209-226.

2.2 Inauguração da tese e abrangência da noção de verdade eterna

A tese cartesiana é mencionada pela primeira vez na carta de 15 de abril de 1630, endereçada a Mersenne:

*“as verdades matemáticas, as quais vós nomeais eternas, foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, tanto quanto o resto das criaturas”*⁶⁷.

O trecho acima, porém, não é o que melhor expressa todo o conteúdo e alcance da tese cartesiana. Pelo contrário, é uma afirmação muito fraca e limitada, e motivo de desacordo entre comentadores, pois não nos dá a dimensão exata da real compreensão cartesiana de verdades eternas. É que nesta carta fala-se exclusivamente das verdades matemáticas, induzindo-nos a pensar que as verdades eternas equivaleriam exclusivamente às verdades matemáticas, porque na citação acima são estas as verdades nomeadas eternas.

Todavia, como bem mostra Marion, para Mersenne as verdades eternas são exclusivamente as verdades matemáticas⁶⁸. Descartes mesmo o revela ao declarar: “as verdades matemáticas, **que vós nomeais** eternas...”⁶⁹.

Apesar de claramente discordar da concepção de Mersenne, Descartes lhe assegura a criação das verdades matemáticas por Deus; que elas foram estabelecidas e são inteiramente dependentes Dele assim como as demais criaturas. Por causa disso, há quem defenda que, segundo Descartes, as verdades eternas equivaleriam apenas às verdades matemáticas.

Entre os comentadores, assumem esta posição Fichant, pois afirma literalmente que “as verdades eternas são essencialmente matemáticas”⁷⁰, e, segundo

⁶⁷ AT I, 145.

⁶⁸ J.-L. Marion. *Op. cit.* p. 162.

⁶⁹ Grifo nosso.

nota Beyssade, também Gouhier ao tentar uma distinção entre exigências ontológicas – as quais são verdades incriadas – e as verdades eternas matemáticas criadas pela vontade de Deus⁷¹. Tomar as verdades matemáticas como sendo as verdades eternas constitui uma precipitação, pois as *Cartas*⁷² mencionam outras verdades além das matemáticas; seria também um descuido, sobretudo porque Descartes diz que sua doutrina é uma descoberta para demonstrar verdades metafísicas de forma mais evidente que as demonstrações da geometria e, se quisermos, as da matemática. Assim, não é possível sustentar que Descartes entenda apenas as verdades matemáticas como as verdades eternas. Prova disso encontra-se na passagem mais adiante, onde expressamente declara:

*“Não temais, eu vos peço, assegurar e publicar em toda parte que foi Deus quem estabeleceu estas leis na natureza, assim como um rei estabelece leis em seu reino”*⁷³.

Aqui ele designa as verdades eternas por outra coisa que verdades matemáticas: as leis da natureza, que, como as verdades matemáticas, também foram estabelecidas por Deus. Ora, se as leis físicas são designadas verdades eternas, fica demonstrado que não existe uma equivalência exclusiva destas às verdades matemáticas; isso obviamente impede pressupor uma correspondência estrita das verdades eternas às leis físicas. Além das verdades matemáticas e físicas, Descartes também insere no âmbito da noção das verdades eternas verdades lógicas, metafísicas

⁷⁰ M. Fichant. *Science e Métaphysique dans Descartes e Leibniz*, p. 74.

⁷¹ J-M Beyssade. *Descartes au fil de l'ordre*, pp. 107-108.

⁷² Os termos Cartas e Correspondência aqui utilizados se aplicam exclusivamente ao conjunto de cartas nas quais está contida a tese da livre criação das verdades eternas.

⁷³ A Mersenne, 15 de Abril de 1630. AT I, 145.

e morais, por exemplo, a impossibilidade de pensar e de existir um ser contraditório, ou que Deus age em razão da verdade e do bem, respectivamente⁷⁴.

Mais longe foi Gueroult, procurando mostrar que as verdades eternas equivalem às idéias para, em seguida, defender a existência de uma classe de verdades inatingível pela doutrina da livre criação. Quanto à equivalência entre verdades eternas e idéias, afirma:

“Elas [as idéias] são naturezas ou essências que envolvem a possibilidade da existência”⁷⁵.

Ora, essa afirmação, apesar de corresponder à particular preocupação gueroultiana de salvar a teoria da livre criação dos problemas que outros julgam nela encontrar, não corresponde às exposições de Descartes. Este claramente afirma, na carta de 27 de maio de 1630, que as verdades eternas são as essências das coisas. As idéias não são essências. As idéias existem apenas no entendimento, gozam tão-somente de realidade objetiva. Se não é essa a posição de Gueroult, só podemos dizer que sua afirmação é inexata e ambígua⁷⁶.

Quanto às idéias, afirma Descartes na Terceira Meditação:

“No âmbito dos meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e apenas àqueles é própria a denominação de idéias”⁷⁷.

Ora, as idéias aqui são tomadas por imagens das coisas. Assim, considerando a idéia e a essência, é forçoso afirmar que as idéias são representações de essências,

⁷⁴ *Sixièmes Réponses*, AT IX, 233-236.

⁷⁵ M. Gueroult. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, vol. 2. pp. 22-23.

⁷⁶ Difícil não ser essa sua posição, pois noutra lugar ele confirma entender por idéias as essências: “essas idéias eu as chamo essências” (M. Gueroult. *Op. cit.* vol. 1, p. 374).

⁷⁷ AT IX, 29.

ou seja, tenho idéia de essências, mas jamais posso afirmar que minhas idéias são essências ou naturezas:

“E o que, aqui, estimo mais considerável é que encontro em mim uma infinidade de idéias de certas coisas que, embora talvez não tenham nenhuma existência fora de mim, não podem ser consideradas um puro nada; e, embora esteja, de certa forma, em minha liberdade pensá-las ou não as pensar, não são, entretanto, formadas por mim, mas possuem elas mesmas naturezas verdadeiras e imutáveis”⁷⁸.

Descartes não apenas declara que as idéias existem somente no pensamento, mas também que as idéias que tenho são idéias de coisas. Estas coisas, sim, são uma certa natureza (ou essência) eterna e imutável, como bem atestam as *Cartas*. Ou as idéias são essências ou naturezas, ou representam essências ou naturezas. Descartes não faz, como acabamos de mostrar, aquilo que parece fazer Gueroult, a saber, conceber as idéias como essências. As *Cartas* procuram mostrar que a noção de verdade eterna possui um alcance universal. Tal universalidade finalmente culmina na correspondência das verdades eternas às essências, por meio do conceito de *coisa*.

2. 3 As verdades eternas nos *Princípios*

As doutrinas escolásticas sobre essência – notadamente tomasiana – e verdade eterna, tal como entendida por Suárez, contribuíram para a elaboração cartesiana da noção de verdade eterna apresentada nas *Cartas*. Em Descartes, no entanto, existem duas concepções desta mesma noção. Nos *Princípios* a definição de verdade eterna difere daquela contida nas *Cartas*, onde a tese da livre criação é construída. Neles há

⁷⁸ *Méditations* AT IX, 51.

uma limitação quanto à abrangência do conceito que não acontece na *Correspondência*. Pelo contrário, nesta a noção de verdade eterna terá um alcance universal mediante sua designação como *coisa*, algo importante tanto para o desenvolvimento da teoria da livre criação quanto para o debate entre os comentadores. Aqui faremos o percurso dos *Princípios* às *Cartas*, no intuito de metodologicamente compreendermos como se dá o alcance universal do conceito de verdade eterna.

A noção de verdade eterna aparece nos artigos 48 e 49 dos *Princípios*:

*“Tudo o que cai sob nossa percepção, nós o consideramos ou bem como uma coisa [res] ou uma certa afecção das coisas ou bem como uma verdade eterna que não tem qualquer existência fora de nosso pensamento”*⁷⁹.

E mais adiante:

*“Visto que reconhecemos que não pode ocorrer que a partir de nada algo venha a ser, então esta proposição – a partir de nada nada vem a ser – é considerada não como alguma coisa existente (res aliqua existens), nem tampouco como um modo da coisa, mas como uma certa verdade eterna que tem [sua] sede em nossa mente e se chama noção comum ou ainda axioma”*⁸⁰.

Os artigos mostram uma clara distinção entre *coisa* e *verdade eterna*. Os dois artigos asseguram que a verdade eterna existe exclusivamente no intelecto, enquanto a coisa existe fora do pensamento como alguma coisa existente. Sendo assim, poderíamos inferir que o termo coisa se refere exclusivamente à existência atual,

⁷⁹ *Principes*. AT IX, art. 48.

⁸⁰ *Principes*. AT IX, art. 49.

enquanto a verdade eterna à realidade objetiva no entendimento. Isto, porém, seria algo precipitado. Conforme salienta Gleizer, *coisa* em Descartes não se aplica apenas aos existentes, mas designa também a realidade objetiva da idéia, ou seja, a realidade do conteúdo representado enquanto representado e ainda a existência possível da essência⁸¹.

Ademais, esses artigos cuidam ainda de estabelecer a diferença entre as noções primitivas gerais e particulares e as noções comuns ou máximas. As primeiras são designadas por coisa ou afecção das coisas, pois, de acordo com Descartes:

*“Dentre os conteúdos que consideramos como coisas, os mais gerais são a substância, a duração, a ordem, o número e, se é que há outros do mesmo tipo, os que se estendem a todos os gêneros de coisas”*⁸².

Quanto às noções comuns, são designadas por ele como verdades eternas e, como tais, não podem ter qualquer existência fora do nosso pensamento; a elas correspondem os princípios ou regras da razão como, por exemplo, os de não-contradição e de causalidade. Ele exemplifica:

*“Desse gênero são: é impossível que o mesmo seja e não seja ao mesmo tempo; o que foi feito não pode não ter sido feito; aquele que pensa, enquanto pensa, não pode não existir; e inúmeros outros que, na verdade, não podem ser facilmente recenseados em sua totalidade...”*⁸³.

É muito importante notar que, segundo os *Princípios*, a *verdade eterna* corresponde ao que só pode existir no intelecto e equivale aos princípios da razão. O

⁸¹ M. A. Gleizer. *Op. cit.* p. 184.

⁸² *Principes*. AT IX, art. 48.

⁸³ *Idem*.

termo *coisa*, por sua vez, possui um alcance maior, pois além de ser aplicado à realidade objetiva da idéia, refere-se ainda ao que existe ou pode existir fora do intelecto – sejam coisas ou afecções delas, ou, como na versão francesa, todas as coisas que têm alguma existência. A realidade visada pela realidade objetiva pode ter ou tem existência fora do pensamento.

2.4 As verdades eternas nas *Cartas*

Ao contrário dos *Princípios*, as *Cartas* estabelecem a equivalência entre verdades eternas e essências e consideram-nas *coisa*:

*“pois é certo que ele [Deus] tanto é autor da essência como da existência das criaturas: ora esta essência outra coisa não é que as verdades eternas; as quais eu não concebo emanar de Deus como os raios do sol, mas eu sei que Deus é o autor de todas as coisas, e que estas verdades são alguma coisa, e por conseguinte que ele é seu autor”*⁸⁴.

Segundo Gueroult, Descartes possui uma teoria das essências localizada na Quinta Meditação. Seus estudos procuram mostrar que Descartes não admite distinção entre essência e existência. Na verdade, as essências são as coisas existentes, portanto exteriores, criadas por Deus⁸⁵. Uma posição certamente oposta à ortodoxia escolástica. Tomás de Aquino, por exemplo, considerava as essências o mesmo que a natureza das coisas. Contudo, elas não foram consideradas criaturas, mas eram compreendidas na própria essência divina. Uma vez que Descartes as considera criadas, desaparece o arranjo escolástico da existência das essências no intelecto divino, pois todas as essências são criadas.

⁸⁴ A Mersenne, 27 de maio de 1630. AT I, 152.

⁸⁵ M. Gueroult. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, vol. 1, p. 374.

Essa teoria das essências exposta por Gueroult, por sua vez, deve enfrentar a seguinte questão: como de um lado Descartes defende que as essências são as coisas criadas, e por outro lado afirma a existência de naturezas verdadeiras, imutáveis e eternas⁸⁶? Segundo Gueroult, isso é perfeitamente compreensível se notarmos que as essências são as verdades eternas, ou seja, “a essência de um corpo, enquanto concebido por nós, é uma verdade eterna, sem ser fora de nós um corpo eterno, pois fora de nós esta essência pode deixar de existir”⁸⁷.

Quer parecer que a interpretação coloca Descartes portando uma concepção muito próxima da de Ockham, uma vez que ambos estariam afirmando contra o exemplarismo a existência somente das essências atuais ou coisas existentes criadas imediatamente por Deus. Ockham, por sua vez, reduz as essências a meros nomes e, por causa do seu contingentismo, não pode admitir essências ou naturezas verdadeiras e imutáveis como o faz Descartes. A afirmação cartesiana da existência de naturezas eternas e imutáveis, as quais, não sendo formadas pelo intelecto humano, impede de concebê-las como meros nomes; mas principalmente impossibilita tomá-las como verdade eterna no sentido empregado por Gueroult que, ao que tudo indica, é o mesmo definido por Descartes nos artigos 48 e 49 dos *Princípios*, a saber, como algo que só existe no intelecto. O que impossibilita essa equivalência entre essência e verdade eterna à maneira definida nesses artigos é o fato de Descartes designá-las nas *Cartas* como *coisa*. A interpretação de Gueroult, que acredito ter presente a dificuldade envolvida na teoria cartesiana da livre criação, pretende evitar dessa maneira a existência exterior de essências eternas, porém criadas.

Se nos *Princípios* as verdades eternas equivalem aos princípios do entendimento, tendo existência apenas nele, nas *Cartas* as verdades eternas, ou seja, essências ou naturezas, não podem ser tomadas exclusivamente como princípios inerentes à razão, pois, enquanto *coisa*, elas têm ou podem ter alguma existência fora

⁸⁶ Cf. AT IX, 51.

⁸⁷ M. Gueroult. *Op cit.* vol. 1, p. 376.

do pensamento. Assim sendo, é incorreto considerá-las exclusivamente como realidade objetiva das idéias que as representam ou como noções comuns da razão, o que não quer dizer que elas não possam ter também existência objetiva, porquanto são inatas ao nosso espírito⁸⁸. “Apenas, diz Gleizer, não se pode assimilar de forma não problemática o ser das essências à realidade objetiva de suas idéias”⁸⁹.

A noção de verdade eterna contida nas *Cartas* corresponde ao que nos *Princípios* denominam-se noções primitivas, já que são elas que representam o que as *Cartas* designam como verdades eternas, essências, naturezas, pois tendo ou podendo ter existência fora do pensamento não se confundem com a realidade objetiva das idéias que as representam⁹⁰. Em suma, a noção de verdade eterna das cartas não é a mesma que a dos *Princípios*. Ao considerá-las coisa e essências, Descartes lhes atribui uma abrangência muito superior àquela imposta pelos *Princípios*, isto é, as verdades eternas, segundo as *Cartas*, abrangem os princípios, as diversas classes de verdades eternas – matemáticas, físicas, metafísicas e morais – e as essências.

Segundo Bréhier, a identificação entre verdades eternas e essências representa algo importante e original em Descartes. Com efeito, as verdades eternas compreendiam para uns as verdades matemáticas, para outros, as leis da natureza, ou no caso de Suárez, a não repugnância ou a necessidade absoluta. Descartes, porém, não apenas estabelece esta equivalência entre verdades eternas e essências, mas afirma que elas foram criadas. A afirmação da criação das verdades eternas, por sua vez, coloca Descartes em oposição a toda a tradição escolástica e, ao mesmo tempo, possui um caráter tão original quanto radical.

A equivalência entre essências e verdades eternas permite-nos verificar ainda que Descartes se distancia e se aproxima, em certa medida, de Suárez. O distanciamento se deve ao fato de Descartes equivaler as essências às verdades

⁸⁸ Cf. A Mersenne, 15 de abril de 1630. AT I, 145.

⁸⁹ M. A. Gleizer. *Op. cit.* p. 185.

⁹⁰ Idem.

eternas e considerá-las criaturas, enquanto para Suárez as verdades eternas não eram as essências, mas a necessidade ou a não repugnância, nem poderiam ser criadas. A proximidade entre ambos se dá porque consideram-nas – equivalham ou não às essências – exteriores a Deus. Suárez em razão da necessidade e independência absolutas; Descartes em razão da criação. Portanto, o termo verdade eterna não foi cunhado por Descartes, embora a equivalência entre verdade eterna e essência seja, segundo Bréhier, fruto da originalidade do seu espírito⁹¹. Bréhier acentua que, ao fazer equivaler às essências as verdades eternas, o filósofo procura demarcar o caráter distinto e discreto a ser atribuído às verdades eternas. Como atesta Descartes, distinta é a percepção “que é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro”⁹².

Dizer que as verdades eternas são distintas significa dizer que são percebidas separadamente, tendo evidência pontual, não podendo ser ordenadas numa hierarquia de gêneros e espécies, na qual Descartes, diz Bréhier, “não vê senão um artifício de classificação, e não um modo de penetrar as essências”⁹³. A distinção revela ainda que Descartes concebe as essências ou verdades eternas distintas do próprio Deus, ou seja, fora, separadas, diferentes de Deus, contrariando a ortodoxia escolástica, para a qual as essências não se separam de Deus, conforme assegurava Tomás:

“Deus mesmo é a razão das coisas singulares; mas é preciso investigar de que modo. Ora, a essência divina compreende nela mesma o que há de mais nobre em todos os seres, não por modo de composição, mas de perfeição. Sendo assim, o conhecimento divino pode compreender em sua essência o que há de próprio em cada coisa, em compreendendo em que cada coisa imita sua essência e é

⁹¹ E. Bréhier. *The Creation of the Eternal Truths in Descartes' System*. In *Descartes a collection of critical essays*, pp. 192-208.

⁹² *Principes*, AT IX, art. 45.

⁹³ E. Bréhier. *Op. cit.* p. 198.

inferior à sua perfeição [...] Mas a razão das coisas no entendimento divino não são múltiplas e distintas, senão na medida em que Deus sabe que elas lhe são tornadas semelhantes de muitos e diversos modos”⁹⁴.

Mais do que na distinção, Descartes insiste no caráter discreto e integral das verdades eternas, devido a um impacto imediato sobre o conhecimento humano. Porque discretas, elas têm, tomadas à parte, evidência e suficiência próprias. Se a evidência e suficiência se dessem apenas por sua assimilação a Deus, nosso conhecimento das essências seria sempre incompleto, deficiente, o que para Descartes não pode ser sustentado. Com efeito, não podemos conhecer as coisas tal como são no intelecto divino, devido à infinitude dele em oposição à nossa finitude, nem nosso intelecto possui a mesma extensão que o intelecto divino. As verdades eternas devem ser, portanto, distintas, separadas de Deus; porque separadas, podemos conhecê-las integralmente. Era a única maneira de Descartes solucionar um problema deixado sem solução pela escolástica, a saber, o de como chegar a verdades que são certas⁹⁵; ou de outro modo, o de como garantir a auto-suficiência da razão.

Diante disso, era impossível para Descartes aceitar que essências tão familiares e acessíveis ao conhecimento humano contivessem vestígio, mesmo remoto, do intelecto infinito divino. Aceitar que as essências estão apoiadas sobre o intelecto divino, sendo da mesma natureza que ele, implicaria, segundo Bréhier, em aceitar que, por um lado, dada a natureza do intelecto divino, as verdades eternas (essências) deveriam ser verdades (essências) em si, ou seja, não haveria possíveis, mas apenas verdades necessárias; ou por outro, se subordinadas apenas ao intelecto

⁹⁴ Tomás de Aquino, *Suma Contra os Gentios*, I, cap, 55.

⁹⁵ Cf. E. Bréhier. *Op. cit.* p. 197.

divino, elas teriam que ser apenas possíveis e não efetivas⁹⁶, pois para terem atualidade seria necessária a ação da vontade divina.

2.4.1 Verdades eternas *verae aut possibles*

Já sabemos que as verdades eternas são as essências; que a aplicação do termo *coisa* impossibilita compreendê-las no mesmo sentido dos *Princípios*. Resta ainda saber quais são as essências envolvidas na teoria da livre criação.

Os medievais costumavam distinguir entre essências atuais e possíveis. Atuais são as essências postas por Deus na existência; possíveis aquelas que não são incompatíveis com a noção de ser em ato, ou seja, que não envolvem contradição. Os possíveis possuem aptidão para existir, mas não existem; sua existência ficaria condicionada à potência divina, a qual decide dentre eles quais serão criados. Na concepção tomasiana, os possíveis atendiam a dois critérios a um só tempo: o princípio ontológico que é a essência divina, ou seja, a possibilidade possuía como critério mais fundamental a compatibilidade com o ser, isto é, ser capaz de imitar a essência divina; e o princípio lógico que é o princípio de não-contradição⁹⁷.

Descartes, embora rompa com o esquema de explicação exemplarista das essências, parece aplicar a distinção medieval entre essências atuais e possíveis às verdades eternas ao aferir que “*as verdades eternas sunt tantum verae aut possibles*”⁹⁸. Na verdade, não há problema em falar de essências atuais sob uma perspectiva cartesiana, a dificuldade reside no emprego do termo *possíveis*. Como já

⁹⁶ Cf. E. Bréhier. *Op. cit.* p. 196. Esta discussão será aprofundada oportunamente, quando confrontarmos a posição de Suárez com a de Descartes.

⁹⁷ Uma análise mais detalhada acerca da problemática discussão referente aos possíveis pode ser encontrada em Alfredo Storck. *Eternidade, Possibilidade e Emanação. In. Analytica*. Vol. 7, nº 1, pp. 113-149.

⁹⁸ A Mersenne, 6 de maio de 1630. AT I, 149.

mostramos, a partir de Ockham tal especulação não se colocaria mais, pois o nominalismo cuidou de suprimir a realidade das essências no intelecto divino. Por isso, interessa analisar a afirmação cartesiana a fim de descobrir o significado de *verae* e *possibiles* atribuído às verdades eternas.

A afirmação cartesiana, segundo Marion, opera uma distinção muito nítida entre verdades *verae*, que são as verdades contingentes e existentes, gozando de efetividade, e as *possibiles*, as quais são entendidos como dados especulativos, no caso, as verdades matemáticas, cuja verdade consiste na não-contradição. Ele explica que a raiz dessa distinção encontra-se na conjunção latina *aut*, pois Descartes a usa no sentido disjuntivo e não como conectivo “*et*”, sendo o valor disjuntivo da conjunção muito mais freqüente⁹⁹. Portanto, dessa distinção emergem duas classes de verdades. Com efeito, “as verdades são ou bem somente possíveis, ou bem apenas verdadeiras; Descartes distingue nitidamente entre os dados puramente especulativos, aqui matemáticos, cuja verdade exige apenas a não-contradição, e os dados contingentes mas existentes cuja verdade exige a efetividade”¹⁰⁰.

É correto afirmar que Descartes estabelece uma distinção. Apesar disso, as duas classes de verdades são designadas verdades eternas, ou seja, há verdades eternas *verae* e verdades eternas *possibiles*. Se ele designa ambas as classes por verdades eternas, é possível compreender cada uma delas de um modo distinto do proposto por Marion, que ainda afirma que “Descartes fala de verdades *verae aut possibiles*”¹⁰¹. Descartes, porém, não afirma que as verdades são *verae aut possibiles*, mas sim que “as verdades eternas são *tantum verae aut possibiles*”. A omissão parcial da sentença esconde o problema contido na análise de Marion. Porque, se é como este diz, então como tais verdades eternas seriam os contingentes existentes, cuja verdade exige a efetividade? E o mais grave nessa interpretação é a justificativa segundo a

⁹⁹ Cf. J.-L. Marion. *Sur la Théologie Blanche de Descartes*, p. 30.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ J.-L. Marion. *Op.cit.* p. 30.

qual a distinção torna-se mais precisa na oposição estabelecida entre a essência e a existência das criaturas na carta a Mersenne de 27 de Maio de 1630:

*“Pois é certo que Deus é o autor tanto da essência quanto da existência das criaturas”*¹⁰².

De acordo com Marion, às essências de que fala Descartes corresponderiam os *possibiles*, enquanto do lado da existência das criaturas estariam as verdades *verae*. Essa distinção entre as essências e as existências das criaturas reforçaria a distinção entre os possíveis e as verdades contingentes, existentes e efetivas. Entretanto, ao que tudo indica, Descartes não estaria sustentando verdades existentes, contingentes e efetivas ao falar que Deus é autor tanto da existência quanto da essência das criaturas¹⁰³. Aliás, Descartes, na mesma carta, afirma claramente que as verdades eternas são as essências e não as criaturas:

*“Ora, esta essência não é outra coisa que as verdades eternas”*¹⁰⁴.

Se “as verdades eternas *sunt tantum verae aut possibiles*”, e se são as essências, o termo *verae* designa outras coisas que “os dados contingentes mas existentes, cuja verdade exige a efetividade”¹⁰⁵ e, do mesmo modo, *possibiles* não se refere exclusivamente às verdades matemáticas. Não se engana Marion quando afirma que *verae* são as verdades efetivas, ele se engana ao tomá-las especificamente como verdades contingentes.

As *Cartas* permitem concluir que as verdades eternas são designadas *verae* porque concernem às verdades necessárias e efetivas. Com efeito, a equivalência

¹⁰² AT I, 152.

¹⁰³ Cf. J.-L. Marion. *Op.cit.* p. 30.

¹⁰⁴ A Mersenne, 27 de maio de 1630. AT I, 152.

¹⁰⁵ J.-L. Marion. *Op.cit.* p 30.

entre verdades eternas e essências permitem entender, como o próprio Descartes afirma em várias cartas, as verdades metafísicas, matemáticas, físicas e morais estabelecidas por Deus como necessárias. Essa interpretação se fundamenta em uma passagem relevante de outra carta. Com efeito, escrevendo a Mesland, ele afirma que Deus quis que algumas verdades fossem necessárias:

*“Que Deus quisesse que algumas verdades fossem necessárias, não é dizer que ele as tivesse necessariamente querido”*¹⁰⁶.

As verdades eternas *verae* designam, pois, as verdades que Deus quis necessárias, embora não as tenha querido necessariamente como se sua vontade fosse determinada por uma necessidade. Dizendo que Deus as quis como tal, Descartes denota o caráter efetivo ou atual dessas verdades dado por Deus. Note-se que a necessidade aí exigida exclui, por assim dizer, qualquer assimilação a verdades contingentes. Portanto, as verdades eternas *verae* são as verdades eternas, portanto, imutáveis e necessárias estabelecidas por Deus.

Tal interpretação também é muito condizente com as afirmações encontradas nas *Meditações* (texto publicado três anos antes da carta citada) sobre naturezas eternas e imutáveis que nos fazem notar clara correspondência entre as verdades eternas *verae* e as essências ou naturezas imutáveis de que ele fala a Quinta Meditação:

“E o que aqui estimo mais considerável é que encontro em mim uma infinidade de idéias de certas coisas que, embora talvez não tenham nenhuma existência fora de mim, não podem ser consideradas um puro nada; e, embora esteja, de certa forma, em minha liberdade

¹⁰⁶ A Mesland, 2 de maio de 1644. AT IV, 118.

*pensá-las ou não as pensar, não são, entretanto, formadas por mim, mas possuem suas próprias naturezas verdadeiras e imutáveis*¹⁰⁷.

Elas são “uma certa natureza ou forma ou essência determinada [...], a qual é imutável e eterna, que não é feita por mim e que não depende de meu espírito”¹⁰⁸. Para comprovar isso, basta apenas verificar a resposta dada às objeções de Gassendi justamente a propósito da Quinta Meditação, encontrada nas *Quintas Respostas*, onde Descartes afirma que as verdades eternas são imutáveis e eternas, porque Deus as quis e as estabeleceu eternas e imutáveis¹⁰⁹. Se essa interpretação procede, torna-se problemático sustentar a assimilação das verdades eternas *verae* às verdades contingentes.

Ao lado das verdades eternas *verae* estão colocadas as verdades eternas *possibiles*. Quanto ao significado destes, podemos concordar com Marion, que explica serem os *possibiles*, para Descartes, os dados especulativos cuja concepção não envolve contradição, mas sem restringi-los aos objetos matemáticos. O problema encontrado na concepção cartesiana referente aos possíveis não é tanto quanto a serem eles os contraditórios, mas quanto a serem criados pela onipotência. Certamente a criação dos possíveis é o que alimenta, como veremos oportunamente, a interpretação possibilista.

Interessa, por enquanto, notar que em Descartes os possíveis não são entendidos como arquétipos ou modelos no intelecto divino. Segundo ele, a simplicidade e indiferença de Deus impedem qualquer espécie de precedência de essências ou idéias à Sua ação. Uma vez que não há possíveis no intelecto divino, não haverá possibilidade de escolha entre quais dentre eles serão atualizados, enquanto os não atualizados permanecerão meramente possíveis no divino intelecto. Não podemos entendê-los como algo a ser feito, pois não existe nenhuma espécie de projeto prévio

¹⁰⁷ AT IX, 51.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Cf. AT VII, 380.

em Deus. Com efeito, Ele é absolutamente simples, indiferente e opera na absoluta instantaneidade.

Quando Descartes menciona nas cartas os possíveis, sempre os relaciona ao que o intelecto finito concebe:

“Considerando que nosso espírito é finito, e criado de tal natureza, que ele pode conceber como possível as coisas que Deus quis verdadeiramente possíveis, mas não de tal, que possa também conceber como possíveis as que teria podido tornar possíveis, mas que ele entretanto quis tornar impossíveis”¹¹⁰.

A natureza do intelecto finito é delimitada pelo princípio de não-contradição. O possível diz respeito àquilo que é concebido pelo intelecto humano. Segundo Marion, trata-se dos dados especulativos concebidos de acordo com o princípio supracitado. Porque não são contraditórios, o intelecto afirma que a existência não lhes repugna, ou seja, que poderiam existir fora do nosso intelecto, que poderiam ser feitos por Deus, sem que isto, porém, signifique que Deus os fez em algum tempo, os faça ou os fará. Os possíveis parecem ser tratados como aquilo que o intelecto finito concebe como não-contraditório, mas se restringem tão somente a este intelecto. Eles não existem no intelecto divino; como o princípio de não-contradição, eles também foram criados. Descartes vai ainda mais longe. Para que não se entenda que a existência diz respeito somente ao que concebemos como possível, ele adverte que Deus poderia fazer o que repugna à nossa maneira de pensar, ou seja, nossa maneira de pensar, constrangida pela não-contradição, admite ser apto à existência somente o que concorda com o princípio de inteligibilidade. A onipotência, por sua vez, poderia fazer inclusive o que repugna ao intelecto humano. O critério da existência das coisas não pode ser determinado pelo intelecto finito:

¹¹⁰ Cf. AT IV, 118.

“Há contradições que são tão evidentes, que nós não podemos representá-las ao nosso espírito, sem julgá-las inteiramente impossíveis”¹¹¹.

Talvez não encontremos problemas maiores na concepção cartesiana dos possíveis, principalmente se admitirmos como uma interpretação plausível que sua realidade é apenas objetiva. No entanto, existe, de fato, uma dificuldade e, ao que tudo indica, grave: Descartes garante que os *possibiles* são verdades eternas. Nas *Cartas*, estas verdades não possuem o mesmo significado que aquele empregado nos *Princípios*, a saber, o de noções comuns que só existem no intelecto, mas são equivalentes às essências e entendidas como *coisa*. Sendo assim, afirmar sua criação não significaria atribuir um valor existencial aos possíveis e, conseqüentemente, constituir um mundo povoado de possíveis, tal como quer o possibilismo? É plausível falar que as verdades eternas *possibiles* criadas são os dados especulativos apenas, sem que a noção de criação aí envolvida não exija sua posição existencial, ou seja, como alguma coisa existente?

¹¹¹ A Mesland, 2 de maio de 1644. AT IV, 118-120.

CAPÍTULO TERCEIRO

O alcance da teoria da livre criação

De posse da noção cartesiana de verdade eterna, a qual já mostramos ter uma abrangência universal, pretendemos a partir de agora apresentar o alcance da teoria da livre criação. Este alcance, ao contrário do que defendem alguns intérpretes, tal como a noção de verdade eterna, é também universal, ou seja, o ato criador produz não apenas as coisas existentes, conforme sustentara a ortodoxia escolástica, mas também as verdades eternas.

3.1 A noção cartesiana de criação

Ao se referir à idéia de Deus, Descartes afirma entender um ser:

“soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele”¹¹².

Em outro lugar, ele diz que tal idéia é a de:

“uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas”¹¹³.

¹¹² *Méditations*. AT IX, 32.

¹¹³ *Idem*. AT IX, 35-36.

A afirmação segundo a qual Deus é criador universal de todas as coisas que se encontram fora dele ou criador de todas as coisas que são precisa de atenção. O que significam as coisas que estão fora de Deus e todas as coisas que são?

Recordemos inicialmente que *coisa* em Descartes pode ser tanto aquilo que possui existência atual, como se referir também à realidade objetiva da idéia, ou ainda à existência possível das essências. Assim, o conceito de criação não se restringe ao mundo ou às coisas corpóreas, mas abrange as verdades eternas, uma vez que estas também podem ser designadas como *coisas que são*. Desse modo, a concepção de criação cartesiana é universal, ao contrário da concepção escolástica, pois para Descartes Deus é criador universal de tudo o que é, ou nos termos das cartas, Deus “é o autor tanto das essências quanto da existência das criaturas”¹¹⁴.

Se de um lado os escolásticos e Descartes concordam em que a criação é uma produção mediante uma causalidade eficiente, por outro discordam, pois a escolástica afirma que a divina causalidade eficiente é responsável pela produção exclusiva das coisas existentes, ao passo que Descartes admite que ela é total¹¹⁵; isto quer dizer que necessariamente todas as coisas (essências e existências) vêm a ser mediante uma causalidade eficiente. Nas *Quartas Respostas*, ele oferece as razões pelas quais defende a produção dos seres por meio dessa causalidade:

“Quando se pergunta se alguma coisa pode se dar o ser a si mesma, quer-se saber apenas se a natureza ou essência de alguma coisa

¹¹⁴ Carta a Mersenne, 27 de maio de 1630.

¹¹⁵ “Vós me perguntais *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritatis* [em que gênero de causa Deus dispôs as verdades eternas]? Eu vos respondo que *in eodem genere causae* [pelo mesmo gênero de causalidade] que ele criou todas as coisas, ou seja, *ut efficiens & totalis causa* [como causa eficiente e total]” (A Mersenne, 27 de maio de 1630. AT I, 151-152).

*pode ser tal que não tenha necessidade de causa eficiente para ser ou existir*¹¹⁶.

Assim, tudo o que é, na medida em que é, só não foi criado se pôde a si mesmo dar o ser ou a existência. O alcance da ação criadora é absoluto, isto é, requer a vontade divina, abrangendo desde os princípios até as naturezas eternas e imutáveis sobre as quais fala a Quinta Meditação. Mas tal afirmação significaria que essas coisas continuariam a envolver uma existência absolutamente necessária e eterna, já que criadas? Seria, portanto, tudo contingente? Deveria haver, em contrapartida, uma exceção à ação criadora, ou seja, algumas essências seriam criadas e outras, as naturezas verdadeiras e imutáveis, incriadas. A resposta cartesiana autoriza uma única exceção. Com efeito, Deus somente envolve uma natureza eterna e imutável que não pode não existir. E as próprias essências, conquanto imutáveis, não são absolutamente necessárias¹¹⁷.

Portanto, mesmo as essências eternas e imutáveis são necessariamente criadas. Assim, não há nada que dispense o ato criador, exceto a essência do próprio Deus¹¹⁸. Com efeito, nos *Princípios*, é afirmado o reconhecimento pela mente de que a idéia de Deus envolve uma “existência absolutamente necessária e eterna [...] de um ente

¹¹⁶ AT IX, 186.

¹¹⁷ “Não se deve dizer que, *si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae* [*se Deus não existisse, essas verdades não seriam menos verdadeiras*]: pois a existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem ser, e a única de onde procedem todas as outras” (Carta a Mersenne, 6 de maio de 1630. AT I, 149-150). Procedem de Deus não, porém, por emanção, mas por criação: “esta essência não é outra coisa que as verdades eternas; as quais eu não concebo emanar de Deus como os raios [emanam] do sol, mas eu sei que Deus é autor de todas as coisas, e que estas verdades são alguma coisa, e por conseguinte, ele é seu autor”. (A Mersenne, 27 de maio de 1630. AT I, 152).

¹¹⁸ Cf. E. M. Curley. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*. In *The philosophical Review*. Vol. XCIII, nº 4. October. New York : 1984, p. 596.

sumamente perfeito”; idéia que “não é forjada por ela (a mente) nem exhibe uma natureza quimérica, mas uma verdadeira e imutável natureza que não pode não existir”¹¹⁹. Por existência absolutamente necessária só se pode entender aquela que não depende de outro quanto ao existir. Algo cabível apenas a Deus, pois é o único capaz de dar a si mesmo o ser.

Segundo a afirmação das *Quartas Respostas*¹²⁰, que vimos há pouco, Descartes estabelece uma espécie de critério capaz de determinar o criado e distingui-lo do incriado. Algo é criado se sua produção necessita de uma causalidade eficiente para ser ou existir. Aquilo que dispensa a causa eficiente pode ser declarado incriado, pois sua natureza é tal que não depende de nenhuma outra coisa como causa de seu ser ou existir. Descartes deixa entender que apenas Deus é incriado, posto que não é produzido por uma causa eficiente que o precedesse¹²¹. Afora Deus, tudo, absolutamente tudo, é criatura. Todas as coisas têm Deus como sua causa eficiente e total, ou seja, elas dependem absolutamente Dele. De fato, a dependência dos seres em relação a Deus se dá por criação, isto é, pela produção mediante uma causalidade eficiente. Descartes rejeita qualquer outro gênero de dependência que não a causa eficiente. Depender de Deus é ser criado. Isto vale, sobretudo, para as verdades eternas, pois ele afirma a Mersenne na carta de 15 de abril de 1630, que as verdades eternas “foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, tanto quanto todo o resto das criaturas”¹²².

¹¹⁹ AT IX art. XIV.

¹²⁰ AT IX, 186.

¹²¹ Não cabe aqui discutir a concepção cartesiana de Deus como *Causa Sui*. Uma exposição mais completa da teoria cartesiana da criação, algo fundamental para inserir a teoria da livre criação no seu sistema, constitui objeto de investigação a ser desenvolvido mais tarde, no doutorado.

¹²² AT I, 145.

3.2 Dos princípios às essências: discussões em torno do alcance da tese

Cuidamos de salientar, quando falamos sobre Tomás, Ockham e Suárez, o apreço devotado por eles ao princípio de inteligibilidade. Especialmente Ockham, apesar de defender o voluntarismo e a contingência radical, reafirmou a validade do princípio e sua inviolabilidade. Com efeito, embora Deus seja essencialmente livre, sua vontade não é arbitrária e, portanto, não pode fazer o que é intimamente absurdo. Descartes, ao contrário, defende a arbitrariedade da vontade divina – veremos a seu tempo – e, em suas reflexões sobre a tradição, tornava-se difícil entender como aquele princípio fora mantido sem ter sido criado por Deus; e sem ser ele criado, como não pensar em tomá-lo como incriado, levando-nos a concluir a existência de um outro eterno que Deus. Talvez só assim se justificasse a limitação da ação divina pelo princípio de não-contradição. Por isso, Descartes não vê outra solução plausível senão colocar todas as coisas sob a dependência divina, inclusive os princípios. Vimos também que, comparando a noção de verdade eterna nas *Cartas* àquela dos *Princípios*, a primeira equivale mais às noções primitivas do que às noções comuns, pois estas só existem no intelecto, enquanto aquelas existem ou podem existir fora do intelecto, já que são designadas por coisa. Isso nos coloca uma questão: como os princípios da razão não são essências nem representações de essências, e uma vez que a noção cartesiana de verdade eterna se aplica às noções primitivas, então estes princípios ou noções comuns escapariam do alcance da tese da livre criação? Todavia, mostramos igualmente que o termo *coisa* autoriza considerar as verdades eternas tanto no sentido expresso nos *Princípios* quanto no das *Cartas*. Junte-se a isso a noção de criação que, como a noção de verdade eterna, exige a criação de tudo que se denomine coisa, afora Deus.

Os princípios lógicos são considerados por Descartes como noções comuns. Na Regra XII, ele afirma que as noções comuns são coisas simples e universais e estabelece uma classificação para as coisas simples:

*“as coisas denominadas simples em relação ao nosso entendimento são puramente intelectuais, ou puramente materiais, ou comuns”*¹²³.

As puramente intelectuais são conhecimento, dúvida, volição, etc; as puramente materiais são figura, extensão, movimento, por exemplo. Sobre as noções comuns ele diz:

*“são como que vínculos que unem outras naturezas simples entre si e sobre cuja evidência se apóiam todas as conclusões dos raciocínios. Tais como são as seguintes: duas coisas que são idênticas a uma terceira são idênticas entre si; assim também, duas coisas que não podem reportar-se a uma terceira da mesma forma também têm entre si alguma diferença, etc.”*¹²⁴.

Há uma clara distinção entre as noções comuns e as demais coisas ou naturezas simples; as noções comuns não são coisas ou propriedades das coisas; são vínculos, laços, os quais servem apenas para fazer o elo entre as outras naturezas simples. Ou como explica Gouhier:

*“a expressão natureza simples comporta, a uma só vez, realidades e verdades: as noções comuns são espécies de naturezas simples que servem de laços entre coisas consideradas, elas também, naturezas simples”*¹²⁵.

¹²³ AT X, 419.

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ H. Gouhier. *La Pensée Métaphysique de Descartes*, p. 274. Única ressalva: o sentido de natureza aqui não possui o mesmo significado de essência.

Uma vez que as noções comuns servem apenas como conexão entre as outras naturezas simples, não podemos entendê-las como idéias propriamente¹²⁶, pois a idéia é como imagem da coisa; também não são juízos, uma vez que as noções comuns não são atos da vontade. São, portanto, noções que não introduzem nenhuma coisa no pensamento, mas que, todavia, podem ser aplicadas a qualquer coisa. Os princípios lógicos já se encontram eles mesmos introduzidos no pensamento. A idéia é “o conceito de uma determinada coisa, enquanto a noção comum é um conceito puro, sem objeto determinado”¹²⁷, não podendo ser também confundida com as essências das coisas. Ora, por não serem essências, estariam os princípios lógicos fora do alcance da tese da livre criação?

Inicialmente, nota-se que na Primeira Meditação, quando da instauração da dúvida metafísica, Descartes pôs em questão as coisas simples e universais: extensão, número, duração, entre outras. Todavia, sequer se fez menção às noções comuns ou máximas, ou seja, aos princípios lógicos. Na Terceira Meditação, ao formular o critério de verdade da clareza e distinção, Descartes considerou as idéias matemáticas como verdadeiras ao lado do *cogito*, sem mencionar as noções comuns. De acordo com as explicações de Forlin, a omissão das noções comuns na Primeira e na Terceira Meditações se deve ao fato de “o objeto de consideração crítica da filosofia cartesiana ser o conjunto de nossas opiniões ou juízos sobre a realidade¹²⁸”, o qual constitui o edifício a ser demolido pela dúvida metódica, a fim de ser reedificado sobre novos alicerces. Porque o erro é encontrado nos juízos, tem razão Descartes em não mencionar os princípios lógicos, pois estes não constituem problemas quanto à decisão sobre o verdadeiro e o falso. Com efeito, tais princípios não são juízos, propriamente falando, sobre idéias, pois não são atos da vontade, mas simplesmente

¹²⁶ “Temos ainda outras idéias no tocante às noções comuns, e essas não são idéias de coisas, propriamente falando; mas então a idéia é tomada em um sentido mais largo”. *L'Entretien avec Burman*, p. 29.

¹²⁷ E. Forlin. *A Teoria Cartesiana da Verdade*, p. 325.

¹²⁸ E. Forlin. *Op. cit.* p. 322.

noções conhecidas sem afirmação ou negação. Por isso, na Exposição Geométrica que se encontra junto às *Segundas Respostas*, Descartes afirma que as noções comuns não carecem de provas:

*“...examinem diligentemente as proposições que não têm necessidade de prova para ser conhecidas, e das quais cada um encontra as noções em si mesmo, como são estas: que uma mesma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo; que o nada não pode ser a causa de alguma coisa, e outras semelhantes”*¹²⁹.

Eis aí a razão pela qual os princípios estariam livres do alcance da dúvida. Uma vez que os princípios lógicos são verdades que precedem o nosso raciocínio, parece nisto estar implícito que são indubitáveis. Podem preceder o nosso raciocínio, mas nada pode preceder a ação divina¹³⁰. Todavia, se é possível duvidar das verdades matemáticas, não seria possível também duvidar das verdades expressas pelos princípios lógicos? Forlin se pergunta, com razão, se “uma tal isenção não compromete a radicalidade do projeto cartesiano de uma dúvida hiperbólica e universal”¹³¹. A sua resposta é negativa.

Segundo ele, “não há como introduzir a dúvida nos princípios lógicos”¹³². Tais princípios não são juízos, não expressam propriedades de coisas; a relação que estabelecem não é relação entre coisas, mas é uma relação puramente conceitual. Assim, “não existe aqui, explica Forlin, uma relação externa, em que a idéia de uma

¹²⁹ AT VII, 126.

¹³⁰ “E se os homens entendessem bem o sentido de suas palavras, não poderiam jamais dizer sem blasfêmia que a verdade de qualquer coisa precede o conhecimento que Deus tem dela” (A Mersenne, 6 de maio de 1630. AT I, 140-150). Parece que estas proposições que não têm necessidade de provas para serem conhecidas equivalem ao que Suárez já designava verdade eterna, ou seja, os enunciados eternos, que, para Descartes, devem ser criados.

¹³¹ E. Forlin. *Op. cit.* p. 322.

¹³² *Idem*, p. 326.

coisa é ligada à coisa de que ela é idéia por uma ação da vontade, isto é, não ocorre aqui um juízo que acrescenta à idéia um valor objetivo. O que temos aqui é apenas uma relação interna”¹³³. Como a falsidade está no juízo, os princípios não podem ser postos em dúvida e sua verdade está plenamente garantida¹³⁴.

Segundo Forlin, se quiséssemos questionar a validade dos princípios lógicos, seu alcance ontológico, só seria possível através do questionamento da realidade da existência para, em seguida, questioná-los em si mesmos. O argumento do sonho põe em questão a existência material; o artifício do Deus enganador torna problemáticas as naturezas matemáticas; mas isso não esgota todo o ser, uma vez que o pensamento não é afetado. Aliás, além de ser o pensamento quem coloca em questão a realidade material, ele mesmo não é sequer contestado. Na formulação do *cogito* é que o pensamento sofre suspeita, sendo imediatamente confirmado. Baseado nisso, Forlin conclui:

“Os princípios lógicos nunca chegaram a perder integralmente o seu solo ontológico (a existência inteligível ou pensante não foi questionada), o qual, enquanto sobreviver, legitima necessariamente os princípios. Os princípios lógicos, portanto, não são suscetíveis a nenhum gênero de dúvida: não são passíveis de uma dúvida natural porque a experiência não sugere que as coisas, ao mesmo tempo, sejam e não sejam – há uma impossibilidade de fato; por outro lado,

¹³³ E. Forlin. *Op. cit.* p. 326. Esta relação interna se assemelha muito àquela considerada por Suárez – a identidade lógica – e recusada por Descartes, pois levaria a admitir algo cuja necessidade se imporia a Deus.

¹³⁴ “Se quiséssemos suspeitar da verdade de que <<uma mesma coisa não pode, ao mesmo tempo, ser e não ser>>, estaríamos e não suspeitando que <<ser é não ser>> e que, portanto, <<pensar é não pensar>> e, do mesmo modo, que <<eu não penso quando penso>>. Como mostra Aristóteles, a tentativa de colocar em dúvida o princípio de contradição já constitui a admissão da verdade de um tal princípio; aqueles que o negam estão pressupondo sua verdade [Aristóteles. *Metafísica. Livro IV, 1006 a.*]” E. Forlin. *Op. cit.* p. 326.

*não são passíveis da dúvida metafísica, porque, assim como não é possível pensar que as coisas não sejam na medida em que são, tampouco é possível pensar que não existo na medida em que penso, ou melhor, tampouco é possível que eu de fato não exista na medida em que efetivamente penso, e mesmo que eu não pense na medida em que penso – há uma impossibilidade de direito*¹³⁵.

É preciso concordar com as afirmações de Forlin quanto a que os princípios gozam de verdade e validade. Porém, não de forma absoluta ou em si mesmos, conforme pretendemos mostrar. Pois, segundo a tese da livre criação e da noção de criação cartesiana, tudo foi criado e, portanto, também os princípios. O fato de sua criação sugere que eles não possuem validade e verdade absolutas. Sendo assim, poderiam ser postos em dúvida. Ora, se o criado só pudesse ser entendido como necessariamente contingente, inclusive por Descartes, a tese da livre criação traria uma suspeita mais radical quanto à inquestionabilidade dos princípios. É o caso, por exemplo, da interpretação de Frankfurt, para quem a teoria cartesiana parece instaurar uma dúvida ainda mais profunda, portanto, de direito, de modo a representar uma ameaça ao sistema cartesiano, uma vez que essa tese poderia questionar a verdade e a validade em si dos princípios lógicos; ou ainda Koyré, que, crendo ser um disparate a teoria da livre criação, prefere supô-la abandonada por Descartes, sob o risco de destruir o seu sistema¹³⁶. Fato é que a tese da livre criação, autenticamente cartesiana, não preserva os princípios lógicos sob qualquer espécie de impossibilidade lógica ou metafísica, como se gozassem de verdade e validade absolutas ou em si, impondo-se até mesmo à onipotência divina¹³⁷. Em suma, Forlin defende a auto-suficiência dos

¹³⁵ E. Forlin. *Op. cit.* p.329.

¹³⁶ Cf. H. Frankfurt. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*. In *The philosophical review*, LXXXVI, nº 1, pp. 50-53 e A. Koyré. *Essai sur l'Idée de Dieu*, pp. 14-24.

¹³⁷ Os princípios têm verdade e validade garantidas porque assim aprova a Deus, o qual poderia, pois é onipotente, fazer com que fosse verdade o que é contraditório como, por exemplo, que a soma dos

princípios lógicos, não sendo possível qualquer espécie de dificuldade ou questionamento a respeito deles. Mas a presente análise de Forlin não está no contexto da tese da livre criação. As dificuldades surgem quando encaramos o fato de esses princípios serem admitidos por Descartes como criados. Se admitirmos que a tese da livre criação não deve ser levada em conta, por não pertencer ao sistema cartesiano, então poderemos evitar qualquer indagação quanto à validade absoluta dos princípios racionais. Todavia, admitindo a tese no âmbito do pensamento cartesiano, será necessário ao menos tentar mostrar a compatibilidade entre a necessidade das essências – e dos princípios – e a sua criação. É necessário então analisar a situação dos princípios ante a tese da livre criação.

A maioria dos comentadores, embora discorde sob vários aspectos, reconhece que a validade absoluta dos princípios do entendimento fica numa situação delicada no contexto da teoria livre criação e tenta uma solução satisfatória, o que significa que, apesar das dificuldades encontradas, é possível a compatibilidade entre a “teoria das cartas” e o conjunto das obras canônicas de Descartes. Poucos são os que acreditam no absurdo generalizado da tese cartesiana.

O reconhecimento do problema levou Gueroult a apontar uma solução que consistiu em salvar algumas verdades do alcance da teoria cartesiana, apesar de estar consciente de que não podemos assegurar que o Deus de Descartes “não possa criar o que concebemos como impossível”¹³⁸. Apesar do consciente reconhecimento do problema, o intérprete sustenta que, segundo Descartes, há coisas impossíveis ao próprio Deus. O fato de Descartes afirmar que “Deus pode fazer uma infinidade de coisas que nós não somos capazes de compreender”¹³⁹, por exemplo, fazer o que para nós é impossível, uma vez que Deus é uma potência infinita por nada limitada, não significa, segundo Gueroult, que para Descartes o impossível tenha perdido o seu

ângulos internos de um triângulo não fosse igual a cento e oitenta graus (Cf. A Mersenne, 27 de maio de 1630 e a Mesland, 2 de maio de 1644. AT I, 152; AT IV, 118 respectivamente).

¹³⁸ M. Gueroult. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, vol. 2, p. 25

¹³⁹ *Quatrièmes Réponses*, AT VII, p. 249.

sentido. Não podemos sustentar que “a palavra impossível não tenha sentido nem para Deus nem para as coisas”¹⁴⁰. E ele argumenta que se não houvesse coisas impossíveis, então tudo seria possível. Sendo assim, estaria acabada a oposição entre possível e impossível, e o possível não teria mais sentido. Mas se é como quer Gueroult, por que as afirmações de Descartes permitem-nos entender que Deus poderia fazer o que é para nós impossível compreender?

Diante desse problema, uma vez que a argumentação, apelando para a perda de sentido da palavra impossível não anula essa última dificuldade respaldada pelas *Cartas*, Gueroult empreende nova argumentação:

“A onipotência de Deus, que, por definição, envolve que nada lhe é impossível, funda de um só golpe uma ordem superior de impossibilidade, a saber, tudo o que não poderia ser senão mediante a negação dessa onipotência mesma”¹⁴¹.

Em primeiro lugar, não é possível encontrar nos textos de Descartes, precisamente no que diz respeito à doutrina da livre criação, nada que ofereça sustentação a esta afirmação de Gueroult. Embora interessante, uma “ordem superior de impossibilidade” não é algo afirmado por Descartes. Dizendo isso, Gueroult quer garantir que há coisas impossíveis ao próprio Deus, no caso, “o que limitasse sua onipotência ou seu ser”, entendidos como idênticos. Ora, Deus exclui o nada. Assim sendo, “tudo o que envolver o nada é um impossível absoluto”. Donde ele conclui:

“é absolutamente impossível que Deus não seja; que seja enganador; que possa fazer que o que é, ou foi, não seja; que possa violar o

¹⁴⁰ M. Gueroult. *Op. cit.* vol 2, p. 26.

¹⁴¹ *Idem.*

*princípio de causalidade; que possa criar seres independentes; que não possa fazer o que nós concebemos como possível...*¹⁴².

Instituída a ordem dos impossíveis absolutos, Gueroult a vincula aos princípios lógicos, que são as noções comuns. E ainda afirma que dessas impossibilidades são derivados os princípios de imutabilidade divina e o de não-contradição. Quanto ao primeiro, funda-se “fora de nosso entendimento e por Deus mesmo uma nova impossibilidade absoluta: a de mudar as verdades que ele [Deus] livremente instituiu”¹⁴³. Se houvesse mudança na vontade divina, isto apenas mostraria imperfeição, o que estaria em desacordo com o ser perfeitíssimo. Quanto ao segundo, Gueroult reconhece ser uma máxima inerente ao nosso entendimento, mas ressalta que “ela deriva da idéia de infinitude do ser de Deus, que nos revela, com a negação absoluta do nada pelo ser, todos os princípios que aí se encontram implicados”¹⁴⁴. De fato, é uma máxima inerente ao nosso entendimento; não nos esqueçamos, porém, de que é uma máxima criada por um Deus absolutamente onipotente e indiferente.

Por fim, Gueroult inaugura uma nova ordem de verdades necessariamente decorrente da onipotência divina. Tais verdades compreendem os princípios que o próprio Gueroult apresentou. De acordo com ele, essas verdades “são verdades primeiras situadas de alguma maneira além das verdades eternas instituídas pelo livre arbítrio divino [...] Elas não podem ter sido livremente criadas; são incriadas”¹⁴⁵; a violação dessas verdades é algo impossível em si, portanto, também para Deus. Gueroult estabelece uma nova ordem de verdades, quer dizer, verdades eternas incriadas e invioláveis, as quais pertencem a uma ordem superior. As verdades eternas cuja necessidade foi instituída livremente pela onipotência divina são as que

¹⁴² M. Gueroult. *Op. cit.* vol 2. Todas as citações p. 26.

¹⁴³ M. Gueroult. *Op. cit.* p.29.

¹⁴⁴ M. Gueroult. *Op. cit.* p. 30.

¹⁴⁵ M. Gueroult. *Op. cit.* p. 30.

envolvem impossibilidade para o nosso intelecto, não envolvendo impossibilidade para Deus. A posição defendida por Gueroult é que há impossibilidades absolutas que Deus não pode alterar, as quais envolvem verdades eternas incriadas; e há impossibilidades apenas para nosso entendimento, as quais envolvem as verdades eternas instituídas por Deus, cuja necessidade não constitui uma impossibilidade à onipotência¹⁴⁶. Para as verdades incriadas, Gueroult estabelece um princípio de contradição absoluto, inviolável, enquanto para as verdades eternas instituídas – as quais para ele são envolvidas pela tese da livre criação – há um princípio de contradição que se imporia apenas ao nosso entendimento:

“Há duas ordens de contradição: uma se refere à onipotência divina e pertence à sua definição mesma; é absoluta, vale para o próprio Deus e determina a esfera das impossibilidades divinas. A outra se refere às capacidades de nosso entendimento e a seus princípios; deriva, com este mesmo entendimento, da liberdade de Deus e determina as impossibilidades apenas na visão do homem”¹⁴⁷.

Novamente, é preciso afirmar que a interpretação de Gueroult não deixa de ser interessante, e honestamente pretende solucionar o grave problema que a tese cartesiana encerra. Com efeito, a maioria dos autores considera possível inserir a tese da livre criação no plano cartesiano de fundamentação metafísica da ciência. O que se deve evitar, porém, é derivar das afirmações cartesianas teorias que o próprio Descartes jamais sustentou.

No caso das duas ordens de verdades eternas, onde umas são menos necessárias que as outras, das duas ordens de impossibilidades, das duas ordens de contradição, Gueroult comete uma falha realmente grave. Sua posição segundo a qual as verdades eternas, às quais diz respeito a teoria da livre criação, pertencem a uma

¹⁴⁶ Cf. M. Gueroult. *Op. cit.* p.32.

¹⁴⁷ M. Gueroult. *Op. cit.* p. 33.

ordem inferior de verdades cuja contradição é possível parece decorrer de uma admissão exclusiva de verdade eterna conforme o artigo 49 dos *Princípios*, a saber, como algo que existe exclusivamente no intelecto humano, como noções comuns apenas, esquecendo o seu sentido universal apresentado nas cartas. É o que se depreende de sua afirmação:

*“O princípio de contradição [nos Princípios recebe o nome de verdade eterna ou noção comum] é apenas uma máxima derivada de nossa idéia da infinitude do ser de Deus, que nos revela, com a negação absoluta do nada pelo ser, todos os princípios que aí se encontram implicados”*¹⁴⁸.

Como já mostramos acima, a noção de verdade eterna nas *Cartas* não se restringe às noções comuns, pois Descartes as define como “as essências das coisas”, entendendo-as como sendo alguma coisa. Logo, existindo também fora do entendimento humano, enquanto os princípios existem – e é isso que Descartes afirma – apenas no nosso intelecto¹⁴⁹. Ademais, pode-se realmente, após apresentarmos a noção cartesiana de criação, considerar cartesiana qualquer afirmação que sustente algo incriado, exceto Deus?

Portanto, a interpretação de Gueroult encontra-se em desacordo com a própria posição de Descartes. Toda a tentativa de Gueroult consiste em tornar cartesiana a argumentação de que há verdades inatingíveis pela doutrina da livre criação das verdades eternas, princípios externos à razão humana, que envolvem impossibilidades absolutas, porque fundados na onipotência, ao contrário dos princípios sediados no intelecto humano. No entanto, o exame atento das passagens relevantes das cartas deixa ver muito claramente que a doutrina desautoriza tal interpretação.

¹⁴⁸ M. Gueroult. *Op. cit.* p. 30.

¹⁴⁹ *Principes*, AT IX, art. 49.

Penso que todas essas tentativas de preservação dos princípios lógicos, dando-lhes um valor absoluto de validade e verdade são fruto do convencimento da incompatibilidade entre criação e necessidade. Admitir a criação das verdades eternas parece ser o mesmo que enredar-se em incertezas e inseguranças danosas para a estabilidade teórica pressuposta à sustentação e eficácia da racionalidade humana.

CAPÍTULO QUARTO

Justificação filosófica

Os capítulos precedentes procuraram mostrar a noção cartesiana de verdade eterna juntamente com as dificuldades levantadas pelos intérpretes do cartesianismo. Saber, contudo, o que Descartes entende por verdade eterna não satisfaz totalmente a curiosidade filosófica. É preciso procurar conhecer as razões pelas quais ele sustentou uma posição tão adversa à tradição escolástica.

Suas investigações sobre as principais doutrinas escolásticas lhe provocavam certa estupefação, por causa das graves contradições encontradas nessas doutrinas. Diante disso, ou abandonavam-se as teses tradicionais em favor da criação das verdades eternas, garantindo com isso a absoluta soberania divina e um conhecimento certo acerca de Deus; ou se insistia em recusar esta descoberta singular, o que induziria inevitavelmente, segundo Descartes, à sustentação de absurdos teóricos e blasfemos sobre Deus, oriundos da ignorância dos que mantinham esta opinião, por não entenderem o conteúdo exato de suas palavras¹⁵⁰.

Especialmente dois grandes autores figuram como alvo de oposição, a qual permitiu Descartes desenvolver sua doutrina: Tomás de Aquino e Suárez. A rivalidade teórica contém dois temas centrais. Quanto a Tomás, é predominante o debate concernente à simplicidade divina. Descartes percebe que a concepção tomasiana é um tanto parcial, por desconsiderar a exigência da simplicidade ao tratar das faculdades divinas. O segundo e principal alvo dos ataques cartesianos é a doutrina de Suárez. Este, no entender de Descartes, preconiza a independência absoluta das verdades eternas, considerando-as incriadas, às quais o próprio poder divino estaria subordinado. Como as teorias desses autores, segundo Descartes,

¹⁵⁰ Cf. A Mersenne, 6 de maio de 1630. AT I, 149.

acarretam problemas intransponíveis, ele não vê outra solução que propor a criação das verdades eternas como a única alternativa plausível.

4.1 A simplicidade divina

Quando no primeiro capítulo foi exposto o pensamento tomasiano, apontamos especialmente sua concepção de simplicidade, a saber, que o simples exclui a composição tanto corpórea quanto de matéria e forma¹⁵¹. Salientamos principalmente que a simplicidade consiste na identidade entre essência e existência em Deus. Embora Descartes não negue tais afirmações sobre Deus, seu conceito de simplicidade divina difere profundamente do de Tomás. Com efeito, segundo Descartes, a simplicidade divina não é devidamente apreendida na ausência de composição corpórea ou de matéria e forma. Para termos uma noção correta da simplicidade, insiste Descartes, é suficiente atentarmos à idéia que possuímos de Deus, a qual “nos ensina que nele há somente uma única ação, totalmente simples e pura”¹⁵². Justamente nisto consiste a absoluta simplicidade divina. Claramente ele entende que a concepção tomasiana se não é de todo incorreta, é sem a menor dúvida parcial, incompleta. Pode-se admitir que Deus não seja composto de corpo nem de matéria e forma e que nele essência e existência sejam idênticas. Entretanto, se queremos realmente ter uma noção verdadeira de Sua simplicidade, é necessário aprofundar o grau dessa simplicidade, ou seja, compreender que a simplicidade divina, porque absoluta, exclui qualquer espécie de composição ou distinção, *ne quidem ratione* [nem mesmo de razão, ou seja, logicamente]¹⁵³.

O alerta cartesiano à compreensão de que a simplicidade divina não pode ser considerada parcialmente atinge frontalmente a tese tomasiana, segundo a qual em

¹⁵¹ Cf. Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, q 3, a 1, 2.

¹⁵² A Mesland, 2 de maio de 1644. AT IV, 119.

¹⁵³ A Mersenne, 27 de maio de 1630. AT I, 153.

Deus a inteligência é distinta da vontade. Com efeito, como vimos no capítulo primeiro, as essências das coisas criadas preexistem em Deus como inteligíveis e são identificadas à sua inteligência, segundo Tomás. Contudo, quando atualizadas, as essências derivam de Deus como objeto da vontade, pois “pertence à vontade o impulso de realizar aquilo que foi concebido pela inteligência”¹⁵⁴. Assim, a inteligência divina concebe, cabendo à vontade criar:

*“A ciência divina é causa com a vontade. Não é necessário que tudo o que Deus sabe, seja, ou fosse, ou haja de ser, mas somente aquilo que ele quer que seja ou que ele permitir ser. Está na ciência de Deus que algo possa ser, mas não que o seja”*¹⁵⁵.

Nesta afirmação de Tomás já aparecem explicitamente importantes teses rejeitadas por Descartes, tais como a da distinção entre vontade e intelecto e a da precedência deste àquela. A doutrina tomasiana e escolástica das faculdades divinas explicavam a distinção entre as faculdades divinas estabelecendo entre elas uma distinção chamada de razão raciocinada *cum fundamento in re*, ou seja, uma distinção operada na e pela razão, mas com fundamento na natureza das faculdades. Com efeito, cada faculdade possui um objeto próprio, isto é, o objeto do intelecto divino é a verdade, e o da vontade o bem. Assim, o intelecto pode entender o bem, mas não pode desejá-lo, nem a vontade conhecer a verdade. É “a natureza do intelecto que determina a natureza do querer”, isto é, para que um ser tenha vontade é necessário antes que tenha entendimento, pois “a vontade de um ser, considerada nela mesma, supõe sua natureza já constituída pelo intelecto do qual ela depende”¹⁵⁶.

Havendo tal distinção, é preciso, de acordo com a Tomás, definir qual faculdade tem prioridade em relação à outra. Esta prioridade recai sobre o intelecto.

¹⁵⁴ Tomás de Aquino. *Suma teológica*, I, q 19, a 4.

¹⁵⁵ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, q 14, a 9.

¹⁵⁶ E. Gilson. *La liberté chez Descartes et la Théologie*, p. 68.

De fato, quanto à ordem, ele entende que a razão antecede a vontade, porquanto, para que algo seja feito, é necessário que antes seja concebido pelo intelecto. Tal prioridade se esclarece quando se tem em mente, por exemplo, a explicação tomasiana, inspirada em Aristóteles, da causa final, a saber, ela é primeira na intenção e última na concretização. Assim, pode-se afirmar que as essências verdadeiras das coisas existem previamente no intelecto divino, cabendo à vontade divina atualizá-las, segundo os ditames deste intelecto. Tomás defende que intelecto e vontade em Deus estão sempre em perfeito acordo, justamente porque o intelecto precede e determina a vontade.

Para Descartes, no entanto, essa concepção da distinção entre as faculdades está em desacordo com a absoluta simplicidade divina e esbarra em dificuldades graves, que ele pretende evitar satisfatoriamente. De fato, se distinguimos em Deus o intelecto da vontade, somos levados a afirmar que sua liberdade é orientada pelas determinações do primeiro, ou seja, pelas exigências intelectuais ou lógicas. Por isso, Descartes afirma:

“Em Deus é um só o querer e conhecer; de modo que no mesmo [ato] em que ele quer alguma coisa, ele a conhece, e somente por isso uma tal coisa é verdadeira”¹⁵⁷.

A simplicidade divina para Descartes deve ser absoluta. Por isso, ele recusa amenizar esta exigência apelando para a distinção de razão. É a própria simplicidade divina que não permite distinção entre as faculdades nem precedência de uma à outra, *ne quidem ratione*. Se na passagem acima ele afirma somente a identidade entre as faculdades, em outra ele fornece o conteúdo total de sua concepção:

¹⁵⁷ A Mersenne, 6 de maio de 1630. AT I, 149-150.

*“Eu digo que ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit & intellexerit, illas creavit [...] Pois em Deus é uma mesma coisa querer, entender e criar, sem que um preceda o outro, ne quidem ratione”*¹⁵⁸.

A absoluta simplicidade, além de impedir a distinção, impugna qualquer prioridade ou submissão de uma das faculdades divinas em relação à outra; e reivindica ainda que as verdades eternas devem ser criadas, já que querer, entender e criar em Deus são a mesma coisa. Portanto, está descartada qualquer outra possibilidade de existência das verdades eternas que dispense sua criação. Assim, não havendo nenhum fundamento em Deus para a distinção ou hierarquia entre suas faculdades, Descartes poderá contestar os que submetem a vontade de Deus ao intelecto, tal como veremos a seu tempo, assegurando que as verdades eternas dependentes do intelecto Dele são também dependentes da vontade, e se fossem independentes de uma faculdade seriam igualmente independentes da outra¹⁵⁹.

Uma vez defendida a simplicidade absoluta, caracterizada pela unidade entre vontade, intelecto e ação criadora, resulta o desaparecimento da hierarquia, precedência ou submissão da vontade ao intelecto divino. A mais significativa consequência, porém, consiste na concepção da vontade divina como absoluta indiferença, isto é, o fato de essa vontade totalmente arbitrária não agir orientada pela inteligência, ou mais precisamente, em razão de qualquer inteligibilidade, e tampouco ser orientada em razão de qualquer finalidade. A vontade divina não é motivada por qualquer consideração de ordem racional ou moral previamente estabelecida pelo

¹⁵⁸ “No mesmo ato pelo qual ele as quis e as compreendeu [as verdades eternas] desde toda a eternidade, ele as criou”. (A Mersenne, 27 de maio de 1630. AT I, 152). Embora o termo ato não apareça, julgamos mais apropriado usá-lo, já que, segundo o próprio Descartes, “a idéia que temos de Deus nos ensina que nele há somente uma única **ação** [grifo nosso], totalmente simples e pura” (A Mesland, 2 de maio de 1644. AT IV, 119).

¹⁵⁹ Cf. M. A. Gleizer. *Op. cit.* p. 186.

intelecto divino ou por algo externo a Deus; essa vontade institui arbitrariamente tanto as essências quanto as existências.

A Mersenne Descartes escreve:

*“Vós perguntais também que necessidade teve Deus para criar essas verdades? E eu digo que ele foi tão livre para fazer que não fosse verdade que todas as linhas tiradas do centro para a circunferência fossem iguais, como para não criar o mundo”*¹⁶⁰.

A pergunta enviada por Mersenne sugere existir certa necessidade, segundo a qual Deus deve criar. Tal necessidade diria respeito às essências preexistentes no intelecto divino, às exigências racionais determinadas pelo princípio de não-contradição, defendidas pelos escolásticos? Ou referir-se-ia a exigências exteriores a Deus preconizadas por Suárez, o qual supõe que a necessidade das verdades regula externamente a ação divina? Ou ainda, ficando apenas com o que interessava a Mersenne – a necessidade e inviolabilidade das verdades matemáticas –, a resposta cartesiana lhe é dada evocando a onipotência divina capaz de fazer circunferências de raios desiguais¹⁶¹. A indiferença da vontade divina cartesiana repudia toda espécie de exigência, seja interna ou externa, metafísica, lógica ou moral que se imponha à ação criadora:

*“eu não ousou nem mesmo dizer que Deus não pode fazer uma montanha sem vale, ou que um e dois não sejam três [...] Eu digo somente que tais coisas implicam contradição em minha concepção”*¹⁶².

¹⁶⁰ A Mersenne, 27 de maio de 1630. AT I, 152.

¹⁶¹ Cf. J.-L. Marion. *Op. cit.* pp. 161-178.

¹⁶² A Arnauld, 29 de julho de 1648. AT V, 224.

Nem mesmo a necessidade das verdades eternas pode determinar ou orientar a ação de Deus, pois à sua onipotência estão submetidos, além da necessidade, o verdadeiro e o bom¹⁶³. Não apenas as motivações de ordem racional, mas também aquelas de ordem moral:

“... não há ordem, nem lei, nem razão de bondade e de verdade que não dependa dele; de outra maneira (como eu dizia um pouco precedentemente), ele não teria sido totalmente indiferente a criar as coisas que ele criou”¹⁶⁴.

Algo é verdadeiro porque estabelecido por Deus, e não o contrário, isto é, como se sua verdade existisse independentemente Dele¹⁶⁵. E o que é dito a respeito do verdadeiro é válido para o que é bom, ou seja, a bondade da criação é precedida pela preordenação divina¹⁶⁶. Isso quer dizer que algo é bom porque feito por Deus, e não o contrário. Com efeito, “Deus não pode ter sido determinado a fazer que os contraditórios não possam ser conjuntamente, e, por conseguinte, ele poderia fazer o contrário”¹⁶⁷.

De que a vontade divina seja totalmente indiferente, resulta que ela seja mutável? Este problema aparece claramente na comparação entre Deus e um rei, formulada no diálogo imaginário contido na carta de 15 de abril de 1630:

“dirão que, se Deus estabeleceu estas verdades, ele as poderia mudar como um rei às suas leis; a que é preciso responder que sim,

¹⁶³ Cf. A Arnauld, 29 de julho de 1648. AT V, 224.

¹⁶⁴ *Sixièmes Réponses*. AT IX, 235.

¹⁶⁵ Cf. A Mersenne, 6 de maio de 1630. AT I, 149.

¹⁶⁶ Cf. *Sixièmes Réponses*. AT IX, 235.

¹⁶⁷ A Mesland, 2 de maio 1644. AT IV, 118.

*se sua vontade pode mudar. – Mas eu as compreendo como eternas e imutáveis. – E eu julgo o mesmo de Deus*¹⁶⁸.

A comparação entre Deus e um rei, entretanto, aparentemente autorizaria compreender que Deus pode mudar seus decretos quando lhe aprover, uma vez que um rei o pode. Todavia, neste diálogo é defendida a posição de que a vontade divina é imutável. E porque a vontade divina é imutável, as verdades eternas também o são. Desse modo a eternidade das verdades eternas vem não de que elas se imponham à vontade de Deus, mas do fato desta vontade ser imutável. Tais verdades não seriam verdades eternas se Deus não as tivesse assim estabelecido, conforme Descartes mesmo declara na carta a Mersenne de 27 de maio de 1630.

A indiferença assinala que não houve motivação ou determinação alguma sobre a ação divina para que fizesse o mundo desta maneira e não de outra. Porém, uma vez instituídas estas verdades, ele não as muda, conforme se afirma a Gassendi:

*“Quanto ao que vós dizeis que ‘vos parece difícil ver estabelecida alguma coisa de imutável e eterna outra que Deus’, teríeis razão se se tratasse de uma coisa existente, ou somente se eu estabelecesse alguma coisa de tal modo imutável que sua imutabilidade mesma não dependesse de Deus [...] Mas penso que, porque Deus assim o quis e assim as dispôs, elas são imutáveis e eternas*¹⁶⁹.

Para Descartes nada há que impossibilite a criação de coisas imutáveis e eternas, pois, para algo ser, é necessário depender de Deus, *ut efficiens & totalis causa*. Assim, por exemplo, se “Ele quis que os três ângulos de um triângulo fossem

¹⁶⁸ AT I, 145-146.

¹⁶⁹ *Cinquièmes Réponses*. AT VII, 380.

necessariamente iguais a dois retos, é agora verdade que isto é assim, e não pode ser de outra maneira”¹⁷⁰.

Da concepção da vontade divina como absolutamente livre e indiferente resulta um problema que Descartes deverá enfrentar, a saber, a imperfeição da liberdade em que está envolvida a indiferença da vontade, tal como ele apresenta na Quarta Meditação:

“Esta indiferença que sinto, quando não sou impelido para um lado mais do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau de liberdade, e antes faz parecer um defeito no entendimento do que uma perfeição na vontade”¹⁷¹.

Todavia, o suposto problema aí encontrado, na verdade, não existe. De fato, ele nega que a indiferença possa constituir uma perfeição da liberdade humana, considerando-a antes um defeito. Cabe perguntar se o conceito de indiferença se aplica do mesmo modo à liberdade humana e à divina, ou seja, se caracterizando uma imperfeição no homem igualmente o será em Deus.

Descartes não pretende conceber univocamente a indiferença da vontade. Pelo contrário, ele assegura que a indiferença pertence realmente à liberdade divina, constituindo nela uma suprema perfeição; que a liberdade de indiferença em Deus não tem qualquer identidade com a nossa e não supõe qualquer defeito ou imperfeição. A indiferença convém à liberdade humana em um sentido diverso do conveniente à liberdade divina; como os demais atributos, a indiferença não pode convir a Deus e às criaturas univocamente¹⁷².

¹⁷⁰ *Sixièmes Réponses*. AT IX, 233.

¹⁷¹ AT IX, 46.

¹⁷² Cf. *Sixièmes Réponses*. AT IX, 233.

A indiferença humana, segundo as *Meditações*¹⁷³, possui dois sentidos: negativamente, compreende um defeito no entendimento; positivamente, significa poder escolher entre contrários; poder fazer ou não fazer algo. Como, para Descartes, Deus é onisciente, fica, por conseguinte, descartada a indiferença negativa. Quanto à indiferença positiva, deve-se notar que a liberdade da vontade divina não se caracteriza propriamente como livre-arbítrio, pois, como já afirmamos mais acima, não há qualquer precedência de objetos entre os quais Deus haveria de escolher, isto é, não há opções alternativas que ele deveria considerar e pelas quais ele deveria se decidir. Isso reacenderia a errônea concepção de algo outro eterno que Deus, que deveria ser independente dele e, portanto, limitar o poder divino. Para Descartes, em suma, “uma inteira indiferença em Deus é uma prova muito grande de sua onipotência”¹⁷⁴.

4.2 A absoluta dependência das verdades eternas

No primeiro capítulo, expusemos a doutrina suareziana das verdades eternas, salientando que o fundamento da necessidade dessas verdades encontra-se fora das faculdades divinas, tal como se depreende da seguinte passagem:

*“não são verdadeiras porque conhecidas por Deus, antes elas são precisamente conhecidas devido à sua própria verdade, de outro modo, seria impossível dar qualquer razão pela qual Deus conhecesse necessariamente sua verdade, pois se sua verdade procedesse de Deus mesmo, esta só poderia proceder por intermédio da vontade de Deus, assim não procederia da necessidade, mas da vontade”*¹⁷⁵.

¹⁷³ Cf. AT IX, 46.

¹⁷⁴ *Sixièmes Réponses*. AT IX, 233.

¹⁷⁵ Suárez. *Disputationes Metaphysicae*, XXXI, s. 12, § 40.

De acordo com essa passagem, a única maneira de algo proceder de Deus é por meio da vontade, a qual contradiz a necessidade absoluta, já que a vontade produz o finito. Dessa maneira, será forçoso concluir que a necessidade das verdades eternas consiste na própria necessidade da verdade da qual elas procedem. Essa teoria proposta e defendida por Suárez parecia sugerir que as verdades eternas são independentes de Deus. A questão em torno da dependência ou independência absoluta das verdades eternas é o núcleo da discussão entre Descartes e Suárez. Contra este, o pensamento cartesiano sustentará que as verdades eternas são absolutamente dependentes de Deus.

O primado da dependência absoluta, que exige que todas as coisas devem ser criadas, não se encontra exclusivamente nas cartas sobre a teoria da livre criação. Conforme apresentamos no capítulo terceiro, nas *Meditações* ele é evocado quando Descartes afirma que concebe Deus como criador universal¹⁷⁶, pelo que devemos entender: autor tanto da essência quanto da existência das criaturas¹⁷⁷. A dependência mediante criação fundamenta-se ainda numa importante passagem das Quartas Respostas:

*“Quando se pergunta se alguma coisa pode se dar o ser a si mesma, quer-se saber apenas se a natureza ou essência de alguma coisa pode ser tal que não tenha necessidade de causa eficiente para ser ou existir”*¹⁷⁸.

Por tudo isso, vê-se claramente em Descartes a admissão de que todas as coisas dependem de Deus e que tal dependência só pode se dar por meio de uma ação criadora, ou seja, aquela que requer Deus como causa eficiente, já não sendo possível

¹⁷⁶ Cf. *Méditations*. AT IX, 32.

¹⁷⁷ Cf. A Mersenne, 27 de maio de 1630. AT I, 152.

¹⁷⁸ AT IX, 186.

falar de seres ou de verdades eternas independentes nem admitir outro gênero de dependência. Podemos citar como exemplo os dois mais importantes gêneros de dependência encontrados na tradição filosófica, a saber, o exemplarismo, cujo tipo tomasiano apresentamos no primeiro capítulo, em que nos é explicado que as coisas criadas dependem de Deus mediante a causalidade eficiente, enquanto as essências ou exemplares das coisas, não podendo ser criados, dependem de Deus através da *participação*; e o *emanacionismo* que rejeita a criação ao desconsiderar a radical distinção entre o ser de Deus e o das criaturas, culminando num panteísmo. Tanto aos partidários do *exemplarismo* quanto aos do *emanacionismo*, Descartes objeta que concebe as verdades eternas como criadas por Deus¹⁷⁹. Além do *exemplarismo* e do *emanacionismo*, a teoria de Suárez causava certo incômodo a Descartes, por equivocar-se profundamente acerca do verdadeiro Deus. Em explícita objeção à passagem das *DM* acima citada, Descartes assegura:

*“Quanto às verdades eternas, digo que sunt tantum verae aut possibles, quia Deus illas veras aut possibles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae”*¹⁸⁰.

A total dependência das verdades eternas, segundo Descartes, não prejudica em nada sua necessidade:

¹⁷⁹ Cf. A Mersenne, 27 de maio de 1630. AT I, 152. Segundo Marion esta crítica é especialmente destinada a Bérulle, o qual usa o paradigma solar para explicar a emanação das verdades eternas do Verbo divino, o sol intelectual. Tais verdades seriam dependentes de Deus, porém incriadas (Cf. J.-L. Marion. *Sur la Théologie Blanche de Descartes*, pp. 140-143).

¹⁸⁰ “são tanto verdadeiras ou possíveis, somente porque Deus as conhece como verdadeiras ou possíveis; mas, ao contrário, não digo que sejam conhecidas por Deus como verdadeiras à maneira de verdades existentes independentemente dele”. A Mersenne, 6 de maio de 1630. AT I, 149.

“Que Deus tenha querido que algumas verdades fossem necessárias, não quer dizer que ele as tenha querido necessariamente; pois uma coisa é querer que elas fossem necessárias, e outra é querer necessariamente ou ser necessitado a querer”¹⁸¹.

Ademais, essa dependência diz respeito tanto ao intelecto quanto à vontade. A simplicidade divina repudia, conforme já mostramos, qualquer espécie de distinção entre as faculdades divinas. Dessa maneira, Descartes pode garantir que as verdades eternas não dependem exclusivamente de uma faculdade divina – como queria o exemplarismo – sem ser por isso levado a propor a independência delas. Tais verdades dependem de Deus, quer dizer, do seu intelecto e de sua vontade, sem que isso promova qualquer conseqüência desastrosa à necessidade das verdades, como temia Suárez, que não conseguia conceber a dependência de algo em relação a Deus a não ser por meio da vontade, o que invalidaria a necessidade absoluta dessas verdades.

Na doutrina de Suárez é afirmado que Deus conhece as verdades eternas em razão da própria verdade delas e as conhece necessariamente. No entender de Descartes, todavia, isso equivale a dizer que as verdades eternas são independentes de Deus e que elas precedem o conhecimento divino, o que submete Deus à necessidade e esvazia a sua onipotência. Ademais, afirmar a independência das verdades equivale a ignorar o verdadeiro Deus e torná-lo sujeito a coisas que, na verdade, lhe são sujeitas:

“É, com efeito, falar de Deus como de um Júpiter ou Saturno, e sujeitá-lo ao Estige e aos Destinos, dizer que essas verdades são independentes dele”¹⁸².

¹⁸¹ A Mesland, 2 de maio de 1644. AT IV, 118-119.

¹⁸² A Mersenne, 15 de abril de 1630. AT I, 145.

A fim de evitar tal erro ou blasfêmia é necessário defender que as verdades eternas foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, assim como todo o resto das criaturas¹⁸³. Há somente um modo de garantir a necessária dependência das verdades eternas em relação ao verdadeiro Deus, a saber, admitindo que elas foram criadas.

A tese da independência das verdades eternas supõe ainda sua precedência ou anterioridade ao conhecimento divino. A anterioridade das verdades eternas significa que a verdade precede o intelecto e a ação de Deus, ou conforme Suárez que “elas são precisamente conhecidas devido à sua própria verdade”¹⁸⁴. De acordo com ele, Deus não poderia criar o homem de modo diferente deste que constitui a sua essência como animal racional, pois a existência humana é condicionada à verdade de sua essência e tal verdade determina simultaneamente a ação e o intelecto de Deus. Trata-se da tese da necessidade incondicionada das verdades eternas, cuja conseqüência é a admissão de verdades eternas necessariamente necessárias, independentes de Deus, cuja necessidade se impõe à sua ação. Ao que Descartes adverte:

*“E se os homens entendessem bem o sentido de suas palavras, não poderiam jamais dizer sem blasfêmia que a verdade de qualquer coisa precede o conhecimento que Deus tem dela”*¹⁸⁵.

A independência das verdades eternas, a concepção de que sua necessidade procede da própria verdade e não de Deus, esvazia a onipotência divina. Com efeito, concebendo que a ação divina é previamente determinada por considerações de ordem metafísica, lógica ou moral, o sumo poder de Deus perde toda a sua força e alcance. Como afirmar que Deus é onipotente, se ele só pôde fazer o homem segundo a exigência da própria essência deste? Que leis, às quais a natureza em geral obedece,

¹⁸³ Cf. A Mersenne, 15 de abril de 1630. AT I, 145.

¹⁸⁴ Suárez. *Disputationes metaphysicae*, XXXI, s. 12, § 40.

¹⁸⁵ A Mersenne, 6 de maio de 1630. AT I, 149.

determinaram previamente a ação criadora, a qual não poderia jamais estabelecer a criação de outro modo que o estabelecido? E como não afirmar que tudo isso culminará no pressuposto de que há algo outro eterno que Deus e, ao que tudo indica, mais poderoso que Ele?

Ante essas inevitáveis conseqüências, Descartes salienta que Deus é “infinito e onipotente”¹⁸⁶, que “é uma causa cuja potência ultrapassa os limites do entendimento humano”, enquanto as verdades eternas “são alguma coisa de inferior e sujeita a esta potência incompreensível”¹⁸⁷. É verdade que a necessidade das verdades eternas se impõe ao nosso intelecto, uma vez que consideramos os contraditórios algo impensável ou impossível. No entanto, afirma Descartes, “não me atrevo a dizer que ele não pudesse fazer o que repugna à minha maneira de conceber: eu digo somente que isto implica contradição”¹⁸⁸. Assim, as verdades eternas não precedem a onipotência divina nem possuem diante de Deus nenhuma força senão a que ele mesmo estabeleceu:

“Por exemplo, não é por ter visto que era melhor que o mundo fosse criado no tempo que desde a eternidade, que ele quis criá-lo no tempo; e ele não quis que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, porque ele conheceu que isto não se podia fazer de outra maneira, etc. Pelo contrário, porque quis criar o mundo no tempo, por isso é assim melhor do que se ele o tivesse criado desde a eternidade; e ademais porque ele quis que os três ângulos de um triângulo fossem necessariamente iguais a dois retos, é agora verdade que é assim, e não pode ser de outra maneira”¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Carta a Mersenne de 27 de maio de 1630. AT I, 152.

¹⁸⁷ A Mersenne, 6 de maio de 1630. AT I, 150.

¹⁸⁸ A Morus, 5 de fevereiro de 1649. AT IV, 673; cf. A Arnauld, 29 de julho de 1648, AT V, 223-224.

¹⁸⁹ *Sixièmes Réponses*. AT IX, 233.

4.3 Incompreensibilidade divina e teoria dos modos de conhecimento

O tema da incompreensibilidade compõe de modo indispensável a tese cartesiana de que tratamos. Da noção de simplicidade divina resulta a incompreensibilidade, considerada como o limite intransponível para uma razão finita. No cartesianismo, autores partidários do possibilismo e da interpretação epistêmica da necessidade recorrem à incompreensibilidade divina para dar sustentação às suas pretensões teóricas¹⁹⁰.

Seguindo as análises de Beyssade, é possível oferecer bases teóricas, suficientemente capazes de contestar as posições perigosas e tendenciosas a respeito da incompreensibilidade divina e, conseqüentemente, da teoria da livre criação. Nossas análises permitem mostrar que, ao contrário do que se pode desejar, a incompreensibilidade divina não anula nem pretende anular a eficácia da razão, mas garanti-la. Para tanto, é preciso situar a incompreensibilidade no contexto da *teoria cartesiana dos modos de conhecimento*, exposta por seu autor com o intuito de novamente justificar a tese da livre criação, mostrando que ela em nada prejudica a razão quanto à verdade e validade de suas descobertas¹⁹¹.

A incompreensibilidade é apresentada já na carta inaugural, onde o autor declara a Mersenne não ser possível compreender a grandeza de Deus, ainda que a conheçamos¹⁹². Na mesma carta, mais adiante, a incompreensibilidade é associada à onipotência divina:

“sua potência é incompreensível; e geralmente podemos assegurar que Deus pode fazer tudo o que podemos compreender, mas não que ele não pode fazer o que não podemos compreender; pois seria

¹⁹⁰ As duas interpretações serão analisadas no capítulo seguinte.

¹⁹¹ Cf. J.-M. Beyssade. *Descartes au fil de l'Ordre*, pp. 113-129.

¹⁹² Cf. A Mersenne, 15 de abril de 1630. AT I, 145.

*temeridade pensar que nossa imaginação tem tanta extensão quanto sua potência*¹⁹³.

A associação entre onipotência e incompreensibilidade de Deus aparece novamente na carta de 6 de maio de 1630. Nela Descartes nega a precedência das verdades eternas ao conhecimento divino e reafirma a simplicidade, ou seja, a unidade absoluta entre as faculdades divinas, e evoca a incompreensibilidade, a fim de provar irrefutavelmente a criação das verdades eternas:

*“Deus é uma causa cuja potência ultrapassa os limites do entendimento humano, e a necessidade das verdades não excede o nosso conhecimento, elas [verdades eternas] são alguma coisa de inferior e sujeita a esta potência incompreensível”*¹⁹⁴.

Incompreensível e onipotente, Deus por nada pode ser limitado; ele é infinitamente capaz de tornar verdadeiro o que não compreendemos ser possível. Quanto a nós seres finitos, nossa razão é completamente constrangida pelo princípio de inteligibilidade, o qual a restringe, segundo Descartes, ao domínio do possível, do não-contraditório:

*“Considerando que nosso espírito é finito, e criado de tal natureza, que ele pode conceber como possível as coisas que Deus quis verdadeiramente possíveis, mas não de tal, que possa também conceber como possíveis as que pudesse tornar possíveis, mas que ele entretanto quis tornar impossíveis”*¹⁹⁵.

¹⁹³ A Mersenne, 15 de abril de 1630. AT I, 146.

¹⁹⁴ A Mersenne, 6 de maio de 1630. AT I, 150.

¹⁹⁵ A Mesland, 2 de maio de 1644. AT IV, 118.

Ultrapassa o nosso entendimento justamente aquilo que envolve contradição. Por exemplo, na carta de 27 de maio de 1630, Descartes alega que Deus poderia tornar verdadeiro que todas as linhas tiradas do centro à circunferência fossem desiguais, assim como poderia não criar o mundo¹⁹⁶; outro exemplo consta da carta de 2 de maio de 1644, onde é afirmado que Deus poderia fazer com que não fosse verdade que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos¹⁹⁷; e, em outro lugar, que poderia fazer com que um e dois não somassem três¹⁹⁸.

Em suma, Deus é de tal maneira incompreensível que poderia instituir como verdade ou tornar possível tudo quanto é contraditório, impossível ou incompreensível para nós, ou seja, poderia fazer o que é logicamente impossível. Ora, “se possibilidade lógica consiste na ausência de contradição, e se é contraditório afirmar proposições desse gênero, então é afirmado que Deus poderia fazer com que proposições contraditórias fossem verdadeiras”¹⁹⁹.

Cabe a nós jamais ter a temeridade de afirmar que Deus não poderia fazer o que repugna à maneira do nosso entendimento conceber, ou que Deus esteja sujeito às mesmas leis e regras às quais obedece nossa razão²⁰⁰. Em contrapartida, se a natureza humana finita é incapaz de compreender aquilo que Deus poderia tornar possível, Descartes mesmo salienta, referindo-se à suposta possibilidade lógica dos impossíveis, que Deus a quis, no entanto, impossível²⁰¹.

Como se pode ver, há muitas afirmações que podem, se tomadas isoladamente, deixar-nos profundamente perplexos. A fim de se evitar um julgamento precipitado e equivocado sobre a incompreensibilidade divina, passaremos, pois, à

¹⁹⁶ Cf. AT I, 152.

¹⁹⁷ Cf. AT IV, 118.

¹⁹⁸ Cf. A Arnauld, 29 de julho de 1648. AT V, 244.

¹⁹⁹ M. A. Gleizer. *Op. cit.* p. 190.

²⁰⁰ Cf. A Morus, 5 de fevereiro de 1649. AT V, 672.

²⁰¹ Cf. A Mesland, 2 de maio de 1644. AT IV, 118.

análise do seu significado, pela qual somos introduzidos à teoria cartesiana dos modos de conhecimento.

O que devemos entender por incompreensibilidade divina é declarado na carta de 27 de maio de 1630:

“Sei que Deus é o autor de todas as coisas. Eu digo que sei, e não que o concebo nem que o compreendo; pois se pode saber que Deus é infinito e onipotente, embora nossa alma finita não possa compreendê-lo nem concebê-lo [...] pois compreender é abarcar pelo pensamento, mas para saber uma coisa, é suficiente tocá-la pelo pensamento”²⁰².

A carta de agosto de 1641 esclarece:

“Pois como digo freqüentemente, na questão que diz respeito a Deus, ou ao infinito, não é preciso considerar o que dele podemos compreender (porque sabemos que não deve ser compreendido por nós), mas somente o que dele podemos conceber, ou entender por qualquer razão certa”²⁰³.

Inicialmente a incompreensibilidade é vista como um atributo divino decorrente de seu ser infinito. Tal incompreensibilidade se impõe à natureza humana, que, sendo finita, não pode compreender o infinito, pois:

“é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo”²⁰⁴.

²⁰² AT I, 152. Ver também a carta a Clerselier. AT IX, 210-211.

²⁰³ AT III, 430.

²⁰⁴ *Méditations*. AT IX, 37.

Entretanto, embora Deus seja incompreensível à natureza humana, Descartes assegura que é possível saber algo acerca dele, por exemplo, que é incompreensível, criador das essências e das existências, perfeito, infinito, soberanamente bom, etc., e que, se devemos evitar tentar compreendê-lo, é-nos possível conceber ou entender algo acerca dele, isto é, podemos tocar com o pensamento esta realidade incompreensível.

Tocar com o pensamento é uma afirmação relevante, ou melhor, é a chave necessária à compreensão da teoria dos modos de conhecimento, pois ela significa *saber de modo certo*, validando com isso a razão.

Conforme Beyssade, a maneira mais adequada de entender de maneira positiva a incompreensibilidade divina, isto é, sem trazer riscos à razão humana consiste primeiramente em compreender a distinção entre os três atos da razão humana: o ato de *compreensão*, pelo qual o intelecto abrange exhaustivamente a totalidade de um objeto finito; o ato de *concepção*, pelo qual o intelecto apreende o indefinido; o ato de *intelecção*, pelo qual o intelecto atinge efetivamente o infinito sem conhecê-lo em sua totalidade.

O tema da incompreensibilidade exige, para sua clareza, a explicitação da doutrina dos modos de conhecimento: conceber ou se representar (*concipere*), entender (*intelligere*) e compreender (*comprehendere*). A distinção canônica situada na Terceira Meditação passa-se entre *intelligere* e *comprehendere*. O ato próprio do intelecto (*intellectus*) é entender (*intelligere*), cuja forma nominal é a intelecção (*intellectio*), que corresponde à idéia clara e distinta. Por meio de uma análise exhaustiva é possível decompor uma idéia em seus elementos constitutivos, notando exclusivamente a evidência de cada um e como se unem no todo. Tomada dessa maneira, a intelecção se torna compreensão, uma vez que compreender é tomar todos os elementos conjuntamente, ou seja, compreender um objeto é o mesmo que abrangê-lo em todas as suas formas.

Tratando do infinito, porém, Descartes faz ver seu caráter de incompreensibilidade, quer por natureza, uma vez que é da natureza do infinito não

ser compreensível para o intelecto finito, porquanto “a incompreensibilidade está na razão formal do infinito”²⁰⁵, quer por definição, ou seja, define-se incompreensível como aquilo que não se pode ser compreendido. Malgrado a incompreensibilidade divina para o intelecto finito, o filósofo admite que é perfeitamente possível a este possuir uma idéia clara e distinta de Deus. Assim, embora Deus não possa ser compreendido, pode-se assegurar que ele seja entendido, pois, conforme explica Beyssade, “entender distintamente consiste precisamente em entender (*intelligere*) que Deus não pode ser compreendido. Esta idéia clara e distinta, que é uma intelecção, excluindo toda compreensão, permite uma ciência certa, um saber de Deus e de qualquer de suas perfeições”²⁰⁶. Por isso, na carta de 15 de abril de 1630, Descartes diz que, se não podemos compreender a grandeza divina, podemos, satisfatoriamente, conhecê-la. De fato, somos assegurados da eficácia de nosso intelecto em compreender um objeto criado, como é o caso das verdades matemáticas e das demais verdades eternas. De Deus, porém, afirma que podemos conhecê-lo, como atesta a carta de 27 de maio de 1630, dizendo que podemos “saber que Deus é infinito e onipotente, embora nossa alma finita não possa compreendê-lo nem concebê-lo”²⁰⁷. Portanto, saber algo sem compreender, o que é indicado pela expressão tocar (*atingere*) pelo pensamento, significa conhecer de modo certo, sem esgotar, todavia, a totalidade do objeto²⁰⁸.

Quanto ao ato de conceber em relação ao infinito, Descartes, em *Conversações com Burman*, não admite que o infinito possa ser concebido pelo intelecto finito, mas apenas entendido:

²⁰⁵ *Cinquièmes Réponses*. AT VII 368.

²⁰⁶ J.-M. Beyssade. *Descartes au fil de l'Ordre*, p. 113.

²⁰⁷ AT I, 152.

²⁰⁸ Cf. Carta a Mersenne de 15 de abril de 1630. AT I, 152.

“As perfeições de Deus, nós não as imaginamos nem as concebemos, mas nós as entendemos”²⁰⁹.

E acrescenta que, supondo que concebemos as perfeições divinas, as conceberemos como indefinidas, ou seja, partindo do nosso conhecimento das nossas perfeições em direção a um conhecimento maior das de Deus²¹⁰.

O fato de nos ser vedado o ato de conceber as perfeições divinas de outro modo que não como indefinidas não quer dizer, como vimos acima, que não possamos de algum modo ter um conhecimento verdadeiro dele. Assim, seguindo a doutrina dos modos de conhecimento, resta ao intelecto finito o ato de entender o infinito e não o de concebê-lo. Quando um objeto é criado, pode-se identificar o ato de conceber ao de entender. Aliás, tudo converge para que as verdades eternas estabelecidas por Deus sejam por nós compreendidas, pois Descartes as considera inatas em nosso espírito. Desse modo, quanto a elas “nada há em particular que nós não possamos compreender, se nosso espírito tratar de considerar”²¹¹.

Ao se tratar de um objeto infinito, o ato de conceber se diferencia do ato de compreender, porque, neste caso, procedemos analogamente, isto é, partimos de alguns atributos dos quais há em nós algum vestígio, para pensar o atributo divino como um acréscimo indefinido²¹². Se considerarmos a simplicidade divina, podemos garantir não haver dela qualquer vestígio nem em nós nem fora de nós. Sua absoluta e incompreensível unidade impede qualquer representação concreta possível, nem imagem nem conceito, como nota Beysade. Contudo, nós a entendemos, embora não compreendamos.

Portanto, distingamos o que podemos compreender – o criado, as verdades eternas instituídas, o que Deus quis tornar verdadeiramente possível, o que Deus quis

²⁰⁹ *L'Entretien avec Burman*. AT V, 154.

²¹⁰ Cf. *L'Entretien avec Burman*. AT V 154.

²¹¹ Carta a Mersenne, 15 de abril de 1630. AT I, 145.

²¹² Cf. *L'Entretien avec Burman*. AT V 154.

que fosse necessário – do que podemos apenas conhecer por intelecção: o ato onipotente pelo qual Deus livremente instituiu as verdades eternas e pelo qual ele poderia instituir o inverso das verdades eternas criadas. Porque, como ressalta Beyssade, “toda a dificuldade provém de que tentamos conceber o que podemos somente conhecer ou entender por idéia, mas que não podemos nem devemos nos representar, conceber, compreender”²¹³.

A tese cartesiana da incompreensibilidade apresenta simultaneamente uma causa livre para as verdades necessárias. Ora, onde há uma causa livre, há, normalmente, contingência. Entretanto, as verdades eternas são necessárias; por outro lado, admite-se que Deus poderia instituir como verdade coisas absurdas. Nós nem podemos compreender que uma vontade livre produza coisas necessárias nem que os contraditórios possam ser verdadeiros. E não o podemos devido à natureza finita e limitada do nosso espírito. Todavia, não é correto assimilar a incompreensibilidade divina à ininteligibilidade, comprometendo, por conseguinte, Descartes com qualquer espécie de irracionalismo. Por falar nisso, Descartes entrou para a história da filosofia como um autor racionalista, embora existam intérpretes como, por exemplo, alguns expoentes anglo-americanos do século XX, que lhe atribuem uma postura voluntarista, a partir das análises da teoria da livre criação. Entretanto, admitir um voluntarismo cartesiano contraria um pressuposto fundamental da tese da livre criação, a saber, a simplicidade de Deus, pois seria o mesmo que dizer que a Sua vontade precederia o Seu intelecto, o que contradiz a tese cartesiana da unidade absoluta das faculdades divinas. Ademais, para afirmar um voluntarismo em Descartes seria necessário desprezar que ele admite a distinção entre potência absoluta e potência ordenada de Deus²¹⁴.

²¹³ J.-M. Beyssade. *Descartes au fil de l'Ordre*, p. 120.

²¹⁴ Uma breve e clara apresentação do problema sobre voluntarismo ou racionalismo em Descartes encontra-se em M. J. Osler. *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, pp. 146-152.

Portanto, a doutrina coerente dos modos de conhecimento rejeita a ininteligibilidade como decorrente da incompreensibilidade, mas pretende mostrar que o acesso ao fundamento último não transcende completamente as exigências da representação racional dos objetos²¹⁵. Com efeito, “a incompreensibilidade divina não tem apenas a função negativa de limitar nosso conhecimento de Deus pelo reconhecimento de algo que escapa à nossa apreensão. De uma maneira positiva ela introduz na nossa idéia de Deus o conhecimento verdadeiro e original de uma distância incomensurável... Deus na sua verdade, na sua transcendência real e positiva”²¹⁶.

²¹⁵ Cf. M. A. Gleizer. *Op. cit.* p. 188.

²¹⁶ J.-M. Beysade. *On the Idea of God: Incomprehensibility or Incompatibilities*. In *Essays on the philosophy and the science of René Descartes*, ed. by Stephen Voss, pp. 87-89.

CAPÍTULO QUINTO

Possibilismo e interpretação epistêmica da necessidade

Concebe-se geralmente a filosofia de Descartes como um sistema onde se procura demonstrar suficientemente o *cogito* e a veracidade divina como fundamentos da verdade do conhecimento humano acerca de coisas materiais existentes fora de nós; que se esforça em levar a termo o projeto de fundamentação metafísica da ciência, garantindo a adequação entre o nosso pensamento e a realidade exterior. A ciência cartesiana é entendida como conhecimento verdadeiro, indubitável, inseparável da metafísica. Aliás, como muito bem lembra Gilson: “quanto à relação da física com a metafísica cartesiana, nos arriscamos a cometer um grave erro, e mesmo a pôr um problema insolúvel, se esquecermos que para Descartes não se pode considerar a possibilidade de sua separação”²¹⁷.

Há, contudo, uma interpretação de Descartes, encontrada na literatura e desenvolvida atualmente por H. Frankfurt, que pretende asseverar a possibilidade da dissociação entre a racionalidade humana e a estrutura última da realidade. Segundo este autor, tal dissociação é possível graças à “estranha” tese da livre criação das verdades eternas, a qual também constitui uma dificuldade para o próprio sistema cartesiano. Em sua opinião, a tese cartesiana sugere que Deus poderia ter feito as coisas de modo diferente do qual as conhecemos. Então haveria verdades eternas, mas diferindo ou negando proposições necessariamente verdadeiras, tais como as entendemos²¹⁸.

De acordo com Frankfurt, a tese cartesiana da livre criação, ao identificar através da simplicidade divina intelecto e vontade em Deus, revela que a liberdade

²¹⁷ E. Gilson. *Études sur l' Histoire de la Formation du Système Cartésien*. Paris, Vrin, 1930, p. 176.

²¹⁸ H. Frankfurt. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, pp. 42-43.

divina consiste numa absoluta indiferença²¹⁹, a qual, segundo ele, acarreta a negação de verdades necessárias, pois “uma vez que Deus podia ter negado o princípio de não-contradição fazendo com que proposições contraditórias fossem verdadeiras, tudo é possível”²²⁰. Por conseguinte, a incapacidade da razão em conceber a verdade das proposições contraditórias seria uma característica contingente do nosso espírito.

Tal interpretação se apresenta sob duas perspectivas complementares, a saber, a do possibilismo e a da interpretação epistêmica da necessidade, cuja consequência é a cisão entre verdade e certeza, entendida essa cisão como a posição autenticamente cartesiana. O suporte textual para o possibilismo e a interpretação epistêmica da necessidade que analisaremos aqui se encontra na carta de 2 de maio de 1644.

5.1 Possibilismo

A interpretação possibilista parte da seguinte passagem de uma carta de Descartes a Mesland:

“Para a dificuldade de conceber como foi livre e indiferente a Deus fazer com que não fosse verdade que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, ou geralmente que os contraditórios não podem ser conjuntamente, podemos facilmente suprimi-la considerando que a potência divina não pode ter nenhum limite”²²¹.

A passagem permite dizer que Deus é onipotente e nada pode constituir um limite à sua ação, isto é, a ação divina não é motivada por qualquer espécie de considerações, sejam de ordem física, metafísica, lógica ou moral; que Deus não é

²¹⁹ H. Frankfurt. *Op. cit.* p. 41.

²²⁰ M.A. Gleizer. *Considerações acerca da Doutrina Cartesiana da Livre Criação das Verdades Eternas*, p. 191.

²²¹ A Mesland, 2 de maio de 1644. AT IV, 118-119.

subordinado ao princípio supremo de inteligibilidade, a saber, o princípio de não-contradição. Assim, Deus *pode* fazer tudo.

A interpretação possibilista, porém, agarra-se a esta passagem para legitimar-se. De fato, se Deus pode fazer tudo, assegura a interpretação possibilista, uma vez que Deus pode instituir a verdade até mesmo dos contraditórios, deve-se concluir que tudo é possível. A afirmação de Descartes de que Deus poderia fazer com que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos é entendida por Frankfurt como querendo significar que esta ação é logicamente possível. Como a possibilidade lógica significa a ausência de contradição, então, afirma Frankfurt, Descartes quer dizer que proposições contraditórias podem ser verdadeiras, ou seja, Descartes pretenderia instaurar a possibilidade lógica do que é logicamente impossível²²². Para Frankfurt, é o que se depreende da seguinte afirmação de Descartes: “para mim, parece-me que não devo jamais dizer de alguma coisa que ela é impossível a Deus”²²³.

O possibilismo provém da concepção de Descartes acerca da liberdade divina como absoluta indiferença, pois esta está acima de qualquer submissão a princípios de ordem racional ou moral, sendo, portanto, totalmente arbitrária:

*“Identificando vontade e entendimento em Deus, Descartes nos mostra sua visão de que a liberdade divina consiste numa absoluta indiferença, ou seja, sua ação não é movida por considerações valorativas ou racionais. A vontade divina é inteiramente arbitrária”*²²⁴.

Se Descartes afirma que Deus poderia tornar possível o impossível, porque sua liberdade é indiferente, então parece que não há realmente verdades necessárias.

²²² Cf. H. Frankfurt. *Op. cit.* p. 43.

²²³ A Arnauld, 29 de julho de 1648. AT V, 223-224.

²²⁴ H. Frankfurt. *Op. cit.* p. 41.

Assim, as verdades eternas são tão contingentes quanto as demais criaturas²²⁵. Trata-se do que passou a ser indicado pelos intérpretes por *contingência das verdades eternas*. Com efeito, há nas *Cartas* afirmações muito radicais, levando muitos a deduzirem uma garantia cartesiana de que as verdades, que ele mesmo considera eternas, não gozam de necessidade absoluta, apesar de entendidas como necessárias. As razões para afirmar como cartesiana a contingência das verdades eternas fundam-se no seguinte.

Em primeiro lugar, atrelada à onipotência, a indiferença da liberdade divina é concebida por Descartes como o poder de fazer o contrário do que concebemos, poder, portanto, de instituir como verdade o que para nós é absurdo, já que, de acordo com a indiferença divina, não há razão para que uma essência seja ou não seja, seja dotada de certas propriedades ou de propriedades completamente diferentes. Ao afirmar que Deus poderia ter feito com que os raios de um círculo fossem desiguais, Descartes pretende que Deus poderia ter feito com que uma proposição contraditória fosse verdadeira. Para os partidários da contingência, isso significa que as proposições necessárias poderiam ter sido falsas e que sua necessidade é contingente.

Depois, continuando a carta de 2 de maio de 1644, Descartes diz que “nosso espírito é finito e criado de tal natureza que ele pode conceber como possíveis as coisas que Deus quis que fossem verdadeiramente possíveis, mas não que possa também conceber como possíveis aquelas que Deus teria podido tornar possíveis mas que ele quis, todavia, tornar impossíveis”²²⁶. O possibilismo, partindo desta passagem, argumenta que se uma tal coisa era possível a Deus, e sendo a vontade divina indiferente, nada nos garante que ele não o tenha feito.

Há na postura possibilista, lembra Gleizer, uma certa transformação em princípio de uma consideração bastante comum a nós, a saber, que tudo o que é factível é possível. Por isso, quando Descartes diz que Deus poderia ter feito possível

²²⁵ Cf. H. Frankfurt. *Op. cit.* p. 42.

²²⁶ AT IV, 118.

o que é para nós impossível, somos ordinariamente levados a pensar que se um estado de coisas poderia ter sido feito por Deus, então ele é possível, razão pela qual Frankfurt defende a possibilidade intrínseca de proposições impossíveis e a contingência das proposições necessárias²²⁷.

Richard La Croix²²⁸, em clara oposição ao possibilismo de Frankfurt, analisa três interpretações para a afirmação de que Deus poderia negar o princípio de não-contradição, estabelecendo a possibilidade lógica do que é logicamente impossível.

A primeira considera a negação desse princípio uma possibilidade que Deus poderia escolher atualizar. Contudo, conforme já apresentamos no capítulo anterior, para Descartes nada pode preceder o ato divino. Com efeito, a simplicidade divina garante a indissociável unidade entre as faculdades divinas, ou seja, entre o seu intelecto, sua vontade e sua ação, sem que uma preceda a outra *ne quidem ratione*²²⁹. Além disso, a absoluta indiferença divina, como já mostramos oportunamente, exclui qualquer assimilação entre indiferença e livre-arbítrio. Assim, não se pode falar de alternativas incriadas entre as quais Deus escolhe a que será atualizada²³⁰. Com efeito, Descartes não entende por criação o ato divino pelo qual Deus atualizaria essências previamente existentes como possíveis no seu intelecto. Nada, absolutamente nada, precede a ação criadora de Deus.

De acordo com a segunda interpretação, Deus poderia anular o princípio e substituí-lo por sua negação. Isto quer dizer que Deus poderia mudar os decretos que ele mesmo estabeleceu. Entretanto, lembrando a carta de 15 de abril de 1630, Descartes afirma claramente que se Deus poderia ter feito o que é impossível, não

²²⁷ Cf. M. A. Gleizer *Op cit.*p.191.

²²⁸ Richard La Croix. *Descartes on God's Ability to do the Logically Impossible*. In. Canadian Journal of Philosophy, vol. XIV, nº 3, 1984. Ver também M.A. Gleizer. *Op. cit.* pp.191-193.

²²⁹ Cf. A Mersenne, 27 de maio de 1630. AT I, 152.

²³⁰ “E se os homens entendessem bem o sentido de suas palavras, não poderiam jamais dizer sem blasfêmia que a verdade de qualquer coisa precede o conhecimento que Deus tem dela” (A Mersenne, 6 de maio de 1630. AT I, 149).

significa que o faça *agora*, pois sua vontade é imutável²³¹. Pensar que porque as verdades eternas foram livremente instituídas elas são mutáveis é a opinião daqueles a quem Descartes pacientemente tenta esclarecer. Diante da alegação de que sendo a vontade divina livre como a de um rei, então ele pode mudar as verdades, Descartes afirma que, embora livre, a vontade divina é imutável, ressaltando que o poder de Deus é incompreensível. Onde, conforme já mostramos em outro lugar, a incompreensibilidade da potência divina a que se refere Descartes deve ser tomada para garantir que estas verdades são eternamente conservadas como verdades. Assim, é a imutabilidade divina que explica que as verdades eternas, conquanto criadas, permanecem eternas. Portanto, de que Deus pudesse ter decretado verdades contraditórias, não resulta que ele possa atualmente mudar seu decreto.

Por fim, a terceira interpretação enuncia que como o poder divino não é determinado pelo princípio de não-contradição, segue-se que ele poderia violá-lo fazendo estados de coisa logicamente impossíveis. O problema se desfaz se atentarmos para a distinção entre potência absoluta e potência ordenada de Deus. Embora não seja explicitamente formulada nos textos cartesianos, ela encontra respaldo em algumas das suas formulações. Tendo Deus uma vez decretado o princípio de não-contradição, ele não institui coisas contraditórias, o que não significa que Deus não seja onipotente, porquanto nada constrange sua decisão. Podemos assegurar que Deus não é antecedentemente determinado pelas verdades eternas – o que está em acordo com sua potência absoluta – mas é subsequente determinado pela própria perfeição de sua vontade imutável (potência ordenada) a agir em conformidade com as verdades eternas por ele decretadas, como atestam as *Quintas Respostas*:

“Assim como os poetas fingem que os Destinos foram na verdade feitos por Júpiter, e que depois de terem sido uma vez estabelecidos,

²³¹ AT I, 145-146.

ele obrigou-se a conservá-los, assim também eu não penso, na verdade, que as essências das coisas, e estas verdades matemáticas que delas podemos conhecer, sejam independentes de Deus, mas penso que porque Deus assim quis e que Ele assim dispôs, elas são imutáveis e eternas”²³².

E nas *Sextas Respostas*:

“Uma vez que ele quis que os três ângulos de um triângulo fossem necessariamente iguais a dois retos, é agora verdade que isto é assim, e não pode ser diferente”²³³.

A interpretação possibilista não leva em conta que as afirmações de Descartes das quais se serve, de acordo com a carta de 2 de maio de 1644, estariam assegurando que Deus quis que as verdades fossem, de fato, necessárias, sem que isso incorresse no absurdo de dizer que ele as tenha querido necessariamente, ou que tenha sido necessitado a querê-las. Neste caso, o possibilismo parece descontextualizar a afirmação cartesiana. O sentido exato da passagem da carta a Mesland é apresentado por Descartes no mesmo lugar:

“A primeira consideração nos faz conhecer que Deus não pode ter sido determinado a fazer com que fosse verdade que os contraditórios não podem ser conjuntamente, e que, por conseguinte, ele pôde fazer o contrário”²³⁴.

²³² *Cinquièmes Réponses*. AT VII, 380.

²³³ *Sixièmes Réponses*. AT IX, 233.

²³⁴ A Mesland de 2 de maio de 1644. AT IV, 118.

Assim, o papel que a indiferença e a incompreensibilidade ocupam na tese não é, ao contrário do que diz Frankfurt, o de lançar contingência onde há necessidade, mas garantir que nada precede nem limita a ação divina, pois Deus institui as verdades como necessárias por um decreto simples e imutável. Ademais, na passagem da carta de 15 de abril de 1630, Descartes refuta a concepção de que Deus poderia mudar as leis que instituiu tendo em vista que elas decorrem da liberdade de sua vontade²³⁵. A incompreensibilidade reivindicada nessa passagem está em Deus possuir uma vontade indiferente e, ao mesmo tempo, imutável, em ser onipotente e não alterar a ordem estabelecida por ele. Por isso, Descartes assegura a Burman:

*“Não deveríamos distinguir aqui necessidade e indiferença nos decretos de Deus: embora ele tenha feito tudo com a mais inteira indiferença, no entanto, ele o fez ao mesmo tempo com a mais inteira necessidade”*²³⁶.

Portanto, incompreensível é o modo como em Deus se unem necessidade e indiferença. Curley observa que a simplicidade divina expressa que “o que Deus fez ao criar as verdades eternas foi o que ele quis e entendeu desde toda a eternidade”²³⁷. Assim, quando Descartes afirma que Deus poderia tornar possível o impossível, ele o faz para demonstrar que a vontade divina por nada é condicionada, e, é preciso observar, que não existe qualquer possibilidade alternativa:

“Por exemplo, não é por ter visto que era melhor que o mundo fosse criado no tempo que desde a eternidade, que ele quis criá-lo no tempo; e ele não quis que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, porque ele conheceu que isto não se podia fazer

²³⁵ AT I, 145-146.

²³⁶ *L'Entretien avec Burman*. AT V, 166-167.

²³⁷ E. M. Curley. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, p. 579.

*de outra maneira, etc. Pelo contrário, porque ele quis criar o mundo no tempo, por isso é assim melhor do que se ele o tivesse criado desde a eternidade; e ademais, porque ele quis que os três ângulos de um triângulo fossem necessariamente iguais a dois retos, é agora verdade que é assim, e não pode ser de outra maneira*²³⁸.

Sendo assim, reafirmamos que a indiferença divina pretende antes indicar a total ausência de determinação, a absoluta independência da ação, que a existência de alternativas reais.

5.2 Interpretação epistêmica da necessidade

A tese possibilista se presta adequadamente como justificativa à interpretação epistêmica da necessidade. Com efeito, um universo onde tudo é efetivo – o que concebemos possível e os contraditórios – é ininteligível para nós. Recusado como atualmente existente devido à finitude do nosso intelecto, para o qual a necessidade se impõe absolutamente, somos levados a pensar que as leis às quais obedece o entendimento humano valem para toda a realidade.

Para melhor compreendermos a interpretação epistêmica da necessidade, retomemos a carta de 2 de maio de 1644:

*“... nosso espírito é finito e criado de tal natureza que ele pode conceber as coisas que Deus quis que fossem verdadeiramente possíveis, mas não de tal [natureza] que ele possa também conceber como possíveis aquelas que Deus teria podido tornar possíveis, mas que ele quis, todavia, tornar impossíveis*²³⁹.

²³⁸ *Sixièmes Réponses*. AT IX, 233.

²³⁹ A Mesland de 2 de maio de 1644. AT IV, 118.

Já neste trecho se encontra a afirmação que oferece as bases para a interpretação em análise, segundo a qual a única razão para nos ser impossível conceber a verdade das proposições contraditórias se deve a uma característica contingente do espírito finito, pois é o entendimento humano apenas que está inserido no âmbito do logicamente necessário²⁴⁰. Certamente se Deus nos desse outro entendimento, poderíamos compreender a verdade dos contraditórios. “Deus poderia, afirma Frankfurt, nos ter dado mentes diferentes. Se assim o fizesse, algumas proposições inconcebíveis seriam concebíveis e outras concebíveis inconcebíveis”²⁴¹. Tal asserção ele supõe decorrente de certas afirmações de Descartes, como esta:

*“Digo somente que ele me deu um espírito de tal natureza que eu não poderia conceber uma montanha sem vale, ou que o agregado de um e dois não some três, etc. E digo somente que tais coisas implicam contradição em minha concepção”*²⁴².

Aferindo que é nossa mente que não pode conceber a verdade das proposições contraditórias, somos naturalmente levados a afirmar que o princípio de não-contradição se impõe apenas ao intelecto humano, não sendo inerente às coisas, mas exclusivamente à razão. Segundo Frankfurt, não podemos presumir que o que a mente humana determina como logicamente necessário coincida com as condições últimas da realidade, ou seja, que o que é verdade para o intelecto finito corresponda à natureza das coisas. Com efeito, a necessidade que a razão descobre pertence somente à sua natureza contingente²⁴³.

²⁴⁰ Cf. H. Frankfurt. *Op. cit.* p. 44.

²⁴¹ Cf. H. Frankfurt. *Op. cit.* p. 45.

²⁴² A Arnauld, 29 de julho de 1648. AT V, 224.

²⁴³ Cf. H. Frankfurt. *Op. cit.* p. 45.

A interpretação puramente epistêmica da necessidade abre, por conseguinte, um possível abismo entre os juízos racionais, ou seja, aqueles que obedecem à necessidade de não-contradição, e a essência das coisas. Frankfurt propõe a irrecusável possibilidade de um desacordo entre o conhecimento necessário e o conhecimento verdadeiro, de forma que a razão deve conformar-se em saber que o que ela conhece segue apenas as leis que lhe são inerentes, mas não pode afirmar que o seu conhecimento corresponda à realidade. Segundo ele, há em Descartes uma clara oposição entre racionalidade e verdade absoluta, entre certeza e verdade.

Ainda segundo Frankfurt, os indícios desta posição de Descartes podem ser encontrados nas exposições sobre as idéias claras e distintas. Com efeito, na carta a Regius, de 24 de maio de 1640, há uma ressalva quanto ao poder que a percepção clara e distinta exerce sobre a vontade. Realmente Descartes afirma que “nossa mente é de tal natureza que não pode negar o assentimento ao que entende claramente”²⁴⁴. A vontade é determinada pela percepção clara e distinta, de modo que o sujeito fica impossibilitado de recusar o assentimento.

Assim, Descartes estaria mostrando que a necessidade que julgamos encontrar nas coisas se deve à experiência de não se poder recusar o assentimento a estas idéias. Devido a essa experiência, construímos teorias onde o necessário, o impossível, o concebível e o inconcebível para nós são tomados como verdades acerca da realidade em si. O mundo pode ser um absurdo, mas nosso intelecto é incapaz de concebê-lo assim²⁴⁵.

A obra de Descartes, na visão de Frankfurt, pretende estabelecer as necessidades e os limites da própria razão, estabelecer aquilo de que, para nós, é impossível duvidar. Para citar um exemplo: se recorrermos, nas *Meditações*, à demonstração da veracidade divina, a qual refuta a hipótese do Deus enganador, Frankfurt explicará que se trata tão-somente de uma demonstração racional, isto é,

²⁴⁴ AT III, 64.

²⁴⁵ Cf. H. Frankfurt. *Op. cit.* p. 54

coerente com os princípios inatos à razão humana, não possuindo qualquer estatuto superior de verdade absoluta:

*“A prova de que Deus não é enganador, enquanto demonstração racional, estabelece apenas que sua conclusão é requerida pelos princípios da razão humana, demonstra que um Deus enganador é logicamente incoerente”*²⁴⁶.

Desta maneira, as *Meditações* exploram os limites, as necessidades da própria razão, servindo apenas para determinar o que é racional admitirmos, isto é, o que seria irracional pôr em dúvida, não o que é verdade para Deus ou para os anjos. As investigações de Frankfurt finalmente procuram encontrar na teoria da livre criação uma questão muito mais profunda, a saber, a questão da verdade. Suas análises vêm em Descartes uma concepção de verdade como coerência e não como *adaequatio*, isto é, como correspondência entre a razão e a natureza íntima das coisas.

Deve-se questionar: as coisas ocorrem realmente segundo a interpretação de Frankfurt ou a postura cartesiana por si só impugna tal interpretação? Haveria em Descartes outra concepção de verdade que como adequação?

Nossas investigações encontraram, na carta a Mersenne datada de 16 de outubro de 1639, uma única concepção de verdade:

*“Nós lhes diremos que a palavra verdade, em sua própria significação, denota a conformidade do pensamento com o objeto”*²⁴⁷.

Diante disso, é muito patente que Descartes admite exclusivamente uma concepção de verdade, a saber, a de correspondência, o que rejeita,

²⁴⁶ H. Frankfurt. *Op. cit.* p. 52.

²⁴⁷ AT II, 597.

conseqüentemente, a concepção de verdade como coerência. Assim, somente em um caso a interpretação de Frankfurt poderia estar correta, a saber, se fosse ela a única a manter a consistência da argumentação cartesiana. Todavia, de acordo com Gleizer, o próprio Frankfurt reconhece que a concepção de verdade como coerência não possui nenhum respaldo em Descartes²⁴⁸.

Além disso, se a interpretação epistêmica da necessidade parece achar fundamento em algumas passagens, em outras vemos da parte de Descartes sua mais completa rejeição. Tal como acontece quando declara que “nosso espírito não é a regra das coisas nem da verdade”²⁴⁹. Ademais na própria carta de 2 de maio de 1644 há uma afirmação muito oportuna e contundente. É verdade que nosso espírito é finito e criado. Mas é criado:

*“de tal natureza que ele pode conceber as coisas que Deus quis que fossem verdadeiramente possíveis, mas não de tal [natureza] que ele possa também conceber como possíveis aquelas que Deus teria podido tornar possíveis, mas que ele quis, todavia, tornar impossíveis”*²⁵⁰.

Acrescente-se ainda que, nas *Segundas Respostas*, é dito por Descartes que “o que clara e distintamente concebemos pertencer à natureza de qualquer coisa pode ser dito ou afirmado com verdade desta coisa”²⁵¹.

Na Quinta Meditação, por sua vez, temos uma importante declaração que contrasta radicalmente com a pretensão de Frankfurt:

²⁴⁸ Cf. M. A. Gleizer. *Op. cit.* p. 197.

²⁴⁹ A Morus. 5 de fevereiro de 1649. AT V, 274.

²⁵⁰ A Mesland. AT IV, 118.

²⁵¹ AT IX, 117.

*“Do simples fato de eu não poder conceber Deus sem existência, segue-se que a existência lhe é inseparável, e, portanto, que ele existe verdadeiramente: não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim, e que imponha às coisas qualquer necessidade; mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, a saber, da existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa maneira”*²⁵².

A citação indubitavelmente é decisiva contra a interpretação epistêmica, porque indica nitidamente que o ser das essências não pode ser confundido com o ser das idéias e que as essências são dotadas de uma realidade independente do pensamento.

É bem verdade que Descartes afirma que Deus me deu uma mente incapaz de conceber a verdade de proposições contraditórias. O sentido desta afirmação, todavia, de acordo com a carta de 2 de maio de 1644, contrariando aquele pretendido pela interpretação puramente epistêmica da necessidade, pode assim ser expresso: Deus livremente criou as verdades eternas, criou a razão regida pelo princípio de não-contradição e estabeleceu o acordo entre ambas. Não devemos esquecer que sendo Deus o soberano ser, segue-se disso que ele é a soberana verdade, segundo atestam as *Meditações*. Como fomos criados por ele, “temos uma faculdade real para conhecer a verdade e distingui-la do falso”²⁵³. Portanto, o ser humano foi criado por Deus com a faculdade de conhecer a verdade. Descartes assegura que a necessidade presente na coisa é que determina o nosso pensamento²⁵⁴. Devemos então concluir que “o princípio de não-contradição, embora tenha sua sede no pensamento, é instituído por Deus simultaneamente como um princípio ao qual toda a realidade se conforma”²⁵⁵.

²⁵² AT IX, 53.

²⁵³ *Secondes Réponses*. AT IX, 113.

²⁵⁴ *Méditations*. AT IX, 53.

²⁵⁵ M. A. Gleizer. *Op. cit.* p. 197.

Em que, pode-se perguntar, o possibilismo e a interpretação puramente epistêmica da necessidade se fundamentam para retirar da teoria cartesiana da livre criação das verdades eternas conseqüências estranhas ao pensamento cartesiano? Por que há comentadores que consideram esta tese particular incompatível e desastrosa para o sistema de Descartes? Essas duas questões motivaram-me ao longo desta investigação. Embora as respostas encontradas não satisfaçam suficientemente os estudiosos de Descartes, ou até mesmo possibilitem inúmeras outras questões, dificultando uma possível resolução do problema, devemos, todavia, apreciá-las, a fim de que nossas conclusões sejam ao menos mais próximas ou quiçá compatíveis com o pensamento cartesiano.

Deve-se admitir a existência de passagens nas *Cartas* que dão margens a interpretações como as de Frankfurt. Em primeiro lugar, na carta onde é apresentada a tese inaugural, Descartes se refere às verdades matemáticas com a ressalva “que vós nomeais eternas”²⁵⁶. Essa ressalva parece permitir que alguns interpretem que as verdades da matemática não são realmente eternas nem necessárias. Outra referência é a carta de 2 de maio de 1644, onde é afirmado o ilimitado, livre e indiferente poder divino capaz de tornar verdade o que é contraditório²⁵⁷. Supõe-se que aí Descartes estaria admitindo que a negação das verdades eternas envolve contradição, sustentando, ao mesmo tempo, que sua contraditoriedade é a razão apenas para tomá-las por falsas. Note-se que o impossível não é identificado com o falso, mas com o contraditório. Somos nós que julgamos como falsa uma coisa apenas por ela ser contraditória²⁵⁸.

²⁵⁶ A Mersenne, 15 de abril de 1630. AT I, 145.

²⁵⁷ Cf. AT IV, 118.

²⁵⁸ Cf. E. M. Curley. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, pp. 569-571.

Em segundo lugar, a razão de interpretações como a de Frankfurt reside no uso que Descartes faz de uma linguagem temporal para falar das verdades eternas. É que quando se fala em criação, esta é sempre tomada sob o aspecto da temporalidade, enquanto verdade eterna não. Sustentando-se a criação das verdades eternas, poder-se-ia tentar saber em que momento se deu sua criação. Acontece que as verdades eternas não são relativas ao tempo, o que impede perguntar pelo momento em que vieram a existir. Descartes, sustenta Curley, quer evitar a suposição de que se as verdades eternas foram criadas, haveria um tempo em que se daria sua criação. Todavia, repetidamente mostramos que para Descartes nada precede o ato pelo qual todas as coisas foram criadas; a simplicidade divina precede todo o tempo. O problema, de fato, está na linguagem temporal evidenciada no uso do verbo “poder”²⁵⁹.

Na maioria das cartas, o verbo “poder” é sempre conjugado sob o aspecto condicional *poderia*, *tivesse podido*, e não sob o aspecto atual *pode*. Em uma carta, porém, achamos uma construção frasal latina, utilizando o verbo *poder*, que traz certa dificuldade para os tradutores. Eis a passagem:

*“Quapropter audacter affirmo Deum posse id omne, quod possibile esse percipio; non autem e contra audacter nego illum posse id, quod conceptui meo repugnat, sed dico tantum implicare contradictionem”*²⁶⁰.

Segundo a tradução de Alquié:

“eu asseguro fortemente que Deus pode fazer tudo o que concebo possível, sem ter a temeridade de dizer que ele não pode fazer o que

²⁵⁹ Cf. E. M. Curley. *Op. cit.* pp. 576-578.

²⁶⁰ A Morus, 5 de fevereiro de 1649. AT V, 672. Grifo nosso.

repugna à minha maneira de conceber: eu digo somente que isto implica contradição”²⁶¹.

O verbo latino *posse*, de acordo com as gramáticas latinas, encontra-se no infinitivo presente, que em português é traduzido como *poder*. Alquié ao traduzi-lo para o francês coloca *posse* no presente do indicativo. Tal tradução favorece enormemente a postura possibilista e a interpretação epistêmica da necessidade. Ora, se Deus pode fazer o que repugna à nossa maneira de conceber, então não podemos rejeitar a existência atual do impossível. Com efeito, se não concebemos isso, é devido à nossa finitude, ou seja, nós não podemos nos representar, pois está para além da capacidade do entendimento humano. Se Deus pode, então ele entende, quer e faz, de acordo com a simplicidade divina. Sendo assim, torna-se quase impossível refutar a posição de Frankfurt. Portanto, a transformação do infinitivo presente do verbo poder latino em presente do indicativo dá margem e força ao que a maioria dos comentadores de Descartes, inclusive Alquié, consideram uma interpretação equivocada da tese cartesiana.

Igor Agostini, por sua vez, assim traduz esta mesma passagem:

*“Ouso afirmar que Deus **pode** tudo aquilo que concebo ser possível; não me arrisco, porém, a negar **que ele possa** aquilo que repugna à minha concepção, limitando-me a dizer que implica contradição*”²⁶².

²⁶¹ “*J’assure hardiment que Dieu **peut** faire tout ce que je conçois possible, sans avoir la témérité de dire qu’il **ne peut pas** faire ce qui répugne à ma manière de concevoir: je dis seulement, cela implique contradiction*” (F. Alquié. *Oeuvres Philosophiques*, vol III, p. 880). Grifo nosso.

²⁶² “*Oso affermare que Dio **può** tutto ciò che percepisco essere possibile; non mi azzardo, però, a negare **che egli possa** ciò che ripugna al mio concetto, limitandomi a dire che implica contraddizione*” (I. Agostini. In *René Descartes. Tutte le Lettere*, p. 2619).

Esta última tradução permite-se colocar o verbo *posse* em dois modos distintos, mas no tempo presente: primeiro no indicativo e, em seguida, no subjuntivo. Além do estranhamento que causa tomar o mesmo verbo, ou seja, *posse*, em dois modos distintos, essa tradução também favorece a interpretação de Frankfurt. O uso do subjuntivo, por se tratar de um modo verbal dependente, poderia autorizar a seguinte interpretação: Deus pode, se quiser, fazer o que repugna à minha concepção, colocando-se desta forma a ação divina dependente de sua vontade. Como somos finitos, não podemos assegurar a impossibilidade dos contraditórios, diria novamente Frankfurt. Sendo assim, está garantida a possibilidade lógica do que é logicamente impossível. Ademais, como a dependência da ação divina de sua vontade repugna a Descartes em razão da absoluta simplicidade, a qual descarta qualquer distinção ou precedência entre as faculdades, uma vez que Deus pode, então ele quer e cria. Em última análise, tanto o possibilismo como a interpretação puramente epistêmica da necessidade estariam corretos.

Mas em contrapartida, podemos considerar uma outra possibilidade de tradução, a qual evoca, embora não explicitamente, a doutrina aceita por Descartes da potência absoluta e potência ordenada. Sugerimos a seguinte tradução:

“Audaciosamente afirmo de Deus o poder de fazer tudo o que percebo ser possível, sem ter, porém, a audácia de negar-lhe o poder de fazer o que repugna à minha concepção: apenas digo que isto implica contradição”²⁶³.

Com efeito, traduzindo desta maneira, é garantida a absoluta onipotência sem dar margem à interpretação de Frankfurt. Uma vez que Deus instituiu as verdades eternas e garantiu a correspondência entre elas e o intelecto humano, pode-se afirmar com verdade que o que conhecemos assim o é, porque Deus quis, entendeu e criou.

²⁶³ A Morus, 5 de fevereiro de 1649. AT V, 672.

Por isso, diz Descartes, “uma vez que ele quis que os três ângulos de um triângulo fossem necessariamente iguais a dois retos, é agora verdade que isto é assim, e não pode ser diferente”²⁶⁴.

O fato de se afirmar *o poder de Deus para fazer tudo o que concebo ser possível, sem negar-lhe o poder de fazer o que repugna à minha maneira de conceber* não é o mesmo que afirmar que Deus *pode* fazer tudo. A detenção do poder garante a onipotência absoluta e a total independência de Deus em instituir os seus decretos. O problema das traduções anteriores está em usar “*pode*”: é que se Deus pode, então ele fez, de acordo com a tese da simplicidade divina. Por conseguinte, o possibilismo estaria certo em afirmar que tudo é efetivamente possível. Nossa tradução, porém, sugere a retirada do caráter temporal mantido nas traduções precedentes. Ademais, como acabamos de dizer, está implícita aí a tese da potência absoluta e da potência ordenada, algo já admitido por Descartes nas Quintas Respostas:

*“Assim como os poetas fingem que os Destinos foram na verdade feitos por Júpiter, e que depois de terem sido uma vez estabelecidos, ele obrigou-se a conservá-los, assim também eu não penso, na verdade, que as essências das coisas, e estas verdades matemáticas que delas podemos conhecer, sejam independentes de Deus, mas penso que porque Deus assim quis e que Ele assim dispôs, elas são imutáveis e eternas”*²⁶⁵.

Apesar da nossa análise e sugestão, em algumas passagens de suas cartas escritas em francês, Descartes emprega o verbo poder no presente do indicativo. Porém, o conjunto total das cartas permite assegurar que Descartes não quer dar ao verbo um caráter temporal, o que não elimina, a propósito do emprego deste verbo, certa dificuldade. Apesar das tentativas, esse verbo, além da temporalidade, possui

²⁶⁴ *Sixièmes Réponses*. AT IX, 233.

²⁶⁵ *Cinquièmes Réponses*. AT VII, 380.

ambigüidade, podendo remeter à possibilidade atual – como querem os partidários do possibilismo – e à potência, dentro dos limites da teoria da potência ordenada e absoluta. As dificuldades provenientes do emprego do verbo “poder” talvez se solucionem com a análise do termo contingência, como veremos agora.

Outro fundamento para uma interpretação inadequada da tese da livre criação reside no fato de caracterizar a indiferença da vontade divina como contingência. Segundo Curley, a maneira mais simples de perceber e expressar vontade e contingência consiste em fundá-las sobre atos de um agente. Assim, se quero algo, é logicamente possível que não o queira. Em se tratando da onipotência divina, dir-se-á que uma proposição é verdadeira se e somente se Deus o quiser, cuja conclusão será a afirmação de que algo é necessário se Deus o quiser. Sendo assim, a tese cartesiana não pretende negar a existência de verdades necessárias, mas que estas que são necessárias sejam necessariamente necessárias; isto significa pensar que não é necessário que elas sejam necessárias, de modo que sua necessidade se imponha a Deus²⁶⁶. Com isso Curley acredita ter evitado o possibilismo universal substituindo-o por um de tipo limitado, no qual a contingência da origem das verdades eternas não se transmite para o estatuto mesmo destas verdades. Portanto, não é possível assimilar uma proposição contingentemente necessária a uma proposição meramente contingente²⁶⁷.

A análise de Curley se faz por meio de reconstrução lógica, na qual ele recorre à lógica modal no intuito de realizar uma interpretação moderada da teoria da livre criação. Entretanto, seu recurso à lógica não conseguiu realizar aquilo a que se propôs. Van Cleve, partindo das mesmas premissas que Curley, a saber, a caracterização da indiferença divina como contingência, e recorrendo à mesma lógica modal, deriva o possibilismo universal tornando inconsistente a posição cartesiana. Para Van Cleve, o principal problema da tese cartesiana consiste em fundar as

²⁶⁶ Cf. E. M. Curley. *Op. cit.* pp. 576-583.

²⁶⁷ Cf. M. A. Gleizer. *Op. cit.* p. 195.

verdades eternas em algo contingente, no caso, a vontade divina. Toda e qualquer teoria que agir dessa maneira não terá como resultado outra coisa que a completa destruição da noção de necessidade²⁶⁸.

O que podemos observar é que tanto Curley quanto Van Cleve admitem que Descartes assume a equivalência entre indiferença divina e contingência; porém esta se mostra uma premissa problemática, porque simplesmente não se encontra em Descartes tal equivalência. Gleizer ressalta a propósito que Descartes jamais utilizou o termo *contingência* para qualificar a indiferença do ato divino, e lembra que admitindo-se a validade do testemunho de Burman, constata-se que a doutrina da simplicidade “torna problemática a aplicação de categorias modais a Deus, pois impede a dissociação entre necessidade e indiferença nos decretos divinos”²⁶⁹. O que existe na verdade é a absoluta unidade entre Deus e seus decretos:

“Não deveríamos distinguir aqui necessidade e indiferença nos decretos de Deus: embora ele tenha feito tudo com a mais inteira indiferença, no entanto, ele o fez ao mesmo tempo com a mais inteira necessidade. De resto, mesmo se nós nos representamos que estes decretos teriam podido ser separados de Deus, nós no-lo representamos somente ao termo de um esforço de discriminação de nossa razão; o que implica certamente entre os decretos de Deus e Deus mesmo uma distinção de razão, mas não uma distinção real, conseqüentemente, na coisa mesma, estes decretos não teriam podido ser separados de Deus, eles não são posteriores a ele ou distintos dele, e Deus não teria podido ser sem eles”²⁷⁰.

²⁶⁸ J. Van Cleve. *Descartes and the Destruction of the Eternal Truths*. In *Ratio (New Series)* VII, nº 1, pp. 58-62. No Seminário Filosofia da Linguagem (IFCS/UFRJ), em 25 de agosto de 1999, Curley reconheceu como válidas as críticas a ele dirigidas por Van Cleve.

²⁶⁹ M. A. Gleizer. *Op. cit.* p. 192.

²⁷⁰ *L'Entretien avec Burman*. AT V, 166-167.

Na tradição filosófica a contingência designa a possibilidade do contrário. Relacionada ao ato divino, a criação é contingente porque ele poderia ter criado todas as coisas de outra maneira. Deus, com efeito, escolhe dentre as possibilidades quais atualizar, permanecendo as demais essências como possíveis no intelecto divino. Descartes, pelo contrário, não partilha da opinião segundo a qual as essências precedem a própria ação divina. Conseqüentemente, não há um universo de possibilidades que se ofereça previamente à sua ação. Sendo assim, Deus não escolhe entre possíveis. Donde resulta que a liberdade divina não deve ser confundida com livre-arbítrio. Logo, a indiferença divina é incompatível com uma concepção de liberdade divina como poder de escolha entre contrários. Por isso, Descartes ressalta a impropriedade em distinguir necessidade e indiferença divina, ou com outras palavras, o erro de assimilar indiferença a contingência. Isso permite afirmar que, ao contrário da escolástica, a noção cartesiana de criação não diz respeito apenas à produção de coisas finitas – outro sentido de contingente – mas estende-se às coisas eternas e imutáveis, sem que por isso haja qualquer dano para sua necessidade e imutabilidade. A concepção clássica de criação envolve contingência, limita-se à produção dos existentes, dos finitos. A noção cartesiana de criação não pode ser tomada no mesmo sentido da concepção clássica, ainda hoje admitida como a única válida entre os filósofos em geral.

CONCLUSÃO

Chegamos ao final desta exposição. Tudo o que apresentamos e discutimos foi devidamente realizado com o intuito de, diante de todas as questões que a teoria cartesiana promove, poder chegar a algumas conclusões. Não resta dúvida quanto à originalidade e à radicalidade da teoria da livre criação das verdades eternas. De fato, ao propor que as verdades eternas são criadas pelo mesmo gênero de causa que o resto das criaturas, Descartes inaugura uma nova concepção marcada pela defesa de que Deus em sua infinita onipotência tem o poder para criar tanto o fíntito e contingente quanto o necessário e eterno, pois ele é único ser absolutamente simples independente e do qual todas as outras coisas dependem *ut efficiens & totalis causa*, e dependem do seu intelecto e de sua vontade, conforme requer a simplicidade divina.

Para mostrar que Deus é causa criadora tanto do contingente quanto do necessário, ou de outra maneira, qual o alcance da ação criadora, Descartes concebera as verdades eternas como *coisa*, o que lhe permitiu envolver na noção de verdade eterna, as verdades matemáticas, físicas, morais e metafísicas, as essências *verae aut possibiles* e todos os princípios designados de *noções comuns*. Fazendo isso, Descartes impossibilitou qualquer espécie de equivalência exclusiva das verdades eternas a uma classe especial de verdades.

Sustentar a criação das verdades eternas é para Descartes um dever necessário, pois do contrário estaríamos colocando em risco o conhecimento verdadeiro do verdadeiro Deus: um Deus absolutamente livre e indiferente, posto não ser constringido ou determinado por quaisquer leis, regras ou normas lógicas ou morais. Um Deus absolutamente simples, cuja simplicidade não permite distinção nem hierarquia das faculdades. Um Deus absolutamente perfeito e incompreensível, cuja incompreensibilidade em vez de deixar os homens na ignorância ou na falsidade, garante a certeza do conhecimento humano e a necessidade das verdades eternas criadas por Ele.

Se tudo ocorre dessa maneira, perguntamos onde está a ameaça da teoria da livre criação ao sistema cartesiano? Onde se acha a incompatibilidade entre esta teoria e o pensamento de Descartes? Os partidários do possibilismo e da interpretação epistêmica da necessidade usam de algumas afirmações para retirar conclusões indevidas. De fato Descartes afirma que Deus poderia estabelecer como verdade o que para nós é absurdo – e até mesmo emprega o verbo “poder” no tempo presente do modo indicativo; que nosso intelecto finito não pode compreender o que Deus poderia tornar possível. Apesar disso, nenhuma passagem autoriza o que pretendem os partidários dessas interessantes interpretações. Ora, se o uso do verbo “poder” é ambíguo, mostramos, em contrapartida, que Descartes admite a distinção entre a potência absoluta e ordenada de Deus; que Descartes não pode ser voluntarista, por causa de sua concepção da simplicidade divina e, principalmente, Descartes não considerou os impossíveis como verdades eternas, mas as verdades matemáticas, físicas, metafísicas, morais, as essências *possibiles* e *verae*, e garantiu que as coisas necessárias, uma vez estabelecidas por Deus, permanecem imutáveis.

O repúdio à teoria cartesiana ou as incompreensões parecem ser fruto da inaceitação de se vincular o eterno ou necessário ao criado. A tradição filosófica ainda não conseguiu se desvencilhar dos conceitos cunhados pela teologia e filosofia escolásticas. Parece que acreditamos ser uma verdade absoluta a concepção clássica – escolástica ou teológica – da criação. Por que pensar que apenas o contingente ou finito pode ser criado ou, o que dá na mesma, que a criação é a produção de tudo quanto é finito. Esta reflexão produz a suspeita de que Descartes possui uma concepção de criação tão original quanto radical como o foi a sua teoria da criação das verdades eternas.

Encontrar em Descartes uma teoria da criação, especialmente em suas obras canônicas, é a tarefa mais decisiva para refutar de uma vez por todas a opinião segundo a qual a teoria da livre criação é marginal, porque só se encontra nas cartas, além de mostrar que existe uma teoria da criação nas obras de Descartes que serve de fundamento à própria teoria da livre criação, garantindo finalmente a unidade do

sistema cartesiano, erroneamente considerado por alguns comentadores como ameaçado pela teoria supracitada. A teoria cartesiana da criação constitui, portanto, o nosso próximo objeto de pesquisa, a ser desenvolvido no Doutorado.

BIBLIOGRAFIA

1 Obras de Descartes :

Oeuvres de Descartes. Ed. de C. Adam e P. Tannery. 11 vols. Paris: Vrin, 1996.

Oeuvres Philosophiques. Ed. F. Alquié. 3 vol. Paris: Garnier, 1963-1973.

Méditations Métaphysiques. Edição bilingüe. Apresentação por Michelle e Jean-Marie Beyssade. Paris: Garnier-Flammarion, 1979.

L'Entretien avec Burman. Edição, tradução e anotação por Jean-Marie Beyssade. Paris: PUF, 1981.

Princípios da Filosofia. Edição bilingüe. Coordenação de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

Regras para a Orientação do Espírito. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Tutte le Lettere, 1619-1650. Testo francese, latino e olandese. Org. de Giulia Belgioioso. Milão: Bompiani, 2005.

2 Obras lidas ou consultadas :

ALQUIÉ, F. *La Découverte Métaphysique de l'Homme chez Descartes*. Paris: PUF, 1950.

ARIEW, R. *Descartes and the Last Scholastics*. New York: Cornell University Press, 1999.

BECK, L. J. *The Metaphysics of Descartes: A Study of the Meditations*. Oxford: Clarendon Press, 1965.

BEYSSADE, J-M. *Descartes au fil de l'Ordre*. Paris: Puf, 2001.

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

BOUTROUX, E. *De Veritatibus Aeternis apud Cartesium* (1874). Trad. francesa de M. Canguilhem. Paris: Félix Alcan, 1927.

- BOUVERESSE, J. *La Théorie du Possible chez Descartes*. In *Eternal Truths and Cartesian Circle*. Ed. By Willis Doney. New York & London: Garland Publishing, Inc, 1987.
- BRÉHIER, E. *La Création des Verités Eternelles dans le Système de Descartes*. In *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Vol. CXIII. Mai-August, 1937.
- CHAUI, M. *A Nervura do Real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- COURTENAY, W. J. *The Dialectic of Omnipotence in Medieval Philosophy*. Ed. por Tamar Rudavsky. Dordrecht : Reidel, 1985.
- _____. *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*. Bergamo: Pierluigi Lubrina, 1990.
- CROIX, R. La. *Descartes on God's Ability to do the Logically Impossible*. In *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 14, n 3, 1984.
- CRONIN, T. J. *Eternal Truths in the Thought of Descartes and his Adversary*. In *Journal of the History of Ideas*, vol. 21, 1960.
- _____. *Eternal Truths in the Thought of Suárez and Descartes*. *Modern Schoolman*, vol. 39, 1961.
- CURLEY, E. M. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*. In *The Philosophical Review*, vol. XCIII, n. 4. October. New York: 1984.
- ESPINOSA. *Ética*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- FICHANT, M. *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- FORLIN, E. *A Teoria Cartesiana da Verdade*. São Paulo: Humanitas/Unijuí, 2005.
- FRANKFURT, H. *Demons, Dreamers and Madmen – The Defense of Reason in Descartes' Meditations*. New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1970.
- _____. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*. In *The Philosophical Review*, vol. LXXXVI, n 1. January. New York: 1977.
- GILSON, E. *La Philosophie au Moyen Âge*. Paris: Éditions Payot, 1986.
- _____. *Index Scolastico-Cartésien*. Paris: Vrin, 1979.

- _____. *Études sur la Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. Paris: Vrin, 1951.
- _____. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1913.
- _____. *Études sur l'Histoire de la Formation du Système Cartésien*. Paris: Vrin 1930.
- GLEIZER, M. A. *Considerações acerca da Doutrina da Livre Criação das Verdades Eternas*. In *Conhecimento, Verdade e Ação. Ensaio em homenagem a Guido A. de Almeida e Raul Landim Filho*. Org. de E. da R. Marques, E. M. Rocha, L. Levy, L. C. Pereira, M. A. Gleizer, U. Pinheiro. São Paulo: Loyola, 1999.
- GUEROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. 2 vol. Paris: Aubier éditions Montaigne. 1953.
- _____. *Nouvelles Réflexions sur la Preuve Ontologique de Descartes*. Paris: Vrin, 1955.
- GUILLAUME D'AUVERGNE. *Opera Omnia*, 2 vol. Paris, 1674.
- GOUHIER, H. *Descartes. Essais sur le Discours de la Méthode, la Métaphysique et la morale*. Paris: Vrin, 1973.
- _____. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1962.
- _____. *Cartésianisme et Augustinisme au XVII siècle*. Paris: Vrin, 1978.
- GRIMALDI, N. *L'Expérience de la Pensée dans la Philosophie de Descartes*. Paris: Vrin, 1978.
- KENNY, A. *Descartes, a Study of his Philosophy*. New York: Random House, 1968.
- KOYRÉ, A. *Essai sur l'Idée de Dieu et les Preuves de son Existence chez Descartes*. Paris: Ed. Ernest Leroux, 1922.
- LAPORTE, J. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1945.
- LEFF, Gordon. *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*. Manchester: Manchester University Press, 1975.
- MARION, J. L. *Sur l'Ontologie Grise de Descartes. Science Cartésienne et Savoir Aristotélicien dans le Regulae*. Paris: Vrin, 1975.

- _____. *Sur la Théologie Blanche de Descartes. Analogie, Création des Vérités Éternelles et Fondement*. Paris: PUF, 1981.
- _____. *Questions Cartésiennes*. 2 vol. Paris: PUF, 1991.
- MONDIN, B. *Quem é Deus ? Elementos de Teologia Filosófica*. São Paulo: Paulus, 1997.
- OAKLEY, F. *Omnipotence, Covenant, and Order: Un Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*. New York: Cornell University Press, 1984.
- OCKHAM, W. *Philosophical Writings*. Edição e tradução de Philotheus Boehner. Edinburg: Nelson, 1957.
- _____. *Summa Totius Logicae*. In *Ockham's Theory of Terms. Part I of the Summa Logicae*. Edição e tradução de Michael J. Loux. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1974.
- OLIVO, G. *Descartes et l'Essence de la Vérité*. Paris: PUF, 2005.
- ONG-VAN-CUNG, K. S. *Descartes et l'Ambivalence de la Création*. Paris: Vrin, 2000.
- OSLER, M. J. *Divine Will and the Mechanical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- RIOS, A. R. *Ensaio sobre Suárez e Descartes*. Rio de Janeiro: Book Link, 2005.
- RODIS-LEWIS, G. *L'Oeuvre de Descartes*. 2 vol. Paris: Vrin, 1971.
- _____. *Idées et Vérités Éternelles chez Descartes et ses Successeurs*. Paris: Vrin, 1985.
- SANTIAGO, H. S. *Descartes, Espinosa e a Necessidade das Verdades Eternas*. In *Cad. Hist. Fil. Ci., série 3, v. 12, n° 1-2, jan-dez*, Campinas: 2002.
- _____. *Espinosa e o Cartesianismo. O Estabelecimento da Ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.
- SCHOOLS, P. A. *Descartes and the Possibility of Science*. New York: Cornell University Press, 2000.
- STORCK, A. *Eternidade, Possibilidade e Emanação*. In *Analytica*. Volume 7, n. 1.

- Rio de Janeiro: 2003.
- SUÁREZ, F. *Opera Omnia*. Paris: Ed. M André e C. Berton, 1856-1878.
- _____. *Disputationes Metaphysicae*. In vols. 25/26.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Tradução coordenada por Carlos-Josaphat de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2001.
- VAN CLEVE, J. *Descartes and the Destruction of the Eternal Truths*. In *Ratio* (New Series), vol. 7, n. 1, june, 1994.
- VV. AA. *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Editado por Stephen Voss. New York: Oxford University Press, 1993.
- VV. AA. *Descartes: A Collection of Critical Essays*. Editado por Willis Doney. London: University of Notre Dame Press, 1967.
- VV. AA. *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Org. de Daniel Garber e Michael Ayers. 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- VV. AA. *La Puissance et son Ombre. De Pierre Lombard à Luther*. Textes traduits et présentés par Olivier Boulnois (Dir.), Jean-François Genest, Elizabeth Karger, Alain de Libera, Cyrille Michon, Marc Ozilou, Jean-Luc Solère. Paris: Aubier, 1994.
- WILSON, M. D. *Descartes*. London: Routledge, 1978.