

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

SUELLEN CAROLINE TEIXEIRA

**A IDEIA DE LIBERDADE
EM DESCARTES**

UBERLÂNDIA
2014

SUELLEN CAROLINE TEIXEIRA

A IDEIA DE LIBERDADE EM DESCARTES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Artes e Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares.

UBERLÂNDIA
2014

SUELLEN CAROLINE TEIXEIRA

A IDEIA DE LIBERDADE EM DESCARTES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Artes e Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Uberlândia, 31 de março de 2014

Banca Examinadora

Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Prof. Dr. Sertório Amorim Silva Neto

Prof. Dr. Djalma Medeiros

*Aos meus pais,
pelo estímulo,
carinho e dedicação.*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar à Universidade Federal de Uberlândia e ao Departamento de Filosofia pelo acolhimento e estímulo desde a graduação. Meus sinceros agradecimentos a todos os professores que contribuíram para minha formação, aos funcionários e colegas pós-graduandos onde encontrei amizade e cooperação.

Meus eternos agradecimentos ao meu orientador Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares que há tantos anos me acompanha nas pesquisas cartesianas e me serve de inspiração.

Sou muito agradecida à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por ter me concedido a bolsa de mestrado durante um ano de estudo, o que possibilitou minha dedicação exclusiva na realização desta pesquisa.

Minha maior gratidão às pessoas mais importantes da minha vida, meu pai Paulo Cândido Teixeira, minha mãe Ivete Freitas Teixeira e meu irmão Alex Paulo Teixeira que sempre me apoiaram, incentivaram e se orgulharam da minha escolha profissional.

Resumo

Este trabalho apresenta a teoria da liberdade exposta por Descartes, que suscita questões de grande importância filosófica, como os papéis desempenhados pela vontade e pelo intelecto, tanto em Deus como nos homens; o significado de infinito e sua diferenciação do indefinido; o sentido da luz natural; o livre-arbítrio; e, ainda, o estatuto das verdades eternas. A investigação que empreendemos concentrou-se no debate entre o filósofo e seu correspondente Marin Mersenne a respeito da criação das verdades eternas. Dividimos nossa dissertação em duas partes. Na primeira, abordamos o tema da liberdade e indiferença nos homens e em Deus. Para Descartes o homem é iluminado pela luz natural dada, e graças a ela pode ver com clareza e distinção e seguir em direção ao verdadeiro e bem. Além disso, é também um ato livre da vontade a escolha pela opção contrária mesmo conhecendo o claro e distinto. Por isso, afirmamos que a indiferença para o homem deve ser entendida em dois sentidos, um negativo e outro positivo. No sentido negativo trata-se da pouca motivação da vontade (quando a evidência não é clara). No sentido positivo é exatamente o poder da faculdade de escolha de se determinar, como no caso em que a razão propende para um lado e a vontade pode escolher o contrário. A vontade de Deus é infinita, assim como seu intelecto, que leva a autodeterminação absoluta. Nada antecede ou regula suas escolhas. Deus é infinito, independente, *causa sui*, perfeito, sumamente bom e poderoso. Sua existência, por sua infinitude e perfeição, é necessária. Deus cria e conserva tudo o que existe, torna as verdades verdadeiras. Deus é positivamente indiferente, pois seu poder de escolha é infinito, e não há nenhuma motivação para suas ações. É, portanto, livre por sua própria essência. Na segunda parte trabalhamos o surpreendente tema da criação das verdades eternas. Deus optou por cria-las e torna-las eternas, de modo que foram criadas no mesmo gênero de causa de todas as outras coisas criadas. Deus é autor das essências quanto das existências das criaturas. Essas verdades não emanam de Deus, como os raios do sol, pois não fazem parte de sua essência. A liberdade substitui em Deus a necessidade da razão. A potência de Deus é ilimitada, não se restringe à razão humana, que não pode, de modo algum, compreender todos os desígnios de Deus. Por sua onipotência sabemos que nada lhe é impossível e que, portanto, o que pensamos como impossível expressa, antes de tudo, a limitação do nosso intelecto. Além disso, anexamos ao trabalho traduções de textos fundamentais para a elaboração da questão: as cartas a Mersenne de 15 de abril, 6 de maio e 27 de maio de 1630, e as cartas a Mesland de 2 de maio de 1644 e 9 de fevereiro de 1645.

Palavras-chave: Descartes. Deus. Liberdade. Verdades eternas.

Résumé

Ce travail présente la théorie de la liberté, exposée par Descartes, qui soulève des questions de grande importance philosophique, comme les rôles joués par la volonté et l'intellect, à la fois en Dieu et chez l'homme ; le sens de l'infini et sa différentiation de l'indéfini ; le sens de la lumière naturelle ; le libre arbitre et aussi le statut des vérités éternelles. L'investigation que nous avons menée a été concentrée sur le débat entre le philosophe et son correspondant Marin Mersenne à propos de la création des vérités éternelles. Nous avons divisé notre mémoire en deux parties. Dans la première, nous avons abordé le thème de la liberté et de l'indifférence chez l'homme et en Dieu. Pour Descartes, l'homme est éclairé par la lumière naturelle de la raison et c'est grâce à elle qu'il peut voir avec clarté et distinction et suivre son chemin vers le vrai et le bon. De plus, il s'agit aussi d'un acte libre de volonté quand l'homme choisit l'option contraire même en connaissant ce qui lui est clair et distinct. Par conséquent, nous avons affirmé que l'indifférence de l'homme doit être comprise dans deux sens, l'un négatif et l'autre positif. Dans le sens négatif, c'est le peu de motivation de la volonté (lors qu'il n'y en a pas d'évidence). Dans le sens positif, c'est exactement la puissance de la capacité de choisir de se déterminer, comme lors que la raison penche vers un côté et la volonté peut choisir le contraire. La volonté de Dieu est infinie, de même que son intellect, ce qui conduit à l'autodétermination absolue. Rien ne précède ou réglemente ses choix. Dieu est infini, indépendant, *causa sui*, parfait, souverainement bon et puissant. Son existence, par son infinitude et sa perfection, est nécessaire. Dieu crée et conserve tout ce qui existe et rend véritables les vérités. Dieu est positivement indifférent parce que son pouvoir de choix est infini et il n'y a aucune motivation pour ses actions. Il est donc libre en raison de son essence même. Dans la seconde partie, nous avons travaillé l'étonnant thème de la création des vérités éternelles. Dieu a choisi de les créer et de les rendre éternelles et c'est pourquoi elles ont été créées dans le même genre de cause que toutes les autres choses créées. Dieu est l'auteur à la fois des essences et de l'existence des créatures. Ces vérités ne proviennent pas de Dieu, tels que les rayons du soleil, car elles ne font pas partie de son essence. La liberté remplace en Dieu le besoin de raison. La puissance de Dieu est illimitée et n'est pas restreinte à la raison humaine, celle-ci ne pouvant absolument pas comprendre tous les desseins de Dieu. Grâce à sa toute-puissance, nous savons que rien ne lui est impossible, ce qui nous prouve, ainsi, que ce que nous considérons impossible exprime, avant tout, la limitation de notre intellect. Finalement, nous avons attaché à ce travail des traductions des textes de référence pour l'élaboration de notre question : les lettres à Mersenne, des 15 avril, 6 mai et 27 mai 1630, ainsi que celles à Mesland du 2 mai 1644 et du 9 février 1645.

Mots-clés: Descartes. Dieu. Liberté. Vérités éternelles.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO..... | 9 |
| I PARTE – Liberdade e Indiferença.....19 | |
| Capítulo 1 – Liberdade Humana..... | 19 |
| Capítulo 2 – Liberdade Divina..... | 43 |
| II PARTE – Verdades Eternas.....69 | |
| Capítulo 3 – A criação das Verdades Eternas.....69 | |
| CONCLUSÃO..... | 91 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 98 |
| ANEXOS.....100 | |
| 1. Carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630.....100 | |
| 1.1) Tradução da carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630 | 103 |
| 2. Carta a Mersenne, de 6 de maio de 1630.....107 | |
| 2.1) Tradução da carta a Mersenne, de 6 de maio de 1630.....108 | |
| 3. Carta a Mersenne, de 27 de maio de 1630.....110 | |
| 3.1) Tradução da carta a Mersenne, de 27 de maio de 1630.....111 | |
| 4. Carta a Mesland, de 2 de maio de 1644.....113 | |
| 4.1) Tradução da carta a Mesland, de 2 de maio de 1644.....117 | |
| 5. Carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1645.....122 | |
| 5.1) Tradução da carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1645.....124 | |

INTRODUÇÃO

Faremos aqui uma reflexão sobre a liberdade em Descartes, tema que circunda a filosofia e ganha destaque com tantos outros filósofos como Espinosa, Sartre, Schopenhauer, Leibniz e outros. Para delimitar contemplaremos aqui tanto a liberdade divina quanto a humana destacando a liberdade de indiferença em ambos os aspectos e também a questão das verdades eternas que apresentam uma nova perspectiva de liberdade divina na filosofia cartesiana. Para o desenvolvimento desse grande empreendimento utilizamos como obras básicas de Descartes as *Meditações sobre Filosofia Primeira*¹ (1641), o *Discurso do Método* (1637), *Objecções e Respostas* (1641), *Os Princípios da Filosofia*² (1644) e *As Paixões da Alma* (1649), e os comentadores Étienne Gilson: *La Liberté chez Descartes et la Théologie*; Alexandre Koyré: *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*; Jean-Luc Marion: *Sur la théologie blanche de Descartes*; e Boutroux: *Des vérités éternelles chez Descartes*. Além das obras publicadas usamos também cartas trocadas por Descartes com alguns correspondentes e objetores, principalmente no tocante à teoria da criação das verdades eternas, tema que não consta nas obras impressas.

A Metafísica de Aristóteles foi um dos fundamentos para a teologia. Sua Física e Cosmologia imperavam até o século XVII, que somente após a revolução Copernicana-Galileana entrou em decadência. Nessa época o ensino das escolas e universidades ainda era baseado na autoridade de Aristóteles e já se via a necessidade de uma reforma, mas até então não havia surgido nenhum outro sistema que pudesse substituir o atual³. Com a revolução cartesiana dizemos que a filosofia entra em sua época *moderna*:

Na origem dessa revolução encontra-se uma grande mudança científica. Depois de Copérnico (1473-1543), que demonstra o quanto os movimentos dos corpos celestes parecem mais simples se se admite que todos os planetas giram em torno do sol, Galileu (1564-1642) multiplica os argumentos contra a imagem tradicional do mundo, e reabilita o modelo arquimediano de uma

¹ A referência usada para os textos de Descartes é a edição Adam et Tannery (*Oevres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 11 vols. Paris: Vrin, 1996). Na notação simplificada usada internacionalmente, AT indica a edição; os numerais romanos, o volume; e os algarismos arábicos, o número da página. Todas as citações de passagens das *Meditações Metafísicas* serão extraídas da tradução de Fausto Castilho (Coleção multilíngues de filosofia UNICAMP, Ed. UNICAMP, São Paulo, 2004).

² Todas as citações de passagens dos *Princípios da Filosofia* serão extraídas da tradução de Guido Antônio de Almeida (coordenador), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro (Edição bilíngue, Ed.UFRJ, Rio de Janeiro, 2002). As citações serão acompanhadas da notação da edição em latim Adan & Tannery (AT) da obra de Descartes, seguida do número do volume e do número da página nessa edição.

³ KAMBOUCHNER, D. *Descartes e os sistemas pós-cartesianos*. p.153

física matemática. As ciências se libertam dos quadros aristotélicos perpétuos nos ensinamentos escolásticos. Bacon (1561-1626) ostenta os grandes progressos que se seguiu de uma utilização sistemática da experiência. [...] A filosofia cartesiana, anunciada pelo *Discurso do Método* (1637), terá na Europa uma difusão considerável. Nenhum filósofo da época dexaria de a ela se referir, seja para nela se inspirar, seja para combatê-la.⁴

Com o *Discurso do Método* (1637) Descartes atingiu grande parte dos pensadores da Europa e serviu de inspiração para muitos como Espinosa, Malebranche e Leibniz. O primeiro impacto dessa obra é, sem dúvida, a mudança no discurso filosófico, a dúvida radical que submete a questionamento verdades que pareciam incontestáveis, como a existência do mundo e de si mesmo, o que posteriormente serviria como base para o desenvolvimento da fenomenologia. O *Discurso do Método* tinha como pretensão orientar o exercício do filosofar e da prática científica tendo como objetos a Lógica e uma Moral Provisória para buscar a verdade nas ciências e conduzir a razão, orientando a vida do homem⁵. O *Discurso* foi uma obra escrita em francês, com o objetivo de atingir o grande público, diferente das *Meditações sobre Filosofia Primeira* (1641) que foi escrita com um alcance restrito, apenas para leitores de latim, mais especificamente a teólogos e escolásticos⁶, assim como os *Princípios da Filosofia* (1644) – que parece mais um manual de ensino – o objetivo era adentrar os meios universitários⁷, pelo teor das obras fica claro que Descartes pretendia com suas teorias substituir o ensino ainda preso na autoridade de Aristóteles. Para penetrar nas instituições de ensino Descartes tenta mostrar que sua filosofia está em defesa dos interesses eclesiásticos, o que faz na “Epístola” delimitando a abrangência da Teologia: “Sempre estimei que essas duas questões, a sobre Deus e a sobre a alma, são as mais importantes dentre as que devem ser demonstradas antes por obra da Filosofia que da Teologia”⁸ “Quando se refere à Teologia, pensa única e exclusivamente na Teologia

⁴ À l'origine de cette révolution se trouve une grande mutation scientifique. Après Copernic (1473-1543), qui montre combien les mouvements des corps célestes apparaissent plus simples si l'on admet que toutes les planètes tournent autour du soleil, Galilée (1564-1642) multiplie les arguments contre l'image traditionnelle du monde, et réhabilite le modèle archimédien d'une physique mathématique. Les sciences s'affranchissent des cadres aristotéliciens perpétuels dans l'enseignement scolaire. Bacon (1561-1626) vante les grands progrès qui s'ensuivront d'un recours systématique à l'expérience. [...] La philosophie cartésienne, annoncée par le *Discours de la méthode* (1637), aura en Europe, une diffusion considérable. Pas un philosophe de l'époque ne manquera de s'y référer, soit pour s'en inspirer, soit pour la combattre. (KAMBOUCHNER, D. *Descartes e os sistemas pós-cartesianos*. p.149)

⁵ SOARES, A. G. T. *O Filósofo e o Autor*. 2008, p.107-108

⁶ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987.

⁷ SOARES, A. G. T. *O Filósofo e o Autor*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008, p.112.

⁸ Semper existimavi duas quaestiones, de Deo e de Animâ, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae potius quam Theologiae ope fuit demon. (AT VII 1)

Revelada, dado que, para ele, a Teologia Natural faz parte, ou melhor, confunde-se como parte do discurso filosófico”⁹ e ainda afirma que sua filosofia serve melhor à fé do que a escolástica¹⁰.

O tema da liberdade, que vamos abordar aqui, foi muito discutido no sec. XVII e até os dias atuais, sua relevância se dá por sua eternidade, que como tantos outros temas filosóficos embora sejam feitas várias considerações estão sempre abertos a refutações e novas teorias, mas algumas delas se destacam por sua magnificência ou suas bases concretas, que é o caso da teoria da liberdade de Descartes. Essa doutrina cartesiana se sobressai pelos dois aspectos, primeiro por fazer surgir uma nova forma de filosofar e depois, graças ao seu método Descartes construiu sua filosofia em bases sólidas.

A filosofia de Descartes propõe ir além do campo teórico, que inicialmente se caracteriza “pela livre possibilidade de exame e de investigação, pelo pensamento exercido autônoma e livremente”¹¹, e também no campo prático, guiado pela radicalidade da dúvida, o homem recorre ao seu pensamento para agir de forma consciente.

Para adquirir o conhecimento é importante compreendermos de que forma a noção de indiferença convive harmoniosamente com a determinação divina e no que ela se difere no homem e em Deus. A “indiferença é o estado em que o intelecto é incapaz de apresentar à vontade a razão que justifique o seu assentimento a uma dada coisa. O indiferente é livre na medida em que não é determinado por nada, por nenhuma força externa, a assentir a algo”¹²

Para ser livre, não é preciso que eu possa indiferentemente me inclinar para uma ou para outra parte, mas, ao contrário, quanto mais propendo para uma delas – seja porque nela entendo evidentemente o verdadeiro e o bom, seja porque Deus assim dispôs o íntimo de meu pensamento –, tanto mais livremente a escolho.¹³

A graça divina e o conhecimento natural nunca diminuem nossa liberdade e sim a aumentam. A indiferença, para o homem, é o menor grau possível de liberdade, uma deficiência do conhecimento ou alguma negação. Quando afirmamos algo que é verdadeiro ou bom iluminado pela luz natural é porque “Deus assim dispôs o íntimo de

⁹ SOARES, A. G. T. *O Filósofo e o Autor*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008, p.113

¹⁰ LAPORTE, J. apud SOARES, A G T, *O Filósofo e o Autor*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

¹¹ SOARES, A. G. T. *O Filósofo e o Autor*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008, p.70

¹² SOARES, A. G. T. *O Filósofo e o Autor*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008, p.103

¹³ Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contra, quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri e boni in ea evidentes intelligo, sive quia Deus intima cogitationis neae ita disponit, tanto liberius illam eligo. (AT VII 57-58)

meu pensamento”¹⁴, está em mim, no meu íntimo, “o termo íntimo revela, digamos assim, a interioridade do fundamento da ação livre em oposição ao que lhe restringe a liberdade, que é determinado por “força exterior”¹⁵, estamos falando de uma força interna, uma luz que ilumina minha razão e auxilia o homem a fazer a melhor escolha.

A primeira vista, a indiferença no homem possui um teor negativo, pois se trata de uma falta de motivação para agir. Mas se manifesta em outra perspectiva no que diz respeito a Deus, revelando um poder infinito de ação:

Deus é indiferente em dois sentidos: por ser simples, é indiferente porque nele o intelecto não oferece conteúdos à ação da vontade [...]; e por ser o criador das verdades eternas Deus é indiferente no sentido positivo de poder ilimitado já que a ausência de qualquer verdade, ou qualquer coisa anteriormente a seu ato torna sua vontade livre para agir em qualquer direção.¹⁶

A indiferença de Deus se justifica primeiro, porque o intelecto e a vontade, as faculdades de entender e querer, não se distinguem, ao mesmo tempo em que ele quer, entende, ele realiza, e segundo, na sua não submissão a razões prévias. Isso significa que ele não está propenso a fazer uma coisa ao invés de outra, suas escolhas não são predeterminadas. Elas partem sempre dele mesmo, da sua vontade e seu intelecto, sem que um preceda o outro¹⁷. É no uso da liberdade que Deus cria sua própria razão.

Para o desenvolvimento efetivo dessa pesquisa vemos a necessidade de explorar a análise das fontes de Descartes feita por Alexandre Koyré, que retoma grandes filósofos e opiniões de importantes comentadores de Descartes. Santo Agostinho já havia considerado a figura divina como um ser simples, criador, onipotente, infinito e soberanamente perfeito: “É Santo Agostinho que lhe fornece as bases de sua teoria da liberdade.”¹⁸, e por isso fundamenta o conceito de Deus apresentado por Descartes. Para Descartes indiscutivelmente o homem é livre, pois sua vontade é livre, e a verdadeira liberdade está na potência de fazer o bem, “é em Santo Agostinho que encontramos a doutrina da identidade no ser divino da vontade e do intelecto”¹⁹. Para Descartes e Santo

¹⁴ sive quia Deus intima cogitationis neae ita disponit (AT VII 58)

¹⁵ SOARES, A. G. T. *O Filósofo e o Autor*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008, p.104

¹⁶ ROCHA, E. M. Infinitude da Vontade no Homem e em Deus segundo Descartes. *Analytica*, v. 15, n. 1p.139/2011

¹⁷ AT I 151 (Carta a Mersenne, 27 de maio de 1630)

¹⁸ [...] c'est saint Augustin qui lui fournit les bases de sa théorie de la liberté. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.63)

¹⁹ C'est chez saint Augoustin que nous trouvons la doctrine de l'identité dans l'être divin de la volonté et de l'entendement. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.64).

Agostinho o intelecto do homem é passivo e finito. Foi santo Agostinho o primeiro dos teólogos da igreja latina que afirmou a superioridade da vontade sobre o intelecto²⁰, “Tudo que é atividade, espontaneidade em nosso pensamento provém da vontade”²¹, a vontade é ativa e o intelecto passivo apenas recebe as ideias que a ação das coisas produzem nele “intellectus sibi finitus est, voluntas autem infinita”²². Para os dois filósofos a luz natural imposta à mente humana por Deus no ato da criação é um reflexo da luz divina. Ambos afirmam que o conhecimento de Deus é anterior ao conhecimento de si mesmo, a ideia de Deus não é formada pelo nosso intelecto, mas já está presente em nossa alma. O maior destaque é que para santo Agostinho as verdades eternas regem a atividade criadora de Deus, e para Descartes Deus é criador dessas verdades. Mesmo assim, reconhecemos a proximidade da doutrina de Descartes com a de Santo Agostinho, que se colocam contra o aristotelismo.

Como a filosofia de São Tomás de Aquino fizera parte dos seus estudos no colégio, evidentemente Descartes sofreu sua influência, por isso encontramos muitas concordâncias entre elas, mas Alexandre Koyré acredita que a indicação de Gilson sobre uma grande influência é falsa, pois as doutrinas se diferenciam muito profundamente no que diz respeito à teoria do juízo:

[...] há uma diferença tão profunda entre a doutrina de São Tomás e a doutrina cartesiana, que em nenhuma das partes elas se distinguem tão profundamente e tão radicalmente quanto aí, no ponto onde uma e outra colocam em relação a vontade e o intelecto²³

Para São Tomás a vontade não é a faculdade mais nobre e nem essencial da alma, ela está subordinada ao intelecto. Descartes e São Tomás estão de acordo quando afirmam que a vontade só pode querer o que lhe é apresentado pelo intelecto, mas para Tomás de Aquino o papel do intelecto é o mais importante, sendo condição necessária e suficiente, pois é a fonte da ação voluntária da alma²⁴: “A alma tende naturalmente em

²⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.68

²¹ Tout ce qui est activité, spontanéité dans notre pensée provient de la volonté. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.65)

²² AGOSTINHO apud KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.66

²³ Il y a une différence tellement profonde entre la doctrine de saint Tomás et la doctrine cartésienne, que nulle part elles ne se distinguent plus profondément et plus radicalement que là, dans le point où l'une et l'autre mettent en rapport la volonté et l'entendement. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.71)

²⁴ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.72

direção ao objeto que lhe é representado pelo intelecto, assim como tende naturalmente para os objetos que lhe são dados pelos sentidos – a vontade não é senão uma consequência do intelecto”²⁵, como diria Descartes, para São Tomás a vontade é uma potência passiva. Ou seja, ela nada mais é do que uma consequência do intelecto, pelo seu papel passivo é comandada e seus movimentos são determinados pelo intelecto, que tem um papel ativo na vida espiritual, “O intelecto, segundo a doutrina tomista, não está limitado a receber as impressões e receber dados, ele é produtivo, é ativo, é criador. A vontade não desempenha senão o papel de realizadora.”²⁶. Para São Tomás “o ato de eleição é um juízo prático, mas racional, um juízo do intelecto, que após deliberação, escolhe e indica à vontade a via a seguir”²⁷, quando não há mais de uma opção a vontade segue naturalmente ao que lhe foi apresentado, então nesse caso não há livre-arbítrio, pois não há eleição²⁸. Segundo São Tomás a vontade é subordinada e submissa ao intelecto, ela é uma potência, uma força da natureza. Temos, nesse sentido, uma disparidade do voluntarismo de Descartes contra o intelectualismo de São Tomás de Aquino.

Voltaremos nossa atenção agora para a influência sobre a teoria da liberdade de Descartes que parece ser a mais forte: a influência de João Duns Scotus. Para Scotus a perfeição é a base da razão de ser do ente, essa perfeição é o ser supremo: Deus. A vontade é o ato mais perfeito, ela é livre pela sua essência “o ato realmente livre por si mesmo superior a todo ato da natureza”²⁹ é a vontade que nos torna parecidos com Deus, ela é perfeita em si mesma. Apesar de sua perfeição a vontade precisa do intelecto. Deus cria e produz os possíveis, e a vontade divina que escolhe e realiza algum desses mundos possíveis, e depois o intelecto toma conhecimento do mundo

²⁵ L’âme tend naturellement vers l’objet qui lui est représenté par l’entendement, comme ele tend naturellement vers objets qui lui sont donnés par les sens – la volonté n’est qu’une conséquence de l’entendement. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.73)

²⁶ L’entendement , selon la doctrine thomiste, n’est pas borne à recevoir des impressions et à enregistrer des données, il est productif, i lest actif, i lest créateur. La volonté ne joue plus que le rôle de réalisatrice. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.74)

²⁷ L’acte de l’élection est un jugement pratique mais rationnel, un jugement de l’entendement, qui, après délibération, choisit et indique à la volonté la voie à suivre. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.77)

²⁸ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.77

²⁹ L’acte réellement libre est par là-même supérieur à tout acte de la nature. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.105)

real³⁰. “Duns Scotus busca distinguir esse ritmo alternativo, essa ação comum, essa harmonia da vontade e do intelecto”³¹

É exatamente como João Duns Scotus que Descartes explica as duas maneiras pelas quais a vontade pode agir sobre o intelecto: 1º diretamente, dirigindo nossas ideias sobre tal ou outro objeto [...]; 2º indiretamente, diminuindo a atenção e desviando seu espírito da contemplação das ideias claras.³²

Apesar de afirmar a infinita liberdade e potência da vontade divina, Scotus afirma que Deus não pode fazer o impossível, não pode fazer com que dois e três sejam quatro, não pode realizar o contraditório, “Deus não é mais completamente livre e indiferente no que concerne às leis da moral”³³ Deus não pode fazer o mal e nem aniquilar qualquer coisa, não pode dar a independência às criaturas e nem se autodestruir “Ele não pode não ser Deus”³⁴. Veremos a discussão que há em torno dessa opinião na filosofia de Descartes mais adiante na *segunda parte* onde discutimos as verdades eternas.

Scotus foi o primeiro a comparar Deus a um rei que estabelece as leis em seu reino – exemplo que Descartes utiliza na carta a Mersenne de 15 de abril de 1630³⁵ – e também de quem Descartes tomou emprestado o exemplo da cera, descrito na *Segunda Meditação*³⁶. Descartes e Scotus tentam superar o intelectualismo de São Tomás. Koyré

³⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.110-111

³¹ Duns Scot cherche à distinguer ce rythme alternatif, cette action commune, cette harmonie de la volonté et de l'entendement. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p. 111)

³² [...] c'est exactement comme Duns Scot que Descartes explique les deux manières dont la volonté peut agir sur l'entendement: 1º directement, en dirigeant nos idées sur tel ou tel autre objet [...]; 2º indirectement, en affaiblissant l'attention et détournant son esprit de la contemplation des idées claires. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.115)

³³ Dieu n'est pas non plus complètement libre et indifférent en ce qui concerne les lois de la morale. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.95)

³⁴ Il ne peut pas être Dieu. KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.96

³⁵ [...] é Deus que estabelece essas leis na natureza, assim como um rei estabelece leis em seu reino. / Deus qui a établie ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume (AT I 144 - Carta a Mersenne, 27 de maio de 1630)

³⁶ Tomemos, por exemplo, esta cera. Foi retirada faz pouco tempo dos favos, ainda não perdeu todo sabor do mel, retém um pouco do aroma das flores de onde a recolheram; sua cor, figura, tamanho são manifestos; é dura, fria e fácil tocá-la e, golpeada com os dedos, produz um certo som; está nela presente tudo o que parece exigido para que o conhecimento de um corpo seja distinto. Mas eis que, enquanto falo, ela é levada para perto do fogo: o que restava de sabor se desvanece, o aroma se dissipa, a cor muda, desfaz-se a figura, o tamanho aumenta, torna-se líquida, fica quente, pode apenas se tocada e, se golpeio, já não produz nenhum som. A mesma cera ainda remanesce? Deve-se confessar que remanesce, ninguém o nega, ninguém pensa de outra maneira. [...] / Sumamus, exempli causa, hanc ceram: nuperrime ex savis

conclui que Descartes pode ter chegado a conhecer a doutrina de Scotus, mas não profundamente³⁷.

Dividimos nosso trabalho em duas partes, a *primeira parte* trata da noção de indiferença na liberdade do homem e na liberdade de Deus. Em uma percepção geral consideramos a filosofia de Descartes voltada para um agir moral, ou seja, um estudo em direção à boa condução das nossas ações (Regra IV). Ao entrar na *Quarta Meditação* na distinção entre o verdadeiro e o falso encontramos a questão do erro ocorrido no juízo, surgem temas que se destacam: a teodiceia; o voluntarismo; e as verdades eternas – quando o autor usa a luz natural como a que ilumina as verdades que estão na nossa razão –. Alexandre Koyré considera a questão do erro e da certeza o problema mais difícil da teodiceia cartesiana³⁸. O erro é para Descartes um verdadeiro defeito, uma imperfeição, uma privação, a ausência de algum conhecimento que deveria estar presente em mim. Se reconhecemos Deus como “substância infinita, independente, eterna, imutável, sumamente inteligente e sumamente poderosa”³⁹ produtor de tudo o que existe, seria contrário à sua essência ser produtor do mal ou de algum erro. Mas, sabendo que pelo princípio de causalidade nada surge do nada e tudo o que existe deve possuir uma causa capaz de produzi-lo, e se Deus é causa de tudo o que existe, de onde vem o erro e, em seguida, o mal? A partir daí que Descartes produz sua Teodiceia, eximindo de Deus a responsabilidade do mal no mundo. Assim, o erro possui duas causas, primeiro a participação do não-ente na minha criação e, segundo, o desequilíbrio que há entre minha vontade que é ilimitada e meu intelecto que é limitado. A liberdade está em bem utilizar os artifícios que Deus me deu, se observo com atenção as possibilidades e opto pelo claro e evidente não erro e assim sou mais livre, mas se escolho sem me atentar para o que é melhor ou não tenho clareza, erro e propendo para o mal. O erro é, portanto, um uso incorreto do livre-arbítrio, a perfeição da vontade deve

fuit educta; nondum amisit amnem saporem sui mellis; nonnihil retinet odoris florum ex quibus colecta est; ejus color, figura, magnitudo, manifesta sunt; dura est, frigida est, facile tangitur ac, si articulo ferias, emitter sonum; omnia denique illi adsunt quae requiri videntur, ut corpus aliquod possit quam distinctissime cognosci. Sed ecce, dum loquor, igni admoveatur: faporis reliquiae purgantur, odor expirat, color mutatur, figura tollitur, crescit magnitudo, fit liquida, fit calida, vix tangi potest, nec jam, si pulses, emittet sonum. Remanetne adhuc eadem cera? Remanere fatendum est; nemo negat, nemo aliter putat. (AT VII 30).

³⁷ No período de 1626 a 1629 – época decisiva na filosofia de Descartes – provavelmente leu Duns Scot. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.117)

³⁸ Nos resta ainda investigar o problema mais difícil da teodiceia cartesiana, aquele do erro e da certeza (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.44).

³⁹ Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem. (AT VII 45).

equilibrar com o que pode ser conhecido e apresentado pelo intelecto. A liberdade de arbítrio está em poder realizar ou não realizar uma ação, dizemos que ela é a experiência do “ou”, a alternativa, a opção que me possibilita eleger um ou outro caminho.

É importante também considerar a influência das paixões sobre a vontade, o principal efeito das paixões é incitar e dispor a alma a querer as coisas para as quais elas preparam seu corpo, como quando o sentimento de medo que incita a pessoa a fugir e o de audácia a entrar em combate⁴⁰. Portanto, a paixão influencia a vontade, pois querer fugir ou querer combater depende do sentimento do momento. Sendo assim, para obter um controle da vontade é necessário saber lidar com as paixões em primeiro lugar.

Ainda na *primeira parte* falamos sobre a liberdade de Deus, tema foco da dissertação. Na *Meditação*, Descartes descobre que não está sozinho, que possui a ideia de um Deus, criador do universo, infinito, perfeito. A infinitude de Deus é seu mais sublime atributo, somente Deus é infinito. Descartes explica que normalmente se confunde o infinito com o indefinido; o infinito não pode ser alcançado pelo acréscimo a partir do finito, isso é um argumento dos antigos que pensavam no infinito como o imperfeito, por isso esse nome, a partícula (in) como uma negação, é o que Descartes chama de indefinido, aquilo que não conseguimos ver o fim mas sabemos que ele existe, como as estrelas do céu e a areia da praia. O infinito não está no mesmo patamar do finito, não equivalem como contrários. A substância finita possui um grau de independência porque nela contém um pouco de infinito. O infinito é infinitamente infinito⁴¹, ele se confunde com a ideia de perfeito e garante a onipotência de Deus, pois é o primeiro atributo divino.

Descartes também utiliza a Metafísica como fundamento da física, ele acredita que aqueles que não crêem em Deus não podem fazer ciência, pois nada garante a eles a regularidade e harmonia do universo necessárias para fazer ciência. Somente Deus possui poder para isso, para criar e manter o criado.

Na *segunda parte* dedicamos para o desenvolvimento da teoria da criação das verdades eternas, se elas são criadas e são tornadas independentes de Deus; como foram criadas; de que forma elas são eternas e imutáveis. Essas questões sobre as verdades

⁴⁰ Cumpre observar que o principal efeito de todas as paixões nos homens é que elas incitam e dispõem sua alma a querer as coisas para as quais elas preparam seus corpos, de modo que o sentimento do medo a incita a fugir, aquele da audácia a quere combater, e assim também em relação aos outros. / Car il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps; en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre, et ainsi des autres. (AT XI 359)

⁴¹ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.14.

eternas Descartes dialoga a todo momento com a doutrina escolástica, que lhe foi ensinada no colégio de La Flèche. Com a formulação da teoria da criação das verdades eternas ele rompe com os filósofos da escolástica, que acreditavam que essas verdades eternas precediam a vontade de Deus, não eram criadas por ele, o que o tornava dependente e sem poder para modificá-las. Descartes realiza uma revolução ao admitir essas verdades em um patamar igualitário com todo o resto das criaturas, e assim devolve a Deus suas características primárias de onipotência e independência.

I PARTE – LIBERDADE E INDIFERENÇA

CAPÍTULO 1 - LIBERDADE HUMANA

O tema da liberdade humana em Descartes traz desacordos entre comentadores que, conforme expôs Ethel Rocha em seu artigo *Infinitude da vontade em Deus e nos homens*, ocorre porque parece que nas *Meditações* Descartes dá duas definições de liberdade, a liberdade como poder de escolha entre contrários e como poder de agir sem influências externas. Os comentadores discutem a partir do conceito de liberdade dado por Descartes em vários de seus textos se a segunda definição é uma correção, uma explicação ou um complemento da primeira⁴², a saber:

[...] considerada, porém, em si mesma, formal e precisamente, ela não parece ser maior, por consistir apenas em podermos fazer ou não fazer algo (isto é, afirmar ou negar, buscar ou fugir) ou, antes, por consistir apenas em que, para afirmar ou negar, buscar o que o intelecto nos propõe ou dele fugir, não sintamos que somos a isso determinados por nenhuma força exterior.⁴³

Rocha explica que, no seu artigo, irá trabalhar com a definição de liberdade como infinitude da vontade que me torna semelhante a Deus, e não compreenderá os outros textos de Descartes, se atendo a essa primeira tese apresentada na *Quarta Meditação*, que exige o acréscimo da tese de que a liberdade humana consiste na ação por inclinação e sem motivação externa e, consequentemente, impede que ele assuma a tese de que a plena liberdade do homem está no poder de escolha entre contrários⁴⁴.

⁴² Levando em conta essas passagens da Quarta Meditação, algumas passagens dos *Princípios da Filosofia* e textos de sua correspondência, alguns autores como Lilli Alanem e J. Campbell defendem que em todos os textos em que trata da liberdade da vontade Descartes assimila a liberdade ao poder dos contrários e que, portanto, a definição de liberdade como ação sem coação não corrige, mas apenas explicita o que está envolvido nesse poder, a saber, a não coação. Outros como A. Kenny, C. Larmore e J.M. Beyssade, defendem que nem na Quarta Meditação nem em qualquer outro texto Descartes defende a tese da liberdade como o poder dos contrários e, nesse sentido, a segunda definição introduzida nas *Meditações* corrige a primeira. E outros ainda, como M. Beyssade e Etienne Gilson, defendem que embora na Quarta Meditação Descartes não caracterize a liberdade como o poder dos contrários, mais tarde, muda de ideia, o que se expressaria, sobretudo, na carta de 9 de fevereiro de a Mesland. (ROCHA, E. M. Infinitude da Vontade no Homem e em Deus segundo Descartes. *Analytica*, v. 15, n. 1, 2011, p.126 nota)

⁴³ [...] non tamen, in se formeliter e praecise spectata, major videtur; quia tantum in eo consistit, quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus. (AT VII 57).

⁴⁴ Nesse artigo me ocupo com a definição de liberdade ou de infinitude da vontade não a partir da comparação entre diferentes textos onde Descartes explicita seu conceito de liberdade, mas a partir da tese cartesiana apresentada acima de que é a infinitude da vontade que torna semelhantes as vontades do homem e de Deus. A hipótese a ser defendida é a de que essa tese da semelhança da infinitude das

Acreditamos que como uma primeira definição, Descartes com a carta de 9 de fevereiro de 1645 a Mesland vai adaptar esse poder dos contrários à vontade, já que nos parece imprescindível admiti-lo por tornar a liberdade absolutamente completa e livre. É determinante a tese da liberdade como infinitude da vontade análoga ao homem e a Deus – partindo do princípio de que a vontade ilimitada é o que me torna semelhante a Deus, pois a experimento maior do que qualquer outra faculdade⁴⁵ – e também a tese secundária de que a liberdade humana consiste no poder de escolha entre contrários. Com a partícula “ou, antes” Descartes não está corrigindo a primeira definição dada e sim complementando as funções da vontade, que é antes de tudo uma força positiva que se realiza sem nenhuma coação externa, mas é também o poder de escolha entre contrários, que ele desenvolverá melhor na carta a Mesland.

A abordagem filosófica de Descartes sempre se volta, de alguma forma, para a vida prática, um agir moral, norteado pela razão, “[...] toda a vida moral consiste em juízos. Com efeito, de um lado, toda ação resulta de um juízo e tudo o que é voluntário em uma ação esteve de início no juízo de onde saiu”⁴⁶. A ação pode ser boa ou ruim, dependendo do saber agir, que só ocorre com a compreensão das limitações da capacidade humana em todos os sentidos.

Para que a ação aconteça é necessária a interação de duas faculdades, a de conhecer e a de escolher. Pela faculdade de conhecer percebo as ideias, que consideradas em si mesmas, sem se referirem às coisas a que se reportam, são verdadeiras, assim como ter a ideia de uma sereia é tão verdadeiro como ter a ideia de um homem ou de Deus. É pelo intelecto que conheço as coisas, meu conhecimento pode sempre aumentar, há sempre coisas que não conheço, e uma infinidade delas para conhecer. Sei, portanto que essa faculdade é muito pequena e finita, e só consigo concebê-la dessa forma porque tenho em mim a ideia de outra que é máxima e infinita pertencente à natureza divina, assim como todas as outras faculdades, como a de imaginar ou recordar, que são tão fracas e limitadas em mim e tão imensuráveis em

vontades de Deus e dos homens exige que Descartes adote a tese de que a liberdade humana consiste na ação por inclinação sem coação e impede que ele assuma a tese de que a plena liberdade humana consiste no poder de escolha entre contrários. (ROCHA, E. M. Infinitude da Vontade no Homem e em Deus segundo Descartes. *Analytica*, v. 15, n. 1, 2011, p.126)

⁴⁵ AT VII 57

⁴⁶ [...] toute la vie morale consiste en des jugements. En effet, d'une part, toute action résulte d'un jugement et tout ce qui est volontaire dans une action a d'abord été dans le jugement d'où elle est sortie. (BOUTROUX, E. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985, p.124)

Deus⁴⁷. “[...] pelo intelecto sozinho não afirmo, nem nego coisa alguma, mas apenas percebo as ideias a respeito das quais posso fazer um juízo, e nenhum erro, propriamente dito, ocorre no intelecto”⁴⁸. A faculdade de escolher ou a liberdade de arbítrio responde pelo juízo que faço das coisas, quando nego ou afirmo, mas considerada enquanto ideia, não me leva a cometer nenhum erro, o problema não é ter ideias e sim julgá-las, admitindo-as verdadeiras ou falsas. Quando isso ocorre, há a possibilidade de agir mal, cometer um erro. A vontade, ao contrário do intelecto, é uma faculdade ilimitada e perfeita, “a experimento em verdade tão indeterminada e tão extensa que não há limites a circunscrevê-la”⁴⁹, é tão perfeita que não consigo conceber outra maior e mais perfeita apesar de saber que ela é em Deus muito maior do que é em mim pelo conhecimento e potência que a ela se unem sendo possível que se estenda a muito mais coisas, mas considerada em si mesma, não parece ser maior que a que tenho, “Somente da vontade ou da liberdade de arbítrio, que experimento muito ampla em mim, não apreendo a ideia de outra maior”⁵⁰, sua amplitude é tão grande que é ela que me identifica com meu criador, sou como imagem e semelhança de Deus, “de sorte que ela é principalmente a razão para que entenda haver em mim uma imagem ou semelhança de Deus.”⁵¹, é essa semelhança com a vontade de Deus que me aproxima do criador.

Para a ação, Descartes esclarece que há mais liberdade quando sou “impelido por mais razões, pois é certo que nossa vontade se move então com mais facilidade e mais impulso”⁵², a espontaneidade, a luz natural, é atingida por uma mente atenta para identificar o que é claro e distinto, “parece-me que já posso estabelecer como regra geral que: é verdadeiro tudo o que percebo muito clara e muito distintamente.”⁵³. A ideia de distinção é mais precisa do que a de clareza:

⁴⁷ AT VII 57

⁴⁸ Nam per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus judicium ferre possum, nec ullus error proprie dictus in eo praecise sic spectato reperitur. (AT VII 56)

⁴⁹ Nec vero etiam queri possum, quod non fatis amplam e perfectam voluntatem, sive arbitrii libertatem, a Deo acceperim; nam sane nullis illam limitibus circumscribe experior. (AT VII 56)

⁵⁰ Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullis majoris ideam apprehendam. (AT VII 57)

⁵¹ Adeo ut illa praecipue sit, ratione cuius imaginem quandam e similitudinem Dei ne referre intelligo. (AT VII 57)

⁵² [...] je suis porté d'autant plus librement vers quelque chose que je suis poussé par plus de raisons, car il est certain que notre volonté se meut alors avec plus de facilité et plus d'élan. (AT IV 173 carta a mesland, 9 de fevereiro de 1645)

⁵³ ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valdeclare e distinete percipio. (AT VII 35)

Clara chamo àquela que está manifestamente presente a uma mente atenta [...] distinta, porém, é aquela que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro.⁵⁴

De percepções totalmente claras e distintas não podemos nos enganar como quando afirmamos uma verdade eterna, como *dois e dois são quatro*, mas quando afirmamos *estou com dor no dedo* é uma proposição que apesar da sensação de dor ser clara é indistinta “os homens confundem-na com seu juízo obscuro acerca da natureza daquilo que acham estar na parte que dói e que acham ser semelhante à sensação da dor, a qual somente percebem claramente”⁵⁵, normalmente consideramos que a dor não existe só na nossa mente ou na nossa percepção, mas existe no dedo. Na realidade ao sentir dor no dedo, a dor está na mente e não no dedo; por essa indistinção das sensações físicas nos enganamos facilmente.

Nossa percepção intelectual se realiza graças à luz natural, mas nem todas as percepções da mente são claras e distintas. Por vezes nos enganamos sobre o que pensamos ser verdadeiro e não é. Por intuição não é comum assentirmos sobre o que não é percebido por nós, somente julgamos o que nos é claramente conhecido. Mas então, por que frequentemente caímos no erro? Nos *princípios* Descartes afirma que isso ocorre quando pressupomos que tal coisa já era conhecida por nós, em algum momento de nossa vida, e acreditamos ser totalmente percebida, mas que na verdade nunca a percebemos verdadeiramente⁵⁶. O intelecto limitado é incapaz de ver todos os aspectos que contém em uma opção – exceto quando ela é completamente clara e distinta –, numa escolha, assim ele escolhe deduzindo o complemento da opção vista até onde ele a percebe⁵⁷. Quanto mais o intelecto for direcionado pela intuição mais irá para o bem e o verdadeiro, e assim mais corretamente ele irá agir.⁵⁸

⁵⁴ Claram, voco illam, quae menti attendenti praesens e aperta est [...] distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est e praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat. (AT VIII 21)

⁵⁵ vulgo enim homines illam confundunt, cum obscuro suo judicio, de natura ejus quod putant esse in parte dolent, simile sensui doloris, quem solum clare percipiunt. (AT VIII 22)

⁵⁶ AT VIII 21

⁵⁷ Nesse caso, ele não é obrigado por nenhuma ideia clara e distinta. Resta, por conseguinte, livre para não afirmar ou afirmar a impossibilidade ou a possibilidade. Mas, como nunca deve proceder a uma *afirmação* sem razão suficiente, é obrigado a suspender seu juízo e permanecer indeciso entre o possível e o impossível, a menos que alguma razão suficiente vinda de alhures imponha sua decisão/Dans ce cas, il n'est constraint par nulle idée claire et distincte. Il reste par conséquent libre de ne pas affirmer ou d'affirmer l'impossibilité ou la possibilité. Mais, comme il ne doit jamais procéder à une *affirmation* sans raison suffisante, il est tenu de suspendre son jugement et de rester indécis entre le possible e l'impossible, à moins que quelque suffisante venue d'ailleurs impose sa décision. (GUEROULT, Martial.

Quando assentimos sobre o que é percebido clara e distintamente não erramos. Nossas faculdades de perceber e de assentir foram dadas por Deus, é “algo real e positivo”⁵⁹ que tendo Deus como seu autor, é sem dúvida algo verdadeiro e jamais poderia tender ao que é falso e enganador, então, “todas as vezes que percebemos algo claramente, lhe damos espontaneamente o nosso assentimento e de nenhum modo podemos duvidar que não seja verdadeiro”⁶⁰. Nos *Princípios* Descartes afirma que nos enganamos por vontade própria, o que parece estranho, porque não há quem queira se enganar. O que acontece é que sem nos atentar, assentimos acerca de algo que contém um erro: ao fazer “juízo sobre aquilo que não percebem [...] faz com que errem.”⁶¹. Mas, então, o que significa perceber? Ou, como sei que estou percebendo claramente?

De acordo com Cottingham no *Dicionário Descartes*, perceber (do latim *percipere*) é o termo utilizado por Descartes para designar o ato interno da apreensão direta que permite à mente ter conhecimento das verdades simples⁶², apreensão pelo intelecto. O que é diferente da percepção sensorial, como visão e olfato, nesses casos Descartes utiliza o termo “sensação”. Há percepções que se manifestam de forma tão clara e distinta que é impossível errar quanto a elas. Como a certeza de Descartes com relação à sua existência, nada é mais claro e distinto quanto o *cogito* (na *Segunda Meditação*), que até mesmo quando é negado está sendo reafirmado, ou seja, o fato de pensar que não existo, neste momento em que penso, existo.

Quando Descartes, nas *Meditações*, reconhece como critério para o conhecimento certo o que pode ser percebido como claro e distinto, amplia dimensional e conceitualmente sua filosofia, encontrando um fundamento para seu desenvolvimento. Desde muito cedo Descartes admite a tese na confiança no claro e distinto, que é iluminado pela luz natural que ao mesmo tempo me permite enxergar o verdadeiro e o bom. Essa constatação nos revela a importância que esse conceito tem para a metafísica de Descartes. Koyré acredita que a fonte que influenciou de modo mais decisivo a dominação da vontade com relação ao intelecto apresentada pela doutrina cartesiana

Descartes selon l'ordre des raisons. 2^a ed. Paris: Aubier, 1968. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

⁵⁸ CONTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p.91-92.

⁵⁹ AT VII 62

⁶⁰ ut quotis aliquid clare percipimus, ei sponte assentiamur, e nullo modo possimus dubitare, quin sit verum. (AT VIII 21)

⁶¹ De iis quae non percipiunt judicium ferant, atque idcirco ut errent. (AT VIII 20)

⁶² CONTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p.134

veio de santo Agostinho, e também a questão da luz natural que é em parte retomada por Tomás de Aquino. Para Agostinho a fé – crença natural – é um ato “produzido e realizado pela vontade”⁶³ e o intelecto não realiza ações, ele é receptivo de ideias e verdades, e tem o papel de apresenta-las à vontade, a alma “iluminada por uma claridade sobrenatural é livre e voluntariamente que crê, aceita, dá ou recusa seu assentimento”⁶⁴. Agostinho foi uma das principais fontes de Descartes, usou termos como: luz natural e vontade anterior ao intelecto; mas há ainda algumas diferenças, Descartes, por exemplo, não distingue o ato voluntário do ato da vontade como o faz Agostinho. Em Agostinho a luz natural é aquela que contém as essências inteligíveis, as ideias e as verdades eternas são a “claridade própria ao nosso intelecto”⁶⁵ que é fornecida por Deus, como um reflexo da sua luz própria. Tomás de Aquino assentia ser a luz natural um conhecimento intuitivo da razão humana, que são como “*semences* imprimidas por Deus na nossa alma [...] é uma imitação tão perfeita quanto possível, imitação e reflexo do intelecto e da luz divina”⁶⁶, como Deus dá às criaturas um pouco de sua luz é ela que as torna semelhantes a Ele. Koyré conclui, portanto, que “a luz natural tem então duplamente sua fonte em Deus: é ele quem a cria e é à sua luz que participamos nos atos da intuição intelectual”⁶⁷. O termo intuição serve como sinônimo de luz natural em Descartes, o ato de intuir é apreender as verdades imprimidas por Deus em nossa mente, “intuição é a concepção de uma mente clara e atenta, que avança somente pela luz da razão”⁶⁸. O termo luz natural é reivindicado em vários momentos nas *Meditações* sempre que o autor quer importar um princípio, como ele faz na passagem seguinte: “Agora, é em verdade manifesto à luz natural que na causa eficiente e total deve haver pelo menos tanto quanto há em seu efeito.”⁶⁹, a confiança das verdades clareadas por essa luz também fica evidente em: “tudo o que a luz natural me

⁶³ Produit et réalisé par la volonté. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.78)

⁶⁴ Qu'illuminée par une clarté surnaturelle, c'est librement et volontairement qu'elle croit, accept, donne ou refuse son assentiment. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.79).

⁶⁵ Clarté propre à notre entendement. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.80)

⁶⁶ *Semences imprimées par Dieu dans notre âme [...] est une imitation aussi parfait que possible, imitation et reflet de l'entendement et de la lumière divine.* (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.84)

⁶⁷ La lumière naturelle a donc doublement sa source en Dieu: c'est lui qui la créa, et c'est à sa lumière que nous participons dans les actes de l'intuition intellectuelle. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.85)

⁶⁸ AT X 368

⁶⁹ Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causae effectu. (AT VII 40)

mostra [...] de modo algum pode ser duvidoso, porque não pode haver nenhuma outra faculdade em que confie tanto quanto nessa luz.”⁷⁰. Pelo fato mesmo dessa razão intuitiva ser impressa pelo criador em cada criatura a verdade está na essência da criação divina. Quando uma questão se apresenta a nós há uma ordem na ação livre:

[...] a vontade dá ou recusa seu assentimento; [...] pode o dar ou o recusar tanto quanto as ideias não são absolutamente claras e distintas – quando elas o são, não podem ser recusadas e é nessa necessidade interna que se manifesta a liberdade e a espontaneidade do espírito⁷¹.

Podemos considerar este o auge da liberdade, quando uma verdade clara e distinta se mostra, vem uma força interna que impulsiona a vontade em direção a uma opção e assim a ação é espontânea, e quanto mais espontânea mais ela é livre: “[...] porque um ato verdadeiramente e realmente espontâneo é quase um ato criador, porque é na ‘superabundância de sua própria essência’ que a alma encontra a força necessária para o ato livre, para a determinação de si mesma.”⁷², é essa espontaneidade que confere a autonomia e independência ao espírito, é, por isso, mais perfeita que o intelecto “Essa espontaneidade essencial, comparada à passividade não menos essencial do intelecto, explica e implica a superioridade da vontade sobre a inteligência”⁷³. A vontade é a ação de julgar verdadeiro ou falso, escolher entre uma ou outra opção, é infinita por sua essência e age a partir dos elementos dispostos pelo intelecto.

O voluntarismo apresentado Descartes tem, portanto, sua origem em Santo Agostinho. O intelecto possui um papel estritamente passivo e finito nos dois filósofos. Toda a atividade do nosso pensamento vem da vontade que age sobre as ideias do intelecto: “os elementos são dados pelo intelecto, mas é a vontade que lhe dá seus

⁷⁰ Nam quaecumque lumine naturali mihi ostenduntur, ut quod ex eo quod dubitem, sequatur me esse, e similia, nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest, cui aequa fidam ac lumini isti, quaeque illa non vera esse possit docere. (AT VII 38)

⁷¹ [...] la volonté donne ou refuse son assentiment [...] peut le donner ou le refuser tant que les idées ne sont pas absolument claires et distinctes, - lorsqu'elles le sont, elle ne peut pas le refuser et c'est dans cette nécessité interne que se manifeste la liberté et la spontanéité de l'esprit. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.71).

⁷² [...] parce qu'un acte vraiment et réellement spontané est presque un acte créateur, parce que c'est dans la “surabondance de sa propre essence” que l'âme trouve la force nécessaire à l'acte libre, à la détermination absolue de soi-même. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.28)

⁷³ Cette spontanéité essentielle, comparée à la passivité non moins essentielle de l'entendement, explique et implique la supériorité de la volonté sur l'intelligence. KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.30)

arranjos, suas combinações diferentes”⁷⁴. Para ambos os filósofos “intellectus sibi finitus est, voluntas autem infinita”⁷⁵

Segundo o comentador E. Gilson a doutrina do livre arbítrio de Descartes foi influencida por São Tomás de Aquino. Descartes usou o termo *judicium* enquanto São Tomás diferenciava em duas categorias: *judicium* e *electio*⁷⁶. Mas essa indicação de Gilson é falsa como explicita Koyré (1987):

[...] há uma diferença tão profunda entre a doutrina de São Tomás e a doutrina cartesiana, que em nenhuma das partes elas se distinguem tão profundamente e tão radicalmente quanto aí, no ponto onde uma e outra põem em relação a vontade e o intelecto⁷⁷

Para São Tomás a vontade está subordinada ao intelecto. Em Descartes o intelecto tem um papel de uma condição necessária, mas para o outro filósofo o intelecto é mais do que isso, “é a base e a fonte mesma da ação voluntária da alma”⁷⁸ e a vontade nada mais é do que uma consequência do intelecto, possui um papel passivo sendo comandada e tendo seus movimentos determinados pelo intelecto, que tem um papel ativo na vida espiritual, “o intelecto, segundo a doutrina tomista, não está limitado a receber as impressões e receber dados, ele é produtivo, é ativo, é criador. A vontade não desempenha senão o papel de realizadora.”⁷⁹

As duas faculdades possuem o papel de juntas realizarem a ação da livre escolha, que pode ser boa ou má, se é assim, qual a origem dos meus erros⁸⁰? Descartes propõe uma teodiceia para eliminar a responsabilidade de Deus como origem do erro: “enquanto continuo pensando somente em Deus, totalmente voltado para ele, não

⁷⁴ Les éléments sont donnés par l’entendement, mais c’est la volonté que leur donne leurs arrangements, leurs combinaisons différentes. KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.65)

⁷⁵ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p. 66. St Augustin, *De diversis quaestionibus*, XV, 83.

⁷⁶ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p. 70.

⁷⁷ Il y a une difference tellement profonde entre la doctrine de saint Thomas et la doctrine cartésienne, que nulle part elles ne se distinguent plus profondément et plus radicalement que là, dans le point où l’une et l’autre mettent en rapport la volonté et l’entendement. KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.71)

⁷⁸ Est la base et la source même de l’action volontaire de l’âme. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.72)

⁷⁹ L’entendement, selon la doctrine thomiste, n’est pas borne à recevoir des impressions et à enregistrer des données, il est productif, il est actif, il est créateur. La volonté ne joue plus que le rôle de réalisatrice. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.74)

⁸⁰ É no exame do erro que Descartes desenvolve sua teoria do juízo.

descubro nenhuma causa de erro ou de falsidade”⁸¹, pois é próprio da essência de Deus ser perfeito, “substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente”⁸² e por isso ele não pode ser causa de nenhum erro ou falsidade, “A verdadeira fonte de meus erros não está em Deus, está em mim, em minha imperfeição que faz com que eu não seja Deus”⁸³.

Além da ideia real e positiva de Deus que há em mim possuo também outra ideia oposta, negativa, desprovida de toda perfeição, a ideia do nada. Esse nada também compõe meu ser, isto é, “na medida em que não sou eu mesmo o ente supremo”⁸⁴ participo do não-ente. Nesse contexto, a criatura está disposta entre Deus e o nada, é um meeiro. O ser criado é incompleto na medida em que não é absoluto, quando não é ele mesmo Deus “na medida em que não sou eu mesmo o ente supremo, faltam-me muitas coisas e, por isso, não é de admirar que eu erre.”⁸⁵.

Tudo o que me falta para me igualar à soberania divina é o quanto participo do nada, e é justamente nessa participação do não-ente que está a origem dos erros. Como afirma Gilson (1982) na análise das Meditações: a finitude impõe limites à criatura que sofre com a possibilidade do erro na medida em que é um ser incompleto e deficiente separado por um abismo de Deus, ser perfeito que possui realidade absoluta.

Mas a questão é ainda mais profunda, sua preocupação não é simplesmente explicar o erro enquanto tal e sim o erro enquanto mal, que destaca a imperfeição do homem. Para tratar desse tema Descartes se apoia no que foi lhe ensinado no colégio jesuítico de La Flèche. Além disso, teve a oportunidade de ler o *De libertate* de Gibieuf – teólogo Oratoriano – que no que concerne ao problema do mal corresponde ao que disse São Tomás, que o tomou de santo Agostinho, que por sua vez retirou de Plotino:

[...] a criatura, ao que ensinava santo Agostinho, não pode atingir o bem senão quando participa de Deus que a criou. Pelo contrário, quando cai no mal, não é que ela participa de uma certa natureza positiva do mal, é simplesmente que ela se encontra privada de qualquer bem.⁸⁶

⁸¹ Atque ita prorsus, quamdiu de Deo tantum cogito, totusque in eum me converto, nullam erroris aut sausitatis causam deprehendo. (AT VII 54)

⁸² “Par le nom de Dieu j’entenu une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissance, toute puissance” (AT. VIII 18)

⁸³ La véritable source de mes erreurs n'est pas en Dieu, elle est en moi, dans mon imperfection même que fait que je ne suis pas Dieu. (GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.214)

⁸⁴ Hoc est quatenus non sum ipse summum ens . (AT VII 54)

⁸⁵ Hoc est quatenus non sum ipse summum ens, desuntque mihi quamplurima, non adeo mirum esse quod fallar. (AT VII 54)

⁸⁶ [...] la créature, à ce qu’enseignait saint Augustin, ne peut atteindre de lien que parce qu’elle participe au Dieu que l’a créée. Par contre, lorsqu’elle tombe dans le mal, ce n’est pas qu’elle participe à une

É, pois, importante salientar que não existe uma natureza real do mal⁸⁷ cuja criatura participa quando erra “Nenhuma coisa, nem nenhuma perfeição dessa coisa atualmente existente, não pode ter o *Nada*, ou uma coisa não existente, como causa de sua existência”⁸⁸, o nada é simplesmente uma negação do Bem supremo, “Deus é autor de todos os bens e que ele não é autor de nenhum mal”⁸⁹. O erro não está na faculdade de escolher que Deus me deu e sim no exercício dela. Todo reconhecimento depende do uso da vontade. Então, quando a criatura comete o mal, ou melhor, quando ela se separa espontaneamente do bem, ela não é criadora desse mal, mas sua origem, na medida em que é composta também pelo nada⁹⁰, “o mal é em nós a marca do nada do qual nós viemos”⁹¹. Então, partindo do princípio da causalidade, que admite que tudo o que existe deve possuir uma causa e partindo também de que tudo o que existe é criação de Deus, como desvincular o mal de Deus? Qual é a causa eficiente do erro?

Ninguém procuraria ver as trevas ou ouvir o silêncio. Não há lugar adequado para procurar a causa daquilo que nada é. O mal está no número de coisas que nunca se reconhece a título de naturezas próprias, mas somente como privações de tal ou qual natureza.⁹²

O nada não possui realidade, e por isso não possui autor, sua origem se dá na proporcional negação do bem. Então, se o mal não é uma realidade, de qual ordem de ausência de bem é o mal? Podemos dizer que “todo mal é uma ausência de bem, por outro lado não é verdadeiro dizer que toda ausência de bem é um mal”⁹³. Há ausências de ordem negativa e ausências de ordem privativa “Quando uma natureza nos parece

certaine nature positive du mal; c'est simplement qu'elle se trouve privée de quelque bien. (GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.219)

⁸⁷ Como o mal é a ausência de um bem e o bem é por si mesmo uma realidade, o mal por sua vez não contém realidade. (GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.221)

⁸⁸ Aucune chose, ni aucune perfection de cette chose actuellement existante, ne peut avoir le *Néant*, ou une chose non existante, pour la cause de son existence. (AT IX 127 - Segundas respostas, III axioma)

⁸⁹ Il faut donc dire que Dieu est l'auteur de tous les biens et qu'il n'est pas l'auteur d'aucune mal. (GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.219)

⁹⁰ GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.219.

⁹¹ GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.219

⁹² Personne ne chercherait à voir les ténèbres ni à entendre le silence. Il n'y a pas lieu davantage de chercher la cause de ce qui n'est rien. Le mal est au nombre de ces choses que l'on ne connaît jamais à titre de natures propres, mais seulement comme privations de telle ou telle nature. (GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.220)

⁹³ Tout mal est une absence de bien, en revanche il n'est pas vrai de dire que tout absence de bien est un mal. (GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.221)

como desprovida de algum bem, devemos nos perguntar se esse bem é o bem próprio dessa natureza ou se ele é o bem próprio de uma outra.”⁹⁴ quando ele diz de algo que é próprio de outra natureza quer dizer de um homem que não possui a audição tão apurada como a de um cachorro ou a velocidade de um guepardo ou asas para voar, se trata de negação, algo que o homem não tem e não deveria ter. Agora, quando se fala de um bem que é próprio da natureza do homem, como não ter braço ou olho, neste caso trata-se de uma privação, algo que o sujeito deveria possuir mas não possui, assim expõe Descartes:

[...] o erro não é pura negação, mas privação, isto é, não é um simples defeito ou falta de alguma perfeição que não me é devida, mas a privação ou a carência de certo conhecimento, que, de algum modo, deveria estar em mim.⁹⁵

A tese de que o erro se trata de uma privação reforça a de que a vontade humana é voltada para a verdade “O erro ocorre quando o intelecto privado de uma ideia total e efetivamente clara e distinta oferece à vontade ideias ou parcialmente claras e distintas ou apenas aparentemente claras e distintas.”⁹⁶ e a vontade dá o assentimento quando percebe pelo menos um pouco de clareza e distinção no conteúdo exibido.

Se o erro é privação de um conhecimento, então a natureza ativa do intelecto, isto é, sua faculdade da vontade, é tal que ela tende naturalmente para o conhecimento, o que confirma a tese de que a vontade humana tem uma relação essencial e exclusiva com a verdade.⁹⁷

A segunda causa do erro está subordinada ao encadeamento de duas faculdades: da faculdade de conhecer – uso do intelecto – e da faculdade de escolher – uso da vontade:

Ora, para julgar requer-se certamente o intelecto, porquanto nada podemos julgar de uma coisa que de nenhum modo percebemos. Mas também se requer a vontade, para que o assentimento seja concedido à coisa de algum modo percebida.⁹⁸

⁹⁴ GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.222

⁹⁵ [...] non enim error est pura negativo, sed privatio, sive parentia eujusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse deberet. (AT VII 55)

⁹⁶ ROCHA, E. M. Infinitude da Vontade no Homem e em Deus segundo Descartes. *Analytica*, v. 15, n. 1 p.132/2011

⁹⁷ ROCHA, E. M. Infinitude da Vontade no Homem e em Deus segundo Descartes. *Analytica*, v. 15, n. 1 p.133/2011

⁹⁸ Atque ad judicandum requiritur quidem intellectus; quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possumus judicare: sed requiritur etiam voluntas, ut rei aliquo modo perceptae assensio praeveatur. (AT VIII 18)

A vontade é a faculdade ativa da mente e o intelecto a faculdade passiva. Mas deve ficar claro que para julgar não se faz somente uso da vontade, mas também do intelecto. A vontade só pode agir a partir dos conteúdos exibidos pelo intelecto, só podemos querer o que conhecemos de algum modo, o que é completamente desconhecido não podemos fazer juízo⁹⁹.

Assim, se o que motiva a ação da vontade é um conteúdo compreendido e se compreender um conteúdo é percebê-lo como claro e distinto, então, a princípio, a vontade só é motivada a agir pelo conteúdo que lhe aparece como claro e distinto.¹⁰⁰

Mas, isso não significa que a vontade não aja diante de conteúdos obscuros e confusos. O que motiva a vontade são conteúdos claros e distintos, mas um conteúdo obscuro e confuso pode ter algo claro e isso faz com que a vontade se engane diante dele. Como a vontade é infinita pode dar assentimento a qualquer coisa percebida pelo intelecto, mas “não se requer, porém (ao menos para julgar de um modo qualquer) uma íntegra e omnímoda percepção da coisa, pois podemos assentir a muitas coisas que não conhecemos senão de maneira muito obscura e confusa.”¹⁰¹, podemos errar ao fazer juízo acerca de coisas que não temos ideia clara e distinta. A vontade é motivada pelo claro e distinto, visto que “age exclusivamente em direção ao que é claro e distinto nos conteúdos exibidos pelo intelecto motiva sua ação”¹⁰². A vontade propende irresistivelmente para o que é conhecido completamente claro e distintamente, tudo o que é mostrado pela luz natural não pode nunca ser algo duvidoso “não pode haver nenhuma outra faculdade em que confie tanto quanto nessa luz”¹⁰³. “A vontade se porta voluntariamente e livremente (pois essa é sua essência), mas, todavia infalivelmente ao bem que lhe é claramente conhecido”¹⁰⁴. O que motiva a ação da vontade é o que pode ser compreendido clara e distintamente, logo, a vontade “só age por motivação advinda de uma clareza e distinção percebida, ainda que essa clareza e distinção diga respeito a

⁹⁹[...] nunca queremos o que não compreendemos de modo nenhum (AT III 432 - Carta a Hyperaspistes).

¹⁰⁰ ROCHA, E. M. Infinitude da Vontade no Homem e em Deus segundo Descartes. *Analytica*, v. 15, n. 1p.130/2011

¹⁰¹ Non autem requiritur (saltem ad quomodounque judicandum) integra e omnimoda rei perceptio; multis enim possumus assentiri, quae nonnisi perobscure e confuse cognoscimus. (AT VIII 18)

¹⁰² ROCHA, E. M. Infinitude da Vontade no Homem e em Deus segundo Descartes. *Analytica*, v. 15, n. 1p.130/2011

¹⁰³ quia nulla alia facultas esse potest, cui aequa fidam ac lumini esti. (AT VII 38)

¹⁰⁴ La volonté se porte volontairement, et librement (car cela est de son essence), mais néanmoins infalliblement, au bien qui lui est clairement connu. (Segundas Respostas, Axioma VII, p.395)

parte de um conteúdo obscuro e confuso em sua totalidade.”¹⁰⁵ Em resumo, a vontade age motivada pelos conteúdos claros e distintos apresentados pelo intelecto – mesmo que ele contenha algo obscuro e confuso – e é motivada irresistivelmente em direção àqueles inteiramente claros e distintos. Essa propensão provém da sua própria natureza, que foi criada para sempre se voltar para o bem e para a verdade “a vontade deseja naturalmente e necessariamente o bem”¹⁰⁶.

A vontade é livre e sua única fonte é ela mesma, a claridade do intelecto nada mais faz do que acionar seu ato: a luz natural que ilumina o intelecto produz uma motivação irresistível da vontade à clareza e distinção. Devemos considerar esse o auge da liberdade, quando essa força interna impulsiona a vontade em direção a uma opção, e assim, a ação é espontânea, quanto mais espontânea mais livre. É a espontaneidade que exprime a independência e a autonomia do espírito que permite distinguir os atos voluntários de toda espécie de desejo, de inclinação e de paixão, por isso ela é a principal característica da vontade¹⁰⁷.

(...) porque um ato verdadeiramente e realmente espontâneo é quase um ato criador, porque é na “superabundância de sua própria essência” que a alma encontra a força necessária para o ato livre, para a determinação de si mesma.¹⁰⁸

Nas Meditações é incontestável a dificuldade encontrada por Descartes em identificar o que é claro e distinto em meio ao obscuro e confuso. A principal e primeira causa dos erros está na infância¹⁰⁹, por isso a primeira providência tomada por Descartes foi duvidar dos conhecimentos que ele pensava serem verdadeiros acerca das coisas sensíveis. Quando somos criança não temos discernimento¹¹⁰ e, por isso, admitimos como verdadeiras coisas sem o uso pleno de nossa razão¹¹¹, que apesar de parecerem claras não são percebidas com distinção e a partir desses conhecimentos construímos

¹⁰⁵ ROCHA, E. M. Infinitude da Vontade no Homem e em Deus segundo Descartes. *Analytica*, v. 15, n. 1p.130/2011

¹⁰⁶ La volonté désire naturellement et nécessairement le bien. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.76)

¹⁰⁷ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.30

¹⁰⁸ [...] parce qu'un acte vraiment et réellement spontané est presque un acte céateur, parce que c'est dans la “surabondance de sa propre essence” que l'âme trouve la force nécessaire à l'acte libre, à la détermination absolue de soi-même – et l'infini et l'absolu sont, nous le savons bien, synonymes pour Descartes. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.28)

¹⁰⁹ AT VIII 35

¹¹⁰ AT VIII 5

¹¹¹ AT VIII 5

outros. Para se livrar desses prejuízos Descartes utilizou a dúvida “recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências”.

Na infância a mente está tão ligada ao corpo que só se atenta às sensações das coisas que o afetam, o que ocorre aos poucos, quando a mente passa a notar que há algo além dela mesma: o corpo que existe fora dela. Assim, foi-se considerando verdades pautadas na sensibilidade, como a que o ar era um nada quando não experimentava nele vento, frio ou calor; ou que a Terra era estática e sua superfície plana. Assim, houve inúmeros prejuízos que “nossa mente foi imbuída desde a primeira infância”¹¹² os quais não foram examinados, tendo sido admitidos como verdadeiros e evidentes, e que se tornaram base para a construção de inúmeras outras verdades que permeiam nossa concepção de mundo.

E, depois de alguns anos, a mente se apercebe não ser “serva” do corpo, que coisas que julgava certas a partir de conhecimento vindo dos sentidos, – como o tamanho do sol, que parece ter o mesmo diâmetro de uma moeda, mas é milhares de vezes maior que a Terra – a levam para o erro, essa é para Descartes a segunda causa dos erros¹¹³: a grande dificuldade de aceitar que as coisas são diferentes da opinião que tínhamos antes, esquecer nossos preconceitos (pré-juízos), por isso, é importante que a mente se atente para sua independência e investigue a verdade das coisas a partir delas mesmas.

O que caracteriza a terceira causa dos nossos erros¹¹⁴ é a facilidade em dar atenção ao que vem dos sentidos e julgar sobre essas informações a partir de uma opinião preconcebida. É mais fácil aceitar o que vem dos sentidos porque desde a infância nos acostumamos a isso. E, para considerar coisas que não são imagináveis, corpóreas e nem sensíveis é ainda mais trabalhoso, muitos “nem acham que possa subsistir alguma coisa qualquer que não seja corpo, nem, em suma, algum corpo não sensível”¹¹⁵, o que resulta que a maioria das pessoas, porque não se põem a meditar sobre as questões primordiais da vida, não conseguem perceber nada senão de modo confuso.

¹¹² a prima infantia mens nostra imbuta est. (AT VIII 35)

¹¹³ AT VIII 36

¹¹⁴ AT VIII 37

¹¹⁵ Nec putant quidquam posse subsistere, quod non sit corpus; nec denique ullum corpus non sensible. (AT VIII 37)

A quarta¹¹⁶ e última causa dos erros está no fato de ligarmos os conceitos das coisas às palavras – confiadas à memória – que usamos para exprimi-los. Normalmente nos atentamos mais às palavras do que às coisas, o que faz com que concordemos com expressões que não entendemos corretamente. Por isso, devemos discernir clara e distintamente os conceitos para poder distingui-los dos obscuros e confusos.

Eu não sou capaz de perceber claro e distintamente tudo o que eu devo fazer julgamento, mas posso eu mesmo imprimir em minha memória pela meditação atenta e contínua que devo me abster de julgar toda vez que uma coisa não esteja clara e distinta o suficiente, fazendo assim o hábito de não errar.

Sabendo da divina bondade suprema e os outros atributos que fazem parte da essência perfeita de Deus, ele quer o melhor sempre. Sendo assim, como se explica a falibilidade humana, que é claramente mais imperfeito quando erramos do que quando fazemos o correto e tendemos para o bem? Deus podia ter me criado para que eu nunca errasse, que meu intelecto percebesse clara e distintamente tudo o que eu tivesse que deliberar ou então que Deus imprimisse em mim que eu jamais deliberasse sobre o que não entendo clara e distintamente. Sei ele tem poder o bastante para isso, mas escolheu me criar assim, “e não tenho direito algum de me queixar por que Deus não tenha querido que eu tivesse no mundo o principal e o mais perfeito de todos os papéis”¹¹⁷, além disso “não devo ficar admirado de que Deus faça algumas coisas cujas razões não entendo”¹¹⁸ eu não sou capaz de mensurar o poder de Deus e, por isso, não posso compreendê-lo. Logo, como Deus que é perfeito, sumamente bom e poderoso permite que o mal exista em sua obra? Para responder partimos de dois argumentos que Descartes encontra na doutrina de São Tomás. Deus permite que haja o mal na sua obra porque se compromete com o todo, visando a harmonia geral e não um bem em particular, “para investigar o quanto de perfeição há nas obras de Deus, não se deve considerar uma só criatura, em separado, mas todo o conjunto das coisas”¹¹⁹, o mundo possui uma razão geral que foi criada por Deus. Posteriormente, Leibniz vai desenvolver melhor esse ponto sobre o Deus que ama a criação e visa a proporção do universo criando o melhor mundo possível. Muitas vezes algo que é um mal para um ser

¹¹⁶ AT VIII 37

¹¹⁷ Et nullum habeo jus conquerendi quod eam me Deus in mundo personam sustinere voluerit, quae non est omnium praecipua e máxime perfecta. (AT VII 61)

¹¹⁸ Occurrit non mihi esse mirandum, si quaedam a Deo fiant quorum rationes non intelligam. (AT VII 55)

¹¹⁹ Occurrit etiam non unam aliquam creaturam separatim, sed omnem rerum universitatem esse spectadam, quoties na opera Dei perfecta sint inquirimus; quod enim forte non immerito. (AT VII 55)

em particular pode ser um bem para todo o universo, então “a imperfeição de uma criatura pode ser necessária à perfeição de uma outra”¹²⁰, assim como Gilson exemplifica, o fogo só pode existir onde há oxigênio para ele queimar. A segunda razão que trazemos depende da primeira: há mais perfeição na desigualdade das coisas do que na igualdade, “há maior perfeição no conjunto de todas as coisas, quando algumas são imunes ao erro e outras não, do que se todas fossem inteiramente semelhantes”¹²¹, a obra se enriquece mais quando suas partes são diferentes. De acordo com a doutrina de santo Agostinho¹²², coisas que em um primeiro momento parecem más podem ser boas se olharmos para elas como meios que servem a algum bem, sintetizando: o mal deve levar a um bem maior. Usando como exemplo a arte, podemos dizer que quando um artista cria uma obra de arte é mais valoroso do que quando ele apenas copia, ou reproduz um quadro já existente. A reprodução é a cópia, os dois quadros (o criado e a réplica) serão iguais, o que diferencia a produção da reprodução é que na primeira há originalidade em sua singularidade. A unidade da perfeição só pode ser encontrada em Deus.

Devemos enxergar o mal além do seu sentido primeiro, ele é acima de tudo uma possibilidade, uma marca expressiva da minha liberdade. A liberdade de arbítrio está em poder realizar ou não realizar uma ação, dizemos que ela é a experiência do “ou”, a alternativa, a opção que me possibilita eleger um ou outro caminho. Por essa experiência do “ou” que temos assim como tem Deus – apesar dele tê-la muito maior que nós, pela união do conhecimento e da potência que se juntam à liberdade – podemos afirmar que há aí uma imagem ou semelhança com Deus. Essa característica humana aproxima-nos do criador.

Pela vontade é possível que eu faça juízo das coisas: as negue ou as afirme, por isso a vontade é infinita, sou capaz de julgar sobre todas as coisas, inclusive sobre as quais eu não tenho ideia clara: “Não se requer, porém (ao menos para julgar de um modo qualquer), uma íntegra e omnímoda percepção da coisa, pois podemos assentir a muitas coisas que não conhecemos senão de maneira muito obscura e confusa”¹²³, é exatamente nesse ponto que está o erro. Ele está em uma desproporção do intelecto e da

¹²⁰ L'imperfection d'une créature peut être nécessaire à la perfection d'une autre. (GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.227)

¹²¹ Sed non ideo possum negare quin major quodammodo perfectio sit in tota rerum universitate, quod quaedam ejus partes ab erroribus immunes non sint, aliae vero sint, quam si omnes. (AT VII 61)

¹²² GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.228

¹²³ Non autem requiritur (saltem ad quomodo cunque judicandum) integra e omnimoda rei perceptio; multis enim possumus assentiri, quae non nisi perobscure e confuse cognoscimus. (AT VIII 18)

vontade, pelo fato da vontade ser ilimitada e o intelecto limitado, não a contento nos mesmos limites e, por isso, faço juízo de coisas que não conheço. Assim, é muito fácil que a vontade se perca julgando o falso por verdadeiro, o que faz com que caiamos no erro.

Somente com o mal surge um caminho além do bem e depois, somente a partir dele é que vão surgir nuances do bem ao mal, quando dizemos isso estamos tentando mostrar que a ação humana nunca é totalmente boa ou totalmente ruim, para esclarecer usaremos um exemplo prático, vamos supor que estamos no meio de uma escada na qual ao olhar para cima não conseguimos ver o fim, que é onde está o bem supremo, e ao olhar para baixo também não vemos onde ela acaba na mesma proporção do bem, logo, infinita, é a negação total desse bem; mas nem a negação e nem a progressão do bem estão próximas, porque como já dissemos não é possível enxergar o fim de nenhum dos lados da escada, então, para se aproximar de algum deles fazemos escolhas, e cada escolha boa que fazemos ao mesmo tempo em que nos fortalecemos tendemos para o bem e subimos um degrau da escada: “o crescimento vem de Deus, porque todo crescimento faz ser e Deus é o ser por excelência¹²⁴”, e correlativamente se realizamos uma ação ruim estamos nos corrompendo e por consequência tendendo para o nada, para o mal: “a corrupção ao contrário que o leva para a direção do não-ser, isto é, em direção ao que nada é, vem a ele evidentemente do nada¹²⁵”. Prontamente concluímos desse exemplo a importância do mal para a liberdade, surgindo como produtor de alternativas que possibilitam o homem escolher a partir de suas próprias faculdades mentais.

Apesar da manifesta importância do mal, como criaturas de Deus, devemos sempre escolher o bem, para isso o homem leva uma vantagem: a tendência essencial de pender para o bem. Deus imprimiu em nossas mentes suas leis, as que chamamos de verdades eternas, e dentre elas estão as leis morais, que servem de parâmetro para o homens agirem livremente.

Pela limitação intelectual humana não somos capazes de racionalizar todas as perspectivas ao escolher uma ou outra opção. Apesar de experimentá-la

¹²⁴ L'accroissement lui vient de Dieu, puisque tout accroissement la fait être et que Dieu est l'être par excellence. (GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.224)

¹²⁵ La corruption au contraire qui l'entraîne vers le non-être, c'est-à-dire vers ce qui n'est rien, lui vient évidemment du néant. (GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.224)

intelectualmente ou imaginativamente não conseguimos compreendê-la na sua totalidade. Existem graus de liberdade, e também níveis nesses graus.

Falaremos agora de um desses graus. Pensemos na liberdade como uma balança antiga com dois pratos equidistantes e um eixo central, o prato direito chamaremos de não-ente e mau e o esquerdo de verdadeiro e bom. Entre esses dois pontos, exatamente no centro, há o eixo, que não propende para nenhum dos lados, chamaremos-no de situação de indiferença. A indiferença é o estado de não atração e não aversão a algo ou alguém, ou seja, o ato de não pender para nenhum dos lados da balança, é a falta de motivação para a ação, de acordo com o dicionário: frieza de ânimo;

Quanto mais propendo para um ou outro lado da balança porque entendo o que é verdadeiro e bom, e Deus assim dispôs meu pensamento para que sempre me motivasse em direção ao conteúdo verdadeiro, dessa forma sou mais livre. Assim, a indiferença é “o ínfimo grau da liberdade e não atesta nenhuma perfeição, mas somente uma deficiência do conhecimento ou alguma negação”¹²⁶, isso porque demonstra uma deficiência de conhecimento ou alguma negação. Na indiferença há uma participação maior no não-ente, uma negação das perfeições divinas. Ela está no lado contrário da liberdade: quando eu consigo ver claramente o que é bom e verdadeiro não deixo de optar e não delibero sobre o que escolher. A indiferença ocorre “quando nenhuma razão me leva mais para um lado do que para o outro”¹²⁷.

Descartes escreve duas cartas a Mesland sobre o tema, a carta de 2 de maio de 1644 e de 9 de fevereiro de 1645. Na carta de 2 de maio de 1644 ele diz que Mesland chama de indiferença “uma potência real e positiva de se determinar, não há diferença entre nossas opiniões senão pelo nome; pois admito que esta potência está na vontade.”¹²⁸, para Descartes é a vontade que possui a potência de se determinar e que eles estão falando da mesma coisa com nomes diferentes. Mas, “onde há ocasião de pecar, há indiferença”¹²⁹ pois, erramos porque não vemos claramente; quando vemos claramente e sem nenhuma indiferença não erramos.

Na carta 9 de fevereiro de 1645 Descartes explica melhor, admitindo dois sentidos de indiferença, o primeiro é aquele onde ele diz que “a indiferença me parece significar propriamente o estado no qual a vontade está quando não está posta de um

¹²⁶ est infimus gradus libertatis, e nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione desectum, sive negationem quandam, testatur. (AT VII 58)

¹²⁷ cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit. (AT VII 58)

¹²⁸ Une puissance réelle et positive de se déterminer, il n'y a de différence entre nos opinions que pour le nom; car j'avoue que cette puissance est en la volonté. (AT IV 115 - Carta a Mesland, 2 de maio de 1644)

¹²⁹ Où il y a occasion de pécher, il y a l'indifférence. (AT IV 117 - Carta a Mesland, 2 de maio de 1644)

lado mais que de outro pela percepção do verdadeiro ou do bem”¹³⁰, é por isso que ele põe a indiferença no mais baixo grau de liberdade – que é o mesmo sentido que ele dá na carta de 1644 –, mas outros estudiosos – como Mesland – a entendem como “uma faculdade positiva de se determinar para um ou outro de dois contrários, isto é, para perseguir ou para fugir, para afirmar ou para negar”¹³¹, mas essa faculdade positiva está na vontade “não somente nesses atos onde ela não éposta por razões evidentes de um lado mais que de outro, mas também em todos os outros”¹³², como no caso em que a razão propende para um lado não podemos, moralmente falando, ir para o lado contrário, mas absolutamente falando podemos. Como aceitar que a vontade é livre e ao mesmo tempo é determinada pelo conteúdo claro e distinto apresentado pelo intelecto? Liberdade e necessidade não são conceitos contraditórios? A necessidade da qual falamos é uma necessidade moral, “*Metafisicamente* falando, há sempre uma possibilidade, ao menos uma possibilidade lógica quando um ato determinado da vontade não se cumpre, mas, em certos casos, é impossível moralmente”¹³³ A vontade não é necessitada, é livre por sua espontaneidade, “[...] é ela mesma que se porta livremente e espontaneamente em direção ao bem quando todos os obstáculos que puderam atrapalhar sua ação autônoma são eliminados”¹³⁴.

A percepção clara e distinta não *produz* o ato da vontade, e não é nada além da causa direta e afetante. A causa do ato, ou ainda sua fonte, é a vontade ela mesma e a claridade do intelecto não faz senão acionar seu ato, ou, para ser mais exato, não faz senão realizar as condições nas quais a vontade pode agir em sua soberana e absoluta liberdade, liberada de todo entrave, e tudo o que poderia impedir e atrapalhar seu exercício.¹³⁵

A vontade se liga à sua perfeição quando se determina segundo os decretos eternos de Deus¹³⁶. Ela não pode recusar seu assentimento ao que é inteiramente claro e

¹³⁰ [...] l’indifférence me semble signifier proprement l’état dans lequel est la volonté lorsqu’elle n’est pas poussée d’un côté plutôt que de l’autre par la perception du vrai ou du bien. (AT IV 172 - Carta a Mesland, 9 de fevereiro de 1645)

¹³¹ [...] une faculté positive de se déterminer pour l’un ou l’autre de deux contraires, c’est-à-dire pour poursuivre ou pour fuir, pour affirmer ou pour nier. (AT IV 163 - Carta a Mesland, 9 de fevereiro de 1645)

¹³² [...] non seulement dans ces actes où elle n’est pas poussée par des raisons évidentes d’un côté plutôt que de l’autre, mais aussi dans tous les autres. (AT IV 163 - Carta a Mesland, 9 de fevereiro de 1645)

¹³³ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.38

¹³⁴ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.38

¹³⁵ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.40

¹³⁶ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.40.

distinto, pois “é verdadeiro tudo o que percebo muito clara e muito distintamente”¹³⁷. A luz natural ilumina nossa razão e nos mostra o que é bom e verdadeiro, essa luz vem da luz de Deus. Por isso, a graça de Deus “nos faz pender mais para um lado que para o outro”¹³⁸ e essa liberdade não consiste de modo algum na indiferença.

“[...] a liberdade pode ser considerada nas ações da vontade antes ou durante a realização”¹³⁹ quando considerada antes da realização da ação a indiferença está afirmada como no segundo sentido: como faculdade positiva de uma ação própria de se determinar diante de dois contrários. Descartes define como indiferença aquela falta de razão em opormos nosso juízo aos comandos dos outros, quando afirmam “que somos mais livres ao fazer as coisas pelas quais nada nos tinha sido prescrito pelos outros e naquelas nos é permitido seguir nosso próprio juízo em fazer isso a que somos impedidos”, nesse caso dizemos de uma faculdade negativa. Assim,

Uma maior liberdade consiste, com efeito, em uma grande facilidade de se determinar ou em um grande uso dessa potência positiva que temos de seguir o pior, vendo o melhor. Se nos atemos a parte onde vemos mais bens, nós nos determinamos mais facilmente; se seguimos a parte contrária, usamos capacidades dessa potência positiva;”¹⁴⁰

Nesse sentido, a indiferença é uma potência positiva da vontade humana. É a capacidade de, mesmo sabendo do melhor, usar a liberdade para definir suas escolhas.

Pode-se agora então compatibilizar as teses cartesianas de que a vontade se inclina irresistivelmente para o que lhe aparece como inteiramente claro e distinto com a de que a vontade tem sempre o poder de se autodeterminar. Segundo Descartes, porque a vontade humana é essencialmente orientada para a verdade, a vontade só age em direção ao que aparece como claro e distinto em um conteúdo exibido no intelecto e tende irresistivelmente ao conteúdo percebido como perfeitamente claro e distinto. E porque, segundo ele, pode sempre mudar o foco de sua atenção para uma outra ideia clara e distinta, a vontade é secundariamente o poder de determinar suas ações, já que este é um poder condicionado à mudança de foco da atenção. O que é percebido como claro e distinto é irresistível enquanto assim percebido. Mas o intelecto pode sempre apresentar outro conteúdo no intelecto como claro e distinto e a vontade pode sempre se aplicar a esse novo conteúdo apresentado. Por essa razão, é sempre possível evitar a inclinação irresistível

¹³⁷ ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare e distinete percipio (AT VII 35)

¹³⁸ [...] elle nous fait pencher davantage vers un côté que vers l'autre. (AT IV 119 - Carta a Mesland, 2 de maio de 1644)

¹³⁹ [...] la liberte peut être considérée dans les actions de la volonté avant l'accomplissement ou pendant l'accomplissement. (AT IV 163 - Carta a Mesland, 9 de fevereiro de 1645)

¹⁴⁰ Une plus grande liberté consiste en effet ou bien dans une plus grande facilité de se déterminer, ou bien dans un plus grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre de pire, toute en voyant le meilleur. Si nous prenons le parti où nous voyons le plus de bien, nous nous déterminons plus facilement; si nous suivons le parti contraire, nous usons davantage de cette puissance positive. (AT IV 164 - Carta a Mesland, 9 de fevereiro de 1645)

mudando o foco da atenção do intelecto e assim mudando o alvo da aplicação da vontade.¹⁴¹

Somos mais livres quando escolhemos, seja a melhor opção, quando a vontade propende para verdadeiro e bom, ou então, quando mesmo enxergando o claro e distinto escolhemos a opção contrária, pois, a vontade mesmo diante de um conteúdo claro e distinto pode livremente mudar sua ação. A liberdade, considerada durante a realização das ações da vontade, não implica nenhuma indiferença, em nenhum dos dois sentidos,

[...] porque o que é feito não pode permanecer não feito, haja vista que se o fez. Mas ela consiste na sua facilidade de execução, e ainda, livre, espontânea e voluntária não sendo senão uma mesma coisa. É nesse sentido que escrevi que estou inclinado tanto mais livremente em direção a alguma coisa que sou impelido por mais razões, pois é certo que nossa vontade se move então com mais facilidade e mais impulso¹⁴².

A indiferença no seu sentido negativo trata-se da hesitação diante da pouca motivação da vontade, isso ocorre quando a verdade não está evidente e a vontade é obrigada a agir de modo indiferente a uma das direções. Para Descartes “o mais baixo grau da liberdade é aquele em que nos determinamos às coisas pelas quais somos indiferentes”¹⁴³, que é o sentido negativo da indiferença, no seu sentido positivo ela é um poder da vontade, como Cottingham explica:

[...] se considerada como *estado* ou *condição* em que nos encontramos quando a evidência não é clara, a indiferença não é algo admirável, mas sim algo de nível inferior – um mero defeito. A indiferença, no sentido de uma *faculdade de escolha*, entretanto, é um poder genuíno e autônomo da vontade, de alcance irrestrito.¹⁴⁴

A indiferença está presente não só nas coisas das quais meu intelecto nada conhece, mas também quando a vontade delibera a respeito de coisas que não são por ele conhecidas muito claramente. Conjecturas prováveis podem motivar minha vontade para uma das partes, mas o conhecimento de que se tratam de conjecturas e não razões

¹⁴¹ ROCHA, E. M. Infinitude da Vontade no Homem e em Deus segundo Descartes. *Analytica*, v. 15, n. 1, 2011, p.137.

¹⁴² [...] parce que ce qui est fait ne peut pas demeurer non fait, étant donné qu'on le fait. Mais elle consiste dans la seule facilité d'exécution, et alors, libre, spontané et volontaire ne sont qu'une même chose. C'est en ce sens qu j'ai écrit que je suis porté d'autant plus librement vers quelque chose que je suis poussé par plus de raisons, car il est certain que notre volonté se meut alors avec plus de facilité et plus l'élan. (AT IV 170 - Carta a Mesland, 9 de fevereiro de 1645)

¹⁴³ [...] le plus bas degré de la liberté est celui où nous nous déterminons aux choses pour lesquelles nous sommes indifférents. (AT IV 162 - Carta a Mesland, 9 de fevereiro de 1645)

¹⁴⁴ CONTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p.87

certas e indubitáveis pode me levar para o lado contrário¹⁴⁵, como ocorreu quando Descartes na *Primeira Meditação* duvidou de todas as coisas que pudessem ser postas em dúvida e depois, mais adiante, percebeu sua atitude radical. Na conjectura há alternativas, ela leva à dúvida, que é por si um ato de liberdade.

A luz que está presente no intelecto ilumina o pensamento e mostra as ideias claras e distintas, esta luz que faz com que minha vontade se incline para o lado do verdadeiro e do bem, o que me leva a uma maior liberdade, quanto mais espontâneo, mais livre eu sou nas minhas escolhas, e menos indiferente eu fui,

Pois, se eu visse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca deliberaria sobre o que se deve julgar e o que se deve escolher e, assim, embora completamente livre, eu nunca poderia ser, contudo, indiferente. [...] Ora, se me abstenho de julgar, quando não percebo o verdadeiro com suficiente clareza e distinção, é claro que ajo retamente e não me engano; ao passo que, se julgo, afirmando ou negando, não uso retamente a liberdade de arbítrio.¹⁴⁶

Posso, pois, me abster de fazer juízo sobre o que não percebo com suficiente clareza e distinção, dessa forma não me engano, é melhor do que afirmar ou negar sobre essas coisas. Pois, se decido pela parte falsa, erro totalmente, e se por acaso opto pela verdadeira continuo tendo culpa porque o intelecto deve sempre preceder a deliberação da vontade. O erro é, portanto, um uso incorreto do livre-arbítrio. É uma privação da criatura que não vem do criador “é do princípio do intelecto finito que não entenda muitas coisas, e do princípio do intelecto criado que seja finito”¹⁴⁷, mesmo sendo dessa forma ainda assim a criatura é mais perfeita por produzir atos de vontade, mesmo que sejam errados, do que se não os tivesse de modo algum: eu seria menos perfeito se não tivesse a vontade, e menos livre se ela não fosse ilimitada. Os atos da vontade são naturalmente bons, porque dependem de Deus. O problema está na minha negação, é uma imperfeição minha não fazer o reto uso dessa liberdade ao julgar o que não entendo claramente. Para Descartes é melhor saber o verdadeiro e optar pela indiferença do que não conhecer o verdadeiro, assim eu expreso muito mais minha liberdade; estou

¹⁴⁵ AT VII 59

¹⁴⁶ Nam si semper quid verum e bonum sit clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem; atque ita, quamvis plane liber, nunquam tamen indifferens esse possem. [...] Cum autem quid verum sit non satis clare e distinete percipio, si quidem a judicio ferendo abstineam, clarum est me recte agree, e non falli. Sed si vel afirmem vel negem, tunc libertate arbitrii non recte utor. (AT VII 58-59)

¹⁴⁷ est de ratione intellectus finit ut multa non intelligat, e de ratione intellectus creati ut sit finitus (AT VII 60)

errando por escolha e não por ignorância. A liberdade está antes e durante o cumprimento dos atos de vontade.

Nas *Paixões da alma* vemos que a alma é responsável por nossos pensamentos, que podem ser de dois gêneros: paixões e ações da alma, que são por sua vez correlatos. As paixões são percepções ou conhecimentos que estão em nós, e as ações são a efetivação da vontade, do poder de escolher, do livre-arbítrio, as paixões surgem e dependem exclusivamente da alma. A ação humana é voltada para verdade e depende do conhecimento de si. A vontade é o ponto decisivo na questão do livre-arbítrio, com ela afirmamos ou negamos, escolhemos pelo bem ou pelo mal. Assim, o livre arbítrio faz do homem culpado ou merecedor por seus atos. As volições como explicitado nas *Paixões da Alma* podem ser de dois modos: 1) ações da alma, que tem seu ciclo fechado nela mesma, quando nosso pensamento se volta a algo imaterial “[...] como quando queremos amar a Deus”¹⁴⁸. 2) ações que como qualquer outra iniciam na mente mas terminam no corpo, como p.ex. querer caminhar. Assim, toda ação tem como origem a vontade que está na alma.

As percepções podem também ser de duas formas: as que têm a alma como causa e as que têm o corpo como causa. Aquela que nos interessa aqui são as primeiras que são as percepções de nossas volições, imaginações e pensamentos dependentes da alma. Elas são chamadas – pelo fato de serem a mesma coisa – de ação, são percepções, os “pensamentos que não subsistem como ações da alma ou vontades”. A ação é querer alguma coisa e a paixão é o perceber o que a alma quer, são a mesma coisa porque ao querermos uma coisa sabemos que a queremos, o que não é diferente da ideia¹⁴⁹.

A partir do artigo 40 das *Paixões* Descartes aborda a influência das paixões sobre a vontade, o principal efeito das paixões é incitar e dispor a alma a querer as coisas para as quais ela prepara seu corpo. Ele exemplifica referindo-se ao sentimento de medo que incita a pessoa a fugir e o de audácia a querer combater. Portanto, a paixão antecede a vontade, pois querer fugir ou querer combater depende do sentimento sentido no momento. Sendo assim, para obter um controle da vontade é necessário saber lidar com as paixões que acicatam a alma. As ações – que são volições – e as paixões – que são todo tipo de percepção – são espécies de pensamentos. As volições são controladas pela alma, mas podem ser modificadas indiretamente pelo corpo. As paixões são produzidas pelas ações e delas dependem. “Toda ação da alma consiste em [...] querer

¹⁴⁸ [...] comme lorsque nous voulons aimer Dieu. (AT XI 343)

¹⁴⁹ AT III 292

alguma coisa”¹⁵⁰. É a vontade o impulso que propulsiona o corpo a agir. A alma pode dominar as paixões. Diante de um determinado acontecimento em que a emoção está forte, a vontade pode reter algum movimento que a emoção dispõe o corpo, como no exemplo dado por Descartes que se a cólera faz levantar a mão para bater, a vontade pode detê-la. Podemos então administrar nossas ações controlando as paixões. Dizemos que há um jogo entre as paixões e a vontade, no qual uma paixão pode ser usada pela vontade para controlar outra, e assim ela se fortalece, como no caso da audácia que é empregada para combater o medo. Quando a vontade consegue superar as paixões, podemos dizer da alma que ela é forte. As almas fracas são flexíveis e sempre se deixam levar pelas paixões, se tornando escravas delas. É possível treinar a alma para que ela se torne forte: usando bem seu livre-arbítrio. No art. 49, vemos que não basta que a alma seja forte, é necessário, porém, que ela se apoie no conhecimento da verdade, ao fazer isso “estaremos seguros de que não teremos jamais do que nos lamentar nem arrepender”¹⁵¹ ao passo que se resolvemos algo através de falsas opiniões incorreremos em erro.

¹⁵⁰ toute l'action de l'âme consiste en ce [...] qu'elle veut quelque chose. (AT XI 359)

¹⁵¹ on est assuré de n'en avoir jamais de regret ni de repentir. (AT XI 368)

CAPÍTULO 2 - LIBERDADE DIVINA

A necessidade de encontrar alguma coisa além do *cogito* que estabeleça algo firme e constante para a operação das ciências, leva Descartes à ideia de Deus. Dentre nossos pensamentos, aqueles que são como imagens das coisas são chamados de ideias¹⁵²; outros, além disso, possuem certas formas, “como quando quero, temo, afirmo, nego [...] destes, alguns são chamados vontades ou afectos e outros, juízos.”¹⁵³. Como Descartes está em busca de algo verdadeiro que lhe permita sair do solilóquio detecta que a simples apreensão do pensamento não pode ser levada a julgamento; e que também não há falsidade em almejar coisas boas ou ruins; o único problema está em julgar que essas ideias correspondem a coisas postas fora de mim. Por exemplo, ao pensar numa sereia, a representação é verdadeira, mas se relaciono-a com uma sereia real (como percepção sensível) e afirmo que ela existe, isso é falso. É exatamente aí que está a possibilidade do erro, quando atribuo um juízo de existência a uma possível correspondência da minha ideia.

Em busca de algo exterior à consciência, Descartes classifica essas ideias, quanto à sua origem, em três tipos: as *inatas* que estão impressas na minha natureza, como a ideia de verdade ou de pensamento; as *aventícias* que representam as coisas postas fora da consciência, como o sol ou o ruído; e as *fictícias* que são composições e invenções nossas a partir das adventícias, como sereias e dragões.

Da análise que Descartes faz das ideias conclui que somente de uma ideia ele não pode ser causa, pois a noção excede seu intelecto, é a ideia de um ente sumamente perfeito, “tenho em mim a ideia ou a noção de várias perfeições que me faltam, e conjunto, a ideia de um Deus.”¹⁵⁴. Não sou capaz de produzi-la, não posso ser sua causa, e como nada resulta do nada¹⁵⁵ deve ter ela uma causa própria.

Descartes apresenta três provas da existência de Deus. As duas primeiras estão na *Terceira Meditação* e se originam do Princípio de Causalidade, e a terceira prova é apresentada na *Quinta Meditação*.

A primeira prova deriva da substância pensante que é, até agora, a única verdade descoberta – o *cogito*. Dentre nossas ideias está aquela de infinito e perfeito que se

¹⁵² AT VII 37

¹⁵³ ut, cum volo, cum timeo, cum affirm, cum nego [...] e ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem judicia appellantur. (AT VII 37)

¹⁵⁴ J'ai en moi l'idée ou la notion de plusieurs perfections qui me manquent, et ensemble l'idée d'un Dieu. (AT IX 130 - Segundas Respostas)

¹⁵⁵ AT VII 40

encontram imbrincadas com a ideia de Deus. Pelo princípio de causalidade determina-se que toda e qualquer coisa deve possuir uma causa que só pode originar um efeito com menor ou igual realidade, pressupõe-se então que até a ideia Deus deve ter uma causa, que só pode ser ele mesmo, pois só ele possui realidade suficiente para originar essa ideia.

[...] é um ponto muitíssimo bem conhecido pela luz natural não só que pelo nada nada se faz, nem se produz o que é mais perfeito por aquilo que é menos perfeito (enquanto causa eficiente e total), mas também que em nós não pode haver ideia, ou imagem, de qualquer coisa, da qual não exista algures, seja em nós mesmos, seja fora de nós, algum Arquétipo que contenha em sua própria realidade todas as perfeições dela.¹⁵⁶

Sabemos que quanto mais perfeição objetiva uma ideia contem mais perfeita deve ser sua causa. Como a ideia que temos de Deus possuí toda a perfeição, sabemos que o ser que produz essa ideia é infinitamente mais perfeito do que a ideia em si, “nós temos a ideia de Deus e a realidade objetiva dessa ideia não está contida em nós nem formal nem eminentemente e ela não pode estar contida em nenhum outro senão em Deus ele mesmo”¹⁵⁷

Se considerarmos que a ideia de Deus, enquanto ideia, é forçosamente inferior àquele de quem ela é cópia, Deus será denominado causa eminentíssima desta ideia. Se considerarmos que não pode haver na realidade objetiva da ideia do perfeito, enquanto ideia do perfeito, nada que seja menos perfeito do que o próprio ser perfeito, Deus pode então ser denominado causa formal de sua ideia.¹⁵⁸

Portanto, o infinito é condição para o finito. A segunda prova é um desenvolvimento dessa primeira. Sabendo da minha existência como efeito de alguma causa, se esse ser perfeito não existisse, eu poderia ter outra causa?¹⁵⁹ Dessa suposição surgem três possibilidades: eu, como causa de mim mesmo; meus pais; ou outras coisas. Mas, percebo que minha natureza está desprovida de muitos conhecimentos, “Ora, se eu fosse independente de tudo o mais e recebesse meu ser de mim, não duvidaria, não

¹⁵⁶ Est enim lumine naturali notissimum, non modo a nihilo nihil fieri; nec id quod est perfectius ab eo quod est minus perfectum, ut a causa efficiente e totali produci; sed neque etiam in nobis ideam sive imaginem ullius rei esse posse, cuius non alicubi, sive in nobis ipsis, sive extra nos, Archetypus aliquis omnes ejus perfectiones reipsa continens, existat. (AT VIII 11)

¹⁵⁷ [...] nous avons en nous l'idée de Dieu, et la réalité objective de cette idée n'est point contenue en nous, ni formallement, ni éminemment, et qu'elle ne peut être contenue dans aucune autre que dans Dieu même. (AT IX 129 – Segundas Respostas)

¹⁵⁸ AT IX 127 - Segundas Respostas.p.394

¹⁵⁹ Com efeito, de onde tenho o ser? Por certo de mim mesmo ou de meus pais, ou de outras coisas, quisquer que sejam, menos perfeitas do que Deus, pois não se pode pensar ou imaginar algo mais perfeito e nem mesmo de uma perfeição igual. (AT VII 48)

desejaria e em mim nada faltaria, pois me daria todas as perfeições de que há alguma ideia em mim e, assim, seria eu mesmo Deus”¹⁶⁰. Todas essas opções são mais imperfeitas que Deus, e pelo princípio de causalidade não poderiam ser causa do meu ser. Numa outra perspectiva, supondo que eu tenho sido sempre como sou agora, sem que tenha sido criado,

E, pois, que todo o tempo da vida pode ser dividido em inúmeras partes, cada uma das quais não depende de modo algum das outras, e pelo fato de que fui há pouco não se segue que eu deva ser agora, a menos que alguma causa me crie, por assim dizer, para este momento, isto é, conserve-me.¹⁶¹

Como preciso de algo que me crie a todo momento, ou seja, que me conserve, porque eu, coisa pensante, não sou capaz disso, “sou levado a reconhecer da maneira mais evidente que dependo de algum ente diverso de mim”¹⁶².

A terceira prova foi denominada por Kant de *prova ontológica* por ser *a priori*. Nela, Descartes se baseia na natureza de Deus, donde sua existência não pode ser separada de sua essência, “por eu não poder pensar Deus senão existente segue-se que a existência é inseparável de Deus e que, por conseguinte, ele existe verdadeiramente.”¹⁶³, não que meu pensamento tenha tal poder, mas é a necessidade própria da coisa que determina meu pensamento, ou seja “tenho a liberdade de imaginar um cavalo com asas ou sem asas, não a de pensar um Deus sem existência (isto é, um ente sumamente perfeito sem a suprema perfeição)”¹⁶⁴.

Se Deus “substância infinita, independente, eterna, imutável, sumamente inteligente e sumamente poderosa e pela qual eu mesmo fui criado e tudo o mais existente”¹⁶⁵ é causa de tudo o que existe, e pelo princípio da causalidade, que afirma que tudo deve ter uma causa, Deus também deve ser causado, e não pode ser por nada além dele mesmo, pois se não fosse assim admitiríamos um ser superior e este não seria Deus. Então, somente Deus pode ser causa de si mesmo:

¹⁶⁰ Atqui, si a me assem, nec dubitarem, nec optarem, nec omnio quicquam mihi deesset; omnes enim perfectios quarum idea aliqua in me est, mihi dedissem, atque ita ipsem Deus essem. (AT VII 48)

¹⁶¹ Quoniam enim omne tempus vitae in partes innumerias divide potest, quarum singulæ a reliquis nullo modo dependent, ex eo quod Paulo ante fuerim, non sequitur me nunc debere esse, nisi aliqua causa me quasi rarsus creet ad hoc momentum, hoc est me conservet. (AT VII 48-49)

¹⁶² ex hoc ipso evidentissime cognosco me ab aliquo ente a me diverso pendere. (AT VII 49)

¹⁶³ ex eo quod non possim cogitare Deum nisi existentem, ac proinde illum revera existe non quod mea cogitatio hoc efficiat. (AT VII 67)

¹⁶⁴ Neque enim mihi liberum ast Deum absque existentiae (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est equum vel cum alis vel sine alis imaginari. (AT VII 67)

¹⁶⁵ substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, e a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum. (AT VII 45)

I. Não há nenhuma coisa existente da qual não se possa perguntar qual é a causa porque ela existe. Pois o mesmo se pode perguntar de Deus; não que ele tenha necessidade de alguma causa para existir, mas porque a imensidão mesma de sua natureza é a causa ou a razão pela qual ele não tem necessidade de nenhuma causa para existir.¹⁶⁶

O “ser objetivo de uma ideia não pode ser produzido por um ser que é somente potencial, o qual, se falando propriamente, nada é, mas unicamente por um ser atual ou formal”¹⁶⁷, somente Deus pode ser causa de sua própria ideia, nenhuma outra substância, nem mesmo eu, possui realidade suficiente para ser causa da ideia de Deus, e como tudo tem uma causa, e a ideia de Deus está em mim, necessariamente a ideia de Deus tem uma causa, e “não poderia ter sido posta em nós senão pela coisa na qual houvesse verdadeiramente uma completude de todas as perfeições, isto é, senão por um Deus realmente existente”¹⁶⁸, sabemos, portanto, pela luz natural, que somente o mais perfeito pode originar o menos perfeito, é o que diz o princípio da causalidade, na qual a causa deve possuir realidade suficiente para produzir o efeito.

Deus como *causa sui* demonstra um deslocamento de sentido da substancialidade, distinta do sentido tradicional (categorias de Aristóteles). Segundo Aristóteles, substância é “o sujeito do qual tudo o mais se afirma e ele mesmo não é afirmado por nenhum outro”¹⁶⁹ que possui autonomia absoluta. Descartes considera três tipos de substância¹⁷⁰, “a substância propriamente dita e infinita, que é Deus; e as duas substâncias finitas, que são a substância pensante (mente) e a substância extensa (corpo)”¹⁷¹. “Por ‘substância’¹⁷² não podemos entender senão a coisa que existe de tal

¹⁶⁶ I. Il n'y a aucune chose existente de laquelle on ne puisse demander qu'elle est la cause pourquoi elle existe. Car cela même se peut demander de Dieu; non qu'il ait besoin d'aucune cause pour exister, mais parce que l'immensité même de sa nature est la cause ou la raison pour laquelle il n'a besoin d'aucune cause pour exister. (AT IX 127 - segundas Respostas)

¹⁶⁷ Ac denique percipio esse objectivum ideae non a solo esse potentiali, quod proprie loquendo nihil est, sed tantummodo ab actuali sive formali posse produci. (AT VII 47)

¹⁶⁸ non posse illam nobis fuisse inditam, nisi a re in qua sit revera amnia perfectionum complementum, hoc est, nisi a Deo realiter existente. (AT VIII 11)

¹⁶⁹ Metaf. Z 3, 1028b 33-37

¹⁷⁰ retirado do mini-curso “Causa sui et substantialité: la réinterprétation de la notion de substance, de Descartes à Spinoza” apresentado por Laurence Renault (Université Paris-Sorbonne) – 2012 – UFU

¹⁷¹ retirado do mini-curso “Causa sui et substantialité: la réinterprétation de la notion de substance, de Descartes à Spinoza” apresentado por Laurence Renault (Université Paris-Sorbonne) – 2012 – UFU

¹⁷² Toda coisa na qual reside imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe alguma coisa que concebemos, isto é, alguma propriedade, qualidade ou atributo, da qual temos em nós uma ideia real, se chama *Substância*./Toute chose dans laquelle reside immédiatement comme dans son sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous concevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité, ou attribut, dont nous avons en nous une réelle idée s'appelle *Substance*. (AT IX 125 - Segundas respostas)

maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir”¹⁷³ nesse sentido somente Deus é substância, mas Descartes promove sua teoria da substância que, apesar de admitir que a única substância absolutamente independente é Deus, há as que dependem exclusivamente do concurso desta, mas que não possuem um sentido unívoco, distinguindo substância em sentido forte – Deus – e substância em sentido fraco – substância pensante/extensa – que é reconhecida por seus atributos, “é a partir de um atributo, não importa qual, que uma substância é conhecida”¹⁷⁴ cada substância possui um atributo principal, na mente é o pensamento e no corpo a extensão. A substância finita é uma substância em sentido fraco, que não é real por si mesma, não é capaz de garantir sua própria existência. A substância infinita é substância em sentido forte e absoluto, ela é causa de si própria, independente de qualquer outra e capaz de sustentar a existência de si e de tudo o mais que existe, pois contém mais realidade atual e formal, que permite que ela seja causa eficiente das outras substâncias. Quando Descartes diz que a substância é *por si* alguns entendem no sentido negativo da palavra que assegura que aquele a quem chamam de substância não possui nenhuma causa e possui nenhum fundamento nas coisas, o que expressa uma imperfeição; mas no sentido positivo, a coisa é causa de si mesma, assim, quando dizemos que Deus é *por si*, não dizemos no sentido negativo, mas pelo contrário, muito positivamente.¹⁷⁵

Por “substância” não podemos entender senão a coisa que existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir. E, de certo, só há uma única substância que se pode entender como absolutamente independente de qualquer outra coisa, a saber, Deus. Todas as outras, porém, percebemos que não podem existir a não ser graças ao concurso de Deus. E, por isso, o nome “substância” não convém a Deus e a elas *univocamente*.¹⁷⁶

Substância em seu sentido absoluto só pode ser destinada a Deus, o termo aplica-se às criaturas por analogia, tendo consciência da diferença radical existente entre Deus e as criaturas, que não são autônomas ao ponto de não precisarem de outro para existir. A substância infinita é produtora e conservadora da criação, “[...] há mais realidade na substância infinita do que na finita e, por conseguinte, que a percepção do

¹⁷³ Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. (AT VIII 24)

¹⁷⁴ Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur. (AT VIII 25)

¹⁷⁵ AT IX 89 - Primeiras Respostas

¹⁷⁶ Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo e illis *univoce*. (AT VIII 24)

infinito é, de certo modo, em mim, anterior à percepção do finito”¹⁷⁷ ou seja, a percepção da ideia da existência de Deus é anterior à percepção de mim mesmo, pois temos a ideia de Deus como parâmetro para nossa própria existência, somente pela ideia de perfeição que sei que sou imperfeito, somente pela ideia de suprema bondade que sei que tenho defeitos morais, somente pela ideia do infinito que tenho noção da minha finitude, somente a partir dessa ideia é tenho noção “de que sou indigente de algo”¹⁷⁸. A ideia de Deus está acima de todas, é a mais importante, que vai levar o eu para fora de si (além do *cogito*): a ideia de um ente sumamente perfeito, inteligente e poderoso¹⁷⁹ absolutamente necessária e eterna. Observando as ideias que se apresentam ao nosso intelecto notamos que “[...] quanto mais perfeição objetiva contém em si, tanto mais perfeita deve ser a sua causa”¹⁸⁰, ou seja, a realidade objetiva¹⁸¹ refletida pela ideia da coisa é sempre menor ou igual à causa que gera essa ideia

Pois, todo o artifício que está contido apenas de maneira objetiva ou como que em imagem naquela ideia deve estar contido em sua causa, qualquer que ela seja afinal, não apenas de maneira objetiva, ou representativa, mas de maneira verdadeiramente formal ou eminentíssima, ao menos na [causa] primeira e principal.¹⁸²

Portanto, a ideia que temos de um ente supremo é causada por Deus¹⁸³ que contém em si uma completude de todas as perfeições que se refletem na ideia e que estão nele verdadeiramente em ato. É exatamente essa ideia que implica as dúvidas de

¹⁷⁷ plus realitatis esse in substantia infinita quam in finite, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finite. (AT VII 45)

¹⁷⁸ aliquid mihi desse. (AT VII 46)

¹⁷⁹ Ao considerar em seguida, entre as diversas ideias que tem dentro de si, uma é a de um ente sumamente inteligente, sumamente poderoso e sumamente perfeito, a qual é de longe a mais importante de todas / Considerans deinde inter diversas ideas, quas apud se habet, unam esse entis summe intelligentis, summe potentis e summe perfecti, quae omnium longe praecipua est. (AT VIII 10)

¹⁸⁰ quo plus perfectionis objectivae in se continent, eo perfectiorem ipsarum causam esse debere. (AT VIII 11)

¹⁸¹ Para a *realidade objetiva* de uma ideia entendo a entidade ou o ser da coisa representado pela ideia tanto quanto essa entidade está na ideia; da mesma maneira, pode-se dizer de uma perfeição objetiva, ou de um artifício objetivo, etc. Pois tudo o que concebemos como estando nos objetos das ideias, tudo isso está objetivamente, ou por representação nas ideias mesmas./ Par la *réalité objective* d'une idée, j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée, en tant que cette entité est dans l'idée; et de la même façon, on peut dire une perfection objective, ou un artifice objetif, etc. Car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement, ou par représentation, dans les idées mêmes. (AT IX 124 - Segundas Respostas)

¹⁸² Totum enim artificium quod in idea illa objective tantum, sive tanquam in imagine continetur, debet in ejus causa, qualiscunque tandem sit, non tantum objective sive representativa, saltem in prima e praecipua, sed re ipsa formaliter aut eminenter contineri. (AT VIII 11)

¹⁸³ A substância que entendemos ser soberanamente perfeita, e na qual não concebemos nada que encerre qualquer defeito ou limitação de perfeição, se chama *Deus*./La substance que nous entendons être souverainement parfait, et dans laquelle nous ne concevons rien qui enferme quelque défaut, ou limitation de perfection, s'appelle *Dieu*. (AT IX 125 - Segundas Respostas)

Descartes, somente porque “a percepção de Deus é anterior à percepção de mim mesmo”¹⁸⁴ dou conta das minhas inúmeras imperfeições. Percebo que sou imperfeito porque tenho a ideia de um ser sumamente perfeito, percebo que desejo, que erro, ou outras qualidades faltantes que estão em mim porque tenho a ideia de um ser soberanamente bom, inteligente, infinito, etc. “[...] tudo o que não é infinitamente perfeito aparece a mim como imperfeito”¹⁸⁵, pois tenho como padrão Deus, o ser perfeíssimo possuidor de todas as perfeições num grau infinito¹⁸⁶, sabemos que somos imperfeitos e finitos porque temos em nós a ideia de um ser supremo perfeito, infinito e sumamente bom, “o conhecimento do ser imperfeito implica aquele do ser perfeito”¹⁸⁷, “A perfeição infinita de Deus é anterior a nossa imperfeição, pois nossa imperfeição é defeito e negação da perfeição de Deus; ora, todo defeito, como toda negação, pressupõe a coisa da qual é um defeito e uma negação”¹⁸⁸. “A ideia de Deus é, por conseguinte, aquela de uma verdadeira e imutável natureza; é legitimada como ideia por sua característica inata.”¹⁸⁹, a ideia não é a coisa ela mesma, ela a representa, é sempre ideia de alguma coisa e se distinguem segundo os objetos que são causas. Há, então, uma relação entre a realidade objetiva de uma ideia e a realidade formal de seu objeto.

Como define Descartes, as ideias são modos ou acidentes da coisa pensante, elas possuem realidade formal e objetiva. Pela realidade formal ou atual todas as ideias são iguais. Além disso, temos a realidade objetiva que permite que essas ideias se diferenciem umas das outras pelos seus conteúdos diferentes; a ideia de mesa, por exemplo, possui um conteúdo atual e formal assim como a ideia de homem, de sereia ou de qualquer outra coisa, são iguais por serem modos ou acidentes do pensamento; mas quando referidas a determinados objetos são diferentes, o que não significa que esses objetos existam. A “causalidade funciona por um processo de emancipação ou infusão, que parte do mais real para o menos real, do arquétipo supremo para suas cópias de

¹⁸⁴ *perceptionem infiniti quam finite, hoc est Dei quam mei ipsius.* (AT VII 45)

¹⁸⁵ [...] car toute ce n'est pas infiniment parfait m'apparait comme imparfait (BOUTROUX, Émile. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985, p.50)

¹⁸⁶ BOUTROUX, Émile. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985, p.54.

¹⁸⁷ La connaissance de l'être imparfait impliquait celle de l'être parfait. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.167)

¹⁸⁸ [...] la perfection infinie de Dieu est antérieur à notre imperfection, parce que notre imperfection est défaut et négation de la perfection de Dieu; or, tout défaut, comme toute négation, préssuppose la chose dont elle est un défaut et une negation. (Convesação com Burman, p.1365)

¹⁸⁹ L'idée de Dieu est par conséquenté celle d'une vrai et immuable nature; elle est légitimée en tant qu'idée par son innéité. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.154)

nível inferior”¹⁹⁰, portanto o que há em nós somente nas ideias possui realidade formal ou eminentemente¹⁹¹ em Deus, como prova o *quinto axioma* das *Segundas Respostas*: “[...] a realidade objetiva de nossas ideias requer uma causa, em que esta mesma realidade seja contida, não só objetiva, mas também formal, ou eminentemente.”¹⁹². A seguinte analogia ilustra o que dissemos: “Quem pode dar três moedas a um mendigo? Um pobre que as possui (formalmente) em sua bolsa, ou um banqueiro rico que possui (eminentemente) tesouros bem maiores em sua conta”¹⁹³.

A realidade objetiva da ideia que temos de Deus não está contida em nós nem formal, nem eminentemente, então só pode estar contida em Deus, o que é provado quando Descartes busca na *Terceira Meditação* a sua origem, e descobre que teria que ser completo, perfeito, não desejar, não duvidar, teria que ser Deus, criador e mantenedor de si mesmo, sua própria causa, e se o fosse certamente não lhe negaria muitos conhecimentos que se percebe desprovido, “Se eu tivesse o poder de me conservar por mim mesmo, teria, com maior razão ainda, o poder de me atribuir todas as perfeições que me faltam”¹⁹⁴. A ideia de Deus contém todas as perfeições que ele percebe em si potencialmente, “Logo, a noção dessas mesmas perfeições encontra-se também naquele por quem sou conservado”¹⁹⁵ “[...] a ideia de Deus, que há em nós, exige Deus como causa [...]”¹⁹⁶. Toda realidade ou perfeição existente no efeito está formal ou eminentemente na causa “estão em Deus formal ou eminentemente todas as coisas que percebo claramente e nas quais sei que existe alguma perfeição”¹⁹⁷.

A ideia de Deus é diferente de todas as outras ideias que não concebemos senão como possíveis existentes, mas “concebemos claramente que a existência atual é

¹⁹⁰ CONTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p.15.

¹⁹¹ Na terminologia escolástica, que Descartes aqui utiliza, possuir algo “formalmente” significa possuí-lo em sentido literal e estrito, de acordo com sua definição: possuir algo “eminentemente” é, por outro lado, possuí-lo de forma mais elevada ou excelente, por se estar gozando, nesse caso, de um grau superior de perfeição. (CONTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 32).

¹⁹² [...] la réalité objective de nos idées requiert une cause, dans laquelle cette même réalité soit contenue, non seulement objectivement, mais même formalement, ou éminentement. (AT IX 128 - segundas respostas)

¹⁹³ J. -M. Beyssade, *A ideia de Deus e as provas de sua existência*. In J. Cottingham (org), *The Cambridge Companion to Descartes*

¹⁹⁴ Si j'avais la puissance de me conserver moi-même, j'aurais aussi, à plus forte raison, le pouvoir de me donner toutes les perfections qui me manquent. (AT IX 130 - segundas respostas)

¹⁹⁵ Donc la notion de ces mêmes perfections est aussi en celui par qui je suis conserve. (AT IX 130 - segundas respostas)

¹⁹⁶ Donc cette idée de Dieu, qui est en nous, demande Dieu pour sa cause. (AT IX 129 - segundas respostas)

¹⁹⁷ vel formaliter vel eminenter in Deo esse, ut idea quam de illo habeo sit omnium quae in me sunt maxime vera, e maxime clara e distincta. (AT VII 46)

necessariamente e sempre conjunta com os outros atributos de Deus, segue disso que Deus necessariamente existe”¹⁹⁸, portanto a ideia de Deus não é possível e contingente, mas absolutamente necessária e eterna, “[...] essa ideia de um ente sumamente perfeito não é forjada por ela nem exibe alguma natureza quimérica, mas uma verdadeira e imutável natureza e que não pode não existir, visto que nela está contida uma existência necessária.”¹⁹⁹ essa ideia é distinta de todas as outras que estão em meu intelecto, ela é absolutamente necessária e eterna, “a partir do simples fato de perceber que uma existência necessária e eterna está contida na ideia de um ente sumamente perfeito, deve concluir cabalmente que existe um ente sumamente perfeito”²⁰⁰.

Dizer que algum atributo está contido na natureza ou no conceito de uma coisa é a mesma coisa que dizer que esse atributo é verdadeiro dessa coisa, e que se pode assegurar que ele está nela. Ora é que a existência necessária está contida na natureza ou no conceito de Deus. Portanto, é verdadeiro dizer que a existência necessária esta em Deus, ou melhor, que Deus existe.²⁰¹

Não é porque posso pensar alguma coisa que essa coisa existe, p. ex. posso pensar um cavalo alado, não é meu pensamento que impõe a necessidade de alguma coisa, e sim a necessidade da própria coisa que se impõe ao meu pensamento. Como a existência de Deus: posso pensar num cavalo com ou sem asas, mas não posso pensar num Deus sem existência, isto é, num ente sumamente perfeito sem a suprema perfeição²⁰². A existência de Deus conhecida clara e distintamente é verdadeira. Ela é anterior e superior ao próprio pensamento, não é o fato de pensar em Deus que faz que ele exista e sim o contrário, porque ele existe que está presente em meu intelecto. Não podemos pensar na inexistência de Deus, “um ente sumamente perfeito sem a suprema perfeição”²⁰³, manifesta que a existência é uma das perfeições divinas, concluímos que “o ente primeiro e supremo existe”²⁰⁴. Não há nada mais verdadeiro que a existência de Deus “a certeza de todas as outras coisas depende desse conhecimento, de modo que

¹⁹⁸ Nous concevons clairement que l’existence actuelle est nécessairement et toujours conjointe avec les autres attributs de Dieu, il suit de là que Dieu nécessairement existe. (AT IX 89-90 - Primeiras respostas).

¹⁹⁹ [...] istam ideam entis summe perfecti non esse a se effectam, nec exhibere chimaericam quandam, sed veram e immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur. (AT VIII 10)

²⁰⁰ ita ex eo solo, quod percipiat, existentiam necessariam e aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet, ens summe perfectum existere. (AT VIII 10)

²⁰¹ Dire que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d’une chose, c’est le même que de dire que cet attribut est vrai de cette chose, et qu’on peut assurer qu’il est en elle. Or est-il que l’existence nécessaire est contenue dans la nature ou dans le concept de Dieu. Donc il est vrai de dire que l’existence nécessaire est en Dieu, ou bien que Dieu existe. (AT IX 129 - Segundas Respostas)

²⁰² AT VII 67

²⁰³ ens summe perfectum absque summa perfectione. (AT VII 67)

²⁰⁴ ens primum e summum existere. (AT VII 67)

sem ele, nada pode ser jamais perfeitamente conhecido”²⁰⁵, não se teria sobre nada uma certeza verdadeira e correta, mas apenas opiniões sem fundamento e mutáveis. A existência de Deus é anterior a qualquer outro conhecimento, “A certeza e a verdade de toda ciência dependem unicamente do conhecimento do verdadeiro Deus, de tal maneira que, antes de o conhecer, não pude saber perfeitamente nada sobre nenhuma outra coisa”²⁰⁶.

A existência de Deus é demonstrada pelos seus efeitos, como somos criados por Deus, somos dele efeito e ele é nossa causa, temos sua ideia na nossa mente e como toda ideia possui uma causa e não somos nós essa causa, consequentemente Deus existe. Provamos a existência de Deus também ao necessitarmos de algo que além de nos criar também nos conserve, que contém em si formalmente ou eminentemente tudo o que está em mim²⁰⁷, “Toda a realidade ou perfeição que está em uma coisa se encontra formalmente ou eminentemente em sua causa primeira e total”²⁰⁸. Como tenho em mim a ideia de várias perfeições que não posso, elas estão naquele que me criou e me conserva: Deus.

Todas essas coisas seguem claramente da proposição precedente. Pois provamos aí a existência de Deus, porque é necessário que tenha um ser que existe, no qual todas as perfeições que há em nós alguma ideia estejam contidas formalmente ou eminentemente.²⁰⁹

As existências e as essências dependem de Deus para serem criadas e conservadas. Sem o poder de Deus nada garante a elas que continuarão existindo²¹⁰.

Pois é manifesto a quem esteja atento à natureza do tempo que para se conservar algo, em cada momento de sua duração, são necessárias totalmente a mesma força e a mesma ação que para criar de novo o que ainda não existe. E uma das coisas manifestas à luz natural é que a conservação só difere da criação por razão.²¹¹

²⁰⁵ sed praetera etiam animadverto caeterarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere, ut absque eo nihil unquam persecute sciri possit. (AT VII 69)

²⁰⁶ Certitudinem e veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim. (AT VII 71)

²⁰⁷ AT IX 130 - Segundas Respostas

²⁰⁸ Tout la réalité ou perfection qui est dans une chose se reencontre formallement, ou éminemment, dans sa cause première et totale. (AT IX 128 - Segundas Respostas)

²⁰⁹ Toutes ces choses suivent clairement de la proposition précédente. Car nous y avons prouvé l'existence de Dieu, parce qu'il est nécessaire qu'il y ait un être qui existe, dans lequel toutes les perfections, dont il y a en nous quelque idée, soient contenus formallement, ou éminemment. (AT IX 131 - Segundas Respostas)

²¹⁰ AT VII 49

²¹¹ Perspicuum enim est attendenti ad temporis naturam, eadem plane vi e actione opus asse ad rem quam libet singulis momentis quibus durat conservandam, qua opus esset ad eandem de novo creadam, si nondum existeret; adeo ut conservationem sola ratione a creatione differre, sit etiam unum ex iis quae lumine naturali manifesta sunt. (AT VII 49)

A duração do tempo, se dividida em partes, possui uma interdependência e não existe simultaneamente²¹², “pelo fato de que fui há pouco, não se segue que eu deva ser agora”²¹³, a todo o momento dependo de uma causa que me crie constantemente, isto é, que me conserve. A teoria da criação continuada²¹⁴ revela um ser perfeito, que é causa dos seres imperfeitos, que são incapazes de garantir a própria existência no tempo, e precisam de outro, superior a eles, para que os conservem. Não há diferença essencial entre a ação conservadora e a ação criadora, não podemos nos criar, nem nos conservar, nossa imperfeição se evidencia aí.

“A doutrina da criação continuada²¹⁵ é [...] uma doutrina perfeitamente tradicional”²¹⁶ Koyré demonstra vir de São Tomás esta de Descartes, “é pela regressão ao infinito ou ainda pela impossibilidade de uma tal regressão que São Tomás chega à

²¹² E nada pode obscurecer a evidência dessa demonstração, desde que atentemos para a natureza do tempo ou da duração das coisas, que é tal que suas partes não dependem umas das outras, nem jamais existem simultaneamente; e, por isso, do fato que existimos agora não se segue que também haveremos de existir no tempo imediatamente seguinte, a não ser que alguma causa, a saber, aquela mesma que o primeiro nos produziu, como que [nos] reproduza continuamente, isto é, [nos] conserve. Com efeito, é fácil entender que não há força alguma em nós pela qual nos conservemos a nós mesmos; e que aquele, em quem a força é tão grande que conserva a nós que somos diversos dele, tanto mais se conserva também a si mesmo, ou melhor, não carece de conservação alguma [da parte] de quem quer que seja e, por conseguinte, é Deus. / *Nihilque hujus demonstrationis evidentiam potest obscurare, modo attendamus ad temporis sive rerum durationis naturam; quae talis est, ut ejus partes a se mutuo non pendeant, nec unquam simul existant; atque ideo ex hoc quod jam simus, non primum produxit, continuo veluti reproducat, hoc est, conservet. Facile enim intelligimus nullam vim esse in nobis, per quam nos ipsos conservemus; illimque in quo tanta est vis, ut nos a se diversos conservet, tanto magis etiam si ipsum conservare, vel potius nulla ullius conservatione indigere, ac denique Deum esse.* (AT VIII 13).

²¹³ [...] ex eo quod paulo ante fuerim, non sequitor me nunc debere esse. (AT VII 49)

²¹⁴ Há, em Descartes, duas provas que se confundem habitualmente sob o mesmo nome da prova pela criação continuada. Uma, aquela que analisamos mais tarde, é a prova especialmente cartesiana; ela parte de nossa própria existência e da existência da ideia de Deus em nós. A outra parte da existência do mundo criado para remontar diretamente ao seu criador, que o mantém na existência. Descartes não deveria tê-la empregado, porque a existência do mundo não pode ela mesma ser provada senão pela existência de Deus – isso não é senão um corolário da prova, um empréstimo visível às demonstrações clássicas. / Il y a, chez Descartes, deux preuves que l'on embrasse habituellement sous le même nom de la preuve par la création continue. L'une, celle que nous analysons plus loin, est la preuve spécialement cartésienne; elle part de notre proper existence et de l'existence de l'idée de Dieu en nous. L'autre part de l'existence du monde créé pour remonter directement à son créateur, qui le maintient dans l'existence. Descartes n'aurait pas du l'employer, puisque l'existence du monde ne peut elle-même être prouvée que par l'existence de Dieu – ce n'est qu'un corollaire de la preuve, un emprunt visible aux démonstration classiques. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, cit 1, p.162)

²¹⁵ Há uma diferença entre *criação contínua* e *criação continuada*. Na criação contínua seria como se Deus introduzisse novos seres continuamente sem levar em consideração a ordem lógica das coisas. Na criação continuada Deus cria/conserva respeitando o já criado.

²¹⁶ La doctrine de la création continue est [...] une doctrine parfaitement traditionnelle. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.167)

causa suprema, a Deus”²¹⁷. É também São Boaventura que conclui o ser infinito a partir do ser finito, Descartes ainda inclui aquela tese da impossibilidade da regressão ao infinito que não está presente em São Boaventura²¹⁸. Suarez²¹⁹, assim como Descartes, aceita que Deus existe por si e a ideia inata é ideia simples, primitiva e não composta²²⁰, “a existência necessária é verdadeiramente em Deus uma propriedade tomada no sentido menos amplo, porque apenas a ele convém, e porque só nele faz parte de sua essência”²²¹.

Uma vez que “só Deus é a verdadeira causa de todas as coisas”²²², é o único ser infinito, e tudo em nós – criaturas – é finito, acreditamos que “seria absurdo tentar determinar algo acerca dele e dessa maneira esforçar-se, por assim dizer, em delimitá-lo e compreendê-lo”²²³. “O infinito absoluto não pode ser nem representado nem pensado”²²⁴ e por essa razão não conseguimos ter ideia do infinito, o que em muitos casos leva a confusão entre infinito e indefinido,

[...] eu não disse que o mundo seja *infinito*, mas *indefinido* somente. Nisso que há uma diferença destacável: para dizer que uma coisa é infinita, deve-se ter alguma razão que a faça conhecer tal, o que não se pode ter senão apenas de Deus, mas para dizer que ela é indefinida, é suficiente não ter razão pela qual se possa provar que ela tem limites [...] Não tendo então nenhuma razão

²¹⁷ C'est par le règnes à l'infini ou plutôt par l'impossibilité d'une telle régression que St Thomas arrive à la cause suprême, à Dieu. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.167)

²¹⁸ [...] para ele a regressão ao infinito se condensa ela mesma tanto que implica uma série infinita./ [...] pour lui le règnes à l'infini se condamnait lui-même en tant qu'impliquant une série infinie. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.168)

²¹⁹ Quando se compara a exposição de Descartes com os textos de Suarez, não se pode conceber de dúvida o que é contra ele, bem que sem o nomear, que Descartes dirige sua polêmica. É para escapar a essa crítica que ele busca provar por todos os meios possíveis a inatidão, a simplicidade, o caráter primitivo da ideia de Deus. E aqui é uma prova a mais que Descartes conhecia bem Suarez./ Lorsqu'on compare l'exposition de Descartes avec les textes de Suarez, on ne peut concevoir de doute que c'est contre lui, bien que sans le nommer, que Descartes dirige sa polemique. C'est pour échapper à cette critique qu'il cherche à prouver par tous les moyens possibles l'innéité, la simplicité, le caractère primitif de l'idée de Dieu. Et ceci nous est une preuve de plus que Descartes connaissait bien Suarez. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.170)

²²⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.170

²²¹ L'existence nécessaire est vraiment en Dieu une propriété prise dans le sens le moins étendu, parce qu'elle convient à lui seul, et qu'il n'y a qu'en lui qu'elle fasse partie de l'essence. (AT IX 206 - quintas respostas).

²²² quia Deus solus omnium, quae sunt aut esse possunt, vera est causa. (AT VIII 14)

²²³ absurdum esset nos aliquid de ipso determinare, atque sic illud quasi finire ac comprehendere conari. (AT VIII 14)

²²⁴ L'infini absolu ne peut être ni représenté ni pensé. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.137)

e mesmo não podendo conceber que o mundo tenha limites, nomeio-o indefinido.”²²⁵

Na *Terceira Meditação* Descartes analisa se o infinito não pode ser alcançado pelo acréscimo a partir do finito, pois encontra em si potencialmente todas as perfeições divinas e experimenta a possibilidade de aumento constante do seu conhecimento, mas na ideia de Deus tudo é atual e efetivo, e reconheço que por mais que meu conhecimento aumente “nunca será infinito em ato, pois, nunca chegará a um ponto em que não seja capaz de um incremento maior do que o alcançado”²²⁶ ele sempre poderá aumentar. Deus é infinito em ato e nada poderia ser acrescentado à sua perfeição. Na carta a Mersenne, Descartes responde ao amigo que o havia perguntado se em uma linha infinita, com um número infinito de pés e de metros, sendo que esse número infinito de pés seis vezes maior que o número de metros, os metros não poderiam ser infinitos, pois os pés seriam sempre seis vezes maiores do que eles, o que Descartes responde:

Por que não? O que há de absurdo? Principalmente se é somente maior em razão finita, como no caso presente, onde a multiplicação por seis é uma razão finita que não se refere em nada ao infinito. Além disso, por qual razão temos de julgar se um infinito pode ser maior que o outro ou não? Uma vez que ele cessaria de ser infinito, se o pudéssemos compreender.²²⁷

Não podemos compreender o infinito, e por isso é inútil tentar medi-lo por razões finitas. É a partir da ideia de infinito que temos a ideia do finito “Não é verdadeiro que nós concebamos o infinito pela negação do finito, visto que pelo contrário toda limitação contém em si a negação do infinito”²²⁸. Quando unimos grandezas finitas temos a falsa noção de que estamos criando o infinito, como quando pensamos que “dada uma linha infinita, a sua metade também seria infinita, ou se o

²²⁵ [...] je ne dis que le monde soit *infini*, mais *indefini* seulement. En quoi il y a une différence assez remarquable: car, pour dire qu'une chose est infinite, on doit avoir quelque raison qui la fasse connaître telle, ce qu'on ne peut avoir que de Dieu seul; mais pour dire qu'elle est indéfinie, il suffit de n'avoir point de raison par laquelle on puisse prouver qu'elle ait des bornes [...] N'ayant donc aucune raison pour prouver, et même ne pouvant concevoir que le monde ait des bornes, je le nomme *indefini*. (AT V 51-52 carta a Chanut, 6 de junho de 1647).

²²⁶ [...] nihilominus intelligo nunquam illam idcirco fore actu infinitam, quia nunquam eo devenietur, ut majoris adhuc incrementi non sit capax. (AT VII 47)

²²⁷ Pourquoi non? *Quid absurdī?* principalement s'il est seulement plus grand *in ratione finita*, *ut hic ubi multiplicatio per 6 est ratio finita, quae nihil attinet ad infinitum*. Et de plus, quelle raison avons-nous de juger si un infini peut être plus grand que l'autre, ou non? vu qu'il cesserait d'être infini, si nous le povions comprendre. (AT I 146 - carta a Mersenne de 15 de abril de 1630)

²²⁸ N'est pas vrai que nous concevions l'infini par la négation du fini, vu qu'au contraire toute limitation contient en soi la négation de l'infini. (AT IX 207 - Quintas respostas)

número infinito é par ou ímpar”²²⁹, devemos, pois, considerar como “indefinidas todas as coisas nas quais não pudermos de algum ponto de vista encontrar limite algum”²³⁰

As coisas que sob alguma consideração somente não vejo fim, como a extensão dos espaços imaginários, a multidão de números, a divisibilidade das partes da quantidade e outras coisas parecidas, as chamo *indefinidas*, e não *infinitas*, porque em todas as partes elas não são sem fim nem sem limites.²³¹

Não conseguimos apreender a ideia de infinito, ao contrário do indefinido que temos como exemplo as estrelas, que não podemos imaginar um número tão grande que não seja possível que outras mais sejam criadas por Deus²³².

Diante disso, distingo entre a razão formal do infinito, ou a infinitude e a coisa que é infinita. Pois, quanto à infinitude, ainda que a concebamos ser muito positiva, a entendemos entretanto de uma maneira negativa, a saber, de que não notamos na coisa nenhuma limitação. E quanto à coisa que é infinita nós a concebemos na verdade positivamente, mas não segundo toda sua extensão, isto é, que nós não compreendemos tudo o que é inteligível nela.²³³

O termo infinito será usado somente para Deus, que não só não reconhecemos limite algum, mas também entendemos que realmente não há nenhum²³⁴, “Somente de Deus, com efeito, conheço positivamente que ele é infinito”²³⁵.

Apesar de ser uma ideia clara, a ideia de Deus é incompreensível, o infinito não pode ser compreendido pelo finito, é pois, “da natureza do infinito que não seja compreendido por mim, que sou finito”²³⁶, pois ele deixaria de ser infinito se o pudéssemos compreendê-lo²³⁷. Deus é bom e seu poder é infinito, “do mesmo modo que

²²⁹ si daretur linea infinita, ejus media pars esset etiam infinita; vel an numerus infinitus sit par anve impar. (AT VIII 14)

²³⁰ Nos autem illa omnia, in quibus sub aliqua consideratione nullum finem poterimus invenire, non quidem affirmabimus esse infinita, sed ut indefinita spectabimus. (AT VIII 14)

²³¹ Mais les choses aux-quelles sous quelque considération seulement je ne vois point de fin, comme l'étendue des espaces imaginaires, la multitude des nombre, la divisibilité des parties de la quantité et autre choses semblables, je les appelle *indéfinies*, et non pas *infinies*, parce que de toutes parts elles ne sont pas sens fin ni sens limites. (AT IX 89 - Primeiras respostas)

²³² AT VIII 14

²³³ Davantage, je mets distinction entre la raison formelle de l'infini, ou l'infinité, et la chose qui est infini. Car, quant à l'infinité, encore que nous la concevions être très positive, nous ne l'entendons néanmoins que d'une façon negative, savoir est, de ce que nous ne remarquons en la chose aucune limitation. Et quant à la chose qui est infinie, nous la concevons à la vérité positivement, mais nos pas selon toute son étendue en c'est- à-dire que nous ne comprenons pas tout ce qui est intelligible en elle. (AT IX 90 - Primeiras Respostas)

²³⁴ AT VIII 14

²³⁵ Seulement de Dieu, en effet, je connais positivement qui il est infini. AT IX 274 - Carta a Morus, 5 de fevereiro de 1649

²³⁶ est enim de ratione infiniti , ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur. (AT VII 46)

²³⁷ AT I 147 - carta a Mersenne de 6 de maio de 1630.

é claro que seus fins são bons, não é duvidoso que esses mesmos fins devem permanecer impenetráveis ao nosso intelecto finito”²³⁸.

Em Aristóteles o infinito era o imperfeito, incompleto, inacabado²³⁹ e o finito o perfeito, acabado, definido, com começo e fim. Para os filósofos antigos o infinito era a simples negação do finito. Descartes se opõe a esses conceitos aristotélicos. Depois de Plotino²⁴⁰ Descartes foi o primeiro que pensou o infinito de modo tão consistente, e foi o primeiro a identificar o infinito e o perfeito. São Tomás já acreditava que o infinito não se tratava de uma privação²⁴¹. Para Tomás de Aquino Deus é perfeito: “por perfeito se chama aquilo ao que nada falta”²⁴², “Deus, porém, é considerado como primeiro princípio, não material, mas, no gênero, da causa eficiente; e, então, há de necessariamente ser perfeíssimo”²⁴³. Segue de sua perfeição a suprema bondade:

[...] o bem é atribuído a Deus, conforme já disse, enquanto todas as perfeições dele efluem, como de causa. [...] Por onde, existindo o bem em Deus, como na causa primeira, não unívoca de todos os seres, nele necessariamente existe de modo excellentíssimo. E, por isso, é chamado sumo bem (...) por onde é manifesto que só Deus tem, por essência, omnímoda perfeição. Logo, só ele é bom por essência.²⁴⁴

São Tomás teve dificuldade de falar do infinito, tanto ele quanto os outros escolásticos descreviam o infinito como um composto de séries de grandezas finitas “[...] todas suas demonstrações, todas suas deduções pelas quais eles buscam e tendem provar e alcançar o infinito, são baseadas sobre a consideração de séries finitas, são baseadas sobre a impossibilidade de uma série infinita. Essa confusão é patente em São Tomás”²⁴⁵, ele fala uma diferença entre o infinito atribuído à matéria e à forma. No que

²³⁸ BOUTROUX, Émile. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985, p.77-78

²³⁹ Aristóteles afirmava que todo infinito é imperfeito, porque implica as características de parte e de matéria, e se Deus é perfeíssimo, logo, não é infinito. “Todos os filósofos antigos, considerando como as causa efluem, indefinidamente, do primeiro princípio, atribuem-lhe com razão a infinitude, segundo refere Aristóteles. Mas, como certos erraram sobre a natureza desse princípio, consequentemente, tinham que errar em relação à sua infinitude. Assim, considerando o primeiro princípio, matéria, atribuíram-lhe logicamente a infinitude material, dizendo que o primeiro princípio das coisas é um corpo infinito.” (AQUINO, T., Op. cit.1, q.7, a.1)

²⁴⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.10

²⁴¹ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.11

²⁴² AQUINO, T. 1, q.4, a.1

²⁴³ AQUINO, T.,1 q.4, a.1

²⁴⁴ AQUINO, T.,1, q.6, a.1, 2, 3

²⁴⁵ [...] toutes leurs démonstrations, toutes leurs déductions par lesquelles ils cherchent et tendent à prouver et à atteindre l'infini, sont basées sur la consideration de series finies, sont basées sur l'impossibilité d'une série infini. Cette confusion est patente chez Saint Thomas. (KOYRÉ, Alexandre.

diz respeito à matéria, o infinito “é algo de imperfeito, pois é quase a matéria sem forma”²⁴⁶, quanto à forma, porém, “o infinito resultante da forma não determinada pela matéria tem caráter de perfeito. Ora, o que é formal, por excelência, é o ser em si mesmo [...] é manifesto que Deus é ao mesmo tempo infinito e perfeito”²⁴⁷. Tomás de Aquino como estava regulado pela autoridade aristotélica teve que fazer toda uma argumentação para provar que o infinito correspondia ao perfeito:

Os diferentes graus de ser e da perfeição não podem existir sem a *perfeição*; a perfeição = perfeição absoluta = perfeição infinita, aqui está a prova de Santo Agostinho; os diferentes graus não podem existir em número infinito, há, então, necessariamente, um grau supremo que é, por consequência, a perfeição absoluta, a perfeição infinita, é Deus, - aqui está o raciocínio de Santo Anselmo e de São Tomás.²⁴⁸

As criaturas participam da perfeição de Deus porque se assemelham a ele, não são idênticas, não possuem as mesmas características, assim com dizemos que uma coisa menos branca é semelhante a outra mais branca por sua brancura, ou que um agente produz uma coisa semelhante a si pela sua forma, ou quem sabe uma semelhança apenas genérica²⁴⁹, assim “as coisas criadas por Deus, primeiro e universal princípio de todos os seres, com ele se assemelham, enquanto seres”²⁵⁰.

O infinito não é o indeterminado, mas o maximamente determinado. Chamamos de reinauguração cartesiana essa valorização do ser independente, separado, por si. Anaximandro nos apresenta o *apeiron* (que é o que está para além do horizonte, por isso indefinido) como o negativo, indeterminado. O infinito como a negação do finito, o que está além do que podemos determinar. Essa definição dos gregos e romanos estava ainda muito presente no século XVII, e Descartes resolve esse problema dando uma nomenclatura diferente, em que o que se faz por acréscimo de finitos é chamado de indefinido, o que garante na carta a Clersellier: “[...] nunca me sirvo da palavra infinito para significar somente não ter um fim, o que é negativo, e ao qual já apliquei a palavra

Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.127-128)

²⁴⁶ AQUINO, T., 1, q.7, a.1

²⁴⁷ AQUINO, T.,1, q.7, a.1

²⁴⁸ Les différents degrés de l'être et de la perfection ne peuvent exister sans la *perfection*; la perfection = perfection absolue = perfection infinite, voici la prevue de St Augustin; les différents degrés ne peuvent exister en nombre infini, il y a donc nécessairement un degré suprême qui est, par conséquent, la perfection absolue, la perfection infinite, est Dieu, - voici le raisonnement de St Anselme et de St Thomas. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.128)

²⁴⁹ AQUINO, T.,1, q 4, a 3

²⁵⁰ AQUINO, T. I, q 4, a 3

indefinido, mas para significar uma coisa real, que é incomparavelmente maior que todas aquelas que tem algum fim.”²⁵¹ A ideia de infinito é positiva e a de indefinido é negativa, “[...] o infinito e o perfeito são sinônimos, a ideia do finito pressupõe aquela do infinito; a ideia de um ser dependente – aquela do ser independente, do ser absoluto.”²⁵² Como Koyré afirma, a infinitude e perfeição de Deus fazem parte da sua essência:

O Deus de Descartes é não somente infinito e perfeito, não somente infinito porque é perfeito e por consequência superior a todo termo e livre de toda limitação – a infinitude forma por assim dizer a mais profundo de sua essência; ele não é, por assim dizer, infinito – ele é o infinito mesmo e muitas vezes a exposição de Descartes parece encontrar na infinitude a razão mesma da perfeição divina.²⁵³

A ideia de Deus é a ideia mais real, pois é a mais rica e mais perfeita “[...] como aquela do infinito, é uma ideia primitiva, não é composta de várias ideias representando cada uma uma perfeição infinita distinta, é uma ideia [...] infinitamente simples, como é infinitamente perfeita”²⁵⁴. A ideia de Deus é 1) uma ideia simples e não composta; 2) ideia primitiva e não deduzida de outra, “não podemos de nenhum modo decompô-la em um número qualquer de elementos primitivos”²⁵⁵; 3) é uma ideia verdadeira e de natureza imutável; 4) perfeita, não contém nenhuma contradição. A ideia de Deus é inata intelectualmente, a qual tomamos conhecimento pela luz natural. É da infinitude de Deus que provém todos seus outros atributos, é ela a força produtora de sua própria existência e é também a principal diferença entre criador e criatura. O criador possui uma superabundância de determinações e perfeições, sendo que a maior delas é produzir a si mesmo.

²⁵¹ AT V 356 - a Clersellier, 23 de abril de 1619

²⁵² [...] l'infini et le parfait étant synonymes, l'idée du fini presuppose celle de l'infini; l'idée d'un être dépendant – celle de l'être indépendant, de l'être absolu. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.140)

²⁵³ Le Dieu de Descartes est non seulement infini et parfait, non seulement infini parce qu'il est parfait et par conséquent supérieur à tout terme et libre de toute limitation – l'infinité forme pour ainsi dire le plus profond de son essence; il n'est, pour ainsi dire, pas infini – il est l'infinité même et bien des fois l'exposition de Descartes semble trouver dans l'infinité la raison même de la perfection divine. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.13)

²⁵⁴ L'idée de Dieu, comme celle de l'infini, est une idée primitive, elle n'est pas composée de plusieurs idées représentant chacune une perfection infini distincte, elle est une idée [...] infinitement simple, comme le est infinitement parfait. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.143)

²⁵⁵ Mais nous ne pouvons nullement la décomposer en un nombre quelconque d'éléments primitifs. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.153)

A pesquisa de Koyré revela São Boaventura e João Duns Scotus como fontes de Descartes para a ideia de Deus e de infinito. Para São Boaventura, a ideia de Deus é a mais simples, absoluta do ser, que contém todas as outras. Deus é um ser infinito, “[...] é uma ideia eminentemente e absolutamente positiva; o infinito só é negativo segundo a expressão, e não segundo a realidade. Na realidade é o finito, o imperfeito que é negativo”²⁵⁶, o finito é imperfeito, dependente e contingente, é o limitado. São Boaventura escreveu antes de Descartes sua obra sobre o finito e o infinito, determinando a natureza positiva dessa ideia, mas ainda estava longe de ser perfeitamente clara e também de abordar todas suas consequências, “ela era ainda muito teológica”²⁵⁷. “São Boaventura quer ainda o infinito *sub specie divinitatis* – Descartes verá Deus *sub specie infinitatis*”²⁵⁸, a grande diferença é que para Descartes o infinito não é simplesmente um atributo de Deus, mas o principal deles. João Duns Scotus não foi muito além de São Boaventura, mas parece ter tido uma ideia mais clara da natureza de infinito numérico²⁵⁹. Ele também admite a natureza positiva do infinito, apesar de ainda considerar a ideia do primeiro motor. Koyré não atribui a Scotus um grande influência no conceito de infinito de Descartes, mas ainda assim há uma certa influência.

Para Descartes, a infinitude de Deus é o seu principal atributo, é nela que reside sua perfeição²⁶⁰, “a ideia do infinito se confunde quase completamente com a ideia do perfeito e *Deus est notatus* sob razão da divindade e sob razão infinita”²⁶¹, a infinitude e a potência de Deus são ideias essencialmente iguais, porque o infinito é a essência de Deus, que é infinitamente infinito, “infinito de um mais alto grau, o infinito da potência e da liberdade absoluta é a vontade e a potência absoluta, potência e força criadoras

²⁵⁶ [...] est une idée éminemment et absolument positive; l'infini n'est negative que selon l'expression, mais non selon la réalité. En réalité c'est le fini, l'imparfait qui est negative. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.144)

²⁵⁷ Elle était encore trop théologique. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.146)

²⁵⁸ Saint Bonaventure voit encore l'infini *sub specie divinitatis* – Descartes verra Dieu *sub specie infinitatis*. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.147)

²⁵⁹ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.147.

²⁶⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.13.

²⁶¹ Pour Descartes l'idée de l'infini se confond presque complètement avec l'idée du parfait et *Deus notatus sub ratione divinitatis et sub ratione infiniti*” (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.14)

infinitas, infinitamente e absolutamente livres e eficazes”²⁶². Deus como ser infinito se distingue de modo absoluto de todos os seres finitos²⁶³.

Ter uma ideia clara e distinta de Deus não depende de compreender essa ideia, ou seja, não precisamos compreender a ideia de Deus para termos uma ideia clara e distinta dela. Descartes argumenta que isso é uma confusão comum entre os teólogos²⁶⁴ e para desfazê-la precisamos distinguir as ideias claras e as distintas. As ideias claras são aquelas que “reconhecemos claramente sua natureza, que vemos o que lhe pertence, que podemos distinguir claramente de todas as ideias circunvizinhas”²⁶⁵. Reafirmamos, portanto, que a ideia de Deus é a mais clara de todas as ideias. A ideia distinta é a que podemos separar e enumerar suas partes. Nesse sentido, Koyré afirma que, em certo sentido, a ideia de Deus não é distinta, “pois não conhecemos de modo algum todos os atributos da essência divina; não podemos evidentemente conhecer, distinguir e enumerar suas perfeições infinitas.”²⁶⁶ Mas sabemos que a ideia de Deus é distinta no sentido de a distinguirmos a partir das características que podemos entender estarem em Deus, e descobrimos que ela não se compara a nenhuma outra e, por isso, se distingue completamente de qualquer ideia presente no nosso intelecto. “Essa ideia de um ente sumamente perfeito e infinito é, digo, verdadeira ao máximo [...] é também clara e distinta ao máximo, pois tudo o que percebo clara e distintamente e que é real e verdadeiro e contém alguma perfeição está todo contido nela.”²⁶⁷ Apesar de ser uma ideia clara e distinta, não podemos ter um conhecimento completo, exaustivo que apreenda todas suas propriedades, mas somente um conhecimento superficial da ideia de Deus.

²⁶² L’infini d’un plus haut degré, l’infini de la puissance et de la liberté absolue, il est la volonté et la puissance absolue, puissance et force créatrices infinies, infiniment et absolument libres et efficaces. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.14)

²⁶³ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.135

²⁶⁴ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.136

²⁶⁵ [...] nous reconnaissions clairement sa nature, que nous voyons ce qui lui appartient, que nous pouvons la distinguer nettement de toutes les idées environnantes. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.135)

²⁶⁶ [...] car nous ne connaissons nullement tous les attributs de l’essence divine; nous ne pouvons évidemment pas connaître, distinguer et énumérer ses perfections infinies. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.137).

²⁶⁷ Est, inquam, haec idea entis summe perfecti e infiniti máxime vera [...] Est etiam maxime clara e distincta; nam quidquid clare e distincte percipio, quod est reale e verum, e quod perfectionem aliquam importat, totum in ea continetur. (AT VII 46)

Não é porque não podemos compreender a ideia de Deus que também não podemos conhecê-la. A analogia feita entre Deus e uma montanha ilustra esses conceitos, como a infinitude divina nos impede de compreendê-lo, podemos somente conhecê-lo:

[...] do mesmo modo que podemos tocar com as mãos uma montanha, mas não a abraçar como faríamos com uma árvore ou qualquer outra coisa que não exceda de nenhum modo o tamanho de nossos braços: pois compreender é abraçar pelo pensamento; mas para saber uma coisa, é suficiente tocá-la pelo pensamento.²⁶⁸

Conhecemos Deus ao tocá-lo pelo pensamento puro, assim como tocamos uma montanha atingimos algumas de suas propriedades, e isso basta para que saibamos que ele existe e criou o universo. Deus é infinito em ato, e não em potência, Ele não deseja, nem erra, Ele é pleno, de modo que nada pode ser acrescentado à sua perfeição, pois possui o máximo de realidade. As faculdades do homem são potenciais, então seus conhecimentos estão sempre aumentando, o que significa que ele nunca tem o bastante, o que reflete sua imperfeição. O ato de conceber é o modo pelo qual o intelecto apreende o indefinido, está um grau acima do entender e outro abaixo do compreender, “Eu digo que o sei e não que o concebo nem que o compreendo”²⁶⁹. “Deus não pode ser compreendido pelo espírito humano”²⁷⁰, pela intelecção tocamos o infinito e, por isso, sabemos que Deus existe e isso basta:

[...] o fato mesmo de que a julgamos (a grandeza de Deus) incompreensível nos faz estima-la ainda mais; assim como um rei tem mais majestade quando é menos familiarmente conhecido por seus súditos, desde que todavia não pensem por isso estarem sem rei, e que eles o conhecem suficientemente para disso não duvidar de modo algum.²⁷¹

A ideia de Deus é apreendida pelo intelecto, é inata a todos os seres criados. É importante que as criaturas saibam que existe um Deus que as criou, regula e mantém o universo, assim como quando há um rei que os súditos sabem que ele existe e que lhes é

²⁶⁸ [...] de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelque autre chose que ce soit, qui n'excéderait point la grandeur de nos bras: car comprendre, c'est embrasser de la pensée; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée. (AT I 152 - carta a Mersenne 27 de maio de 1630)

²⁶⁹ Je dis que j'ele sais, et non pas que j'ele conçois ni que le comprends. (AT I 152 - carta de 27 de maio de 1630).

²⁷⁰ Dieu ne peut être compris par l'esprit humain. (AT IX 90 - Primeiras Respostas)

²⁷¹ Mais cela même que nous la jugeons incompréhensible nous la fait estimer davantage; ainsi qu'un roi a plus de majesté lorsqu'il est moins familièrement connu de ses sujets, pourvu toutefois qu'il ne pensent pas pour cela être sans roi, et qu'ils le connaissent assez pour n'en point douter. (AT I 145 - carta a Mersenne, 15 de abril de 1630)

superior, mas que não é familiar, ou seja, é pouco conhecido pelos súditos, essa falta de familiaridade do rei implica numa maior estima e admiração.

Para fundamentar sua física Descartes recorreu à metafísica “vos direi que eu nunca teria sido capaz de encontrar os fundamentos da física se eu não os tivesse procurado por essa via”²⁷². A ordem e harmonia do universo estão condicionadas à livre vontade de Deus, que criou e mantém a criação. O *cogito* revela essa dependência necessária do criado, que, apesar de garantir a sua existência no tempo presente – enquanto penso, existo – é limitado, pois só traz a segurança do agora, todo passado é obscuro e o futuro incerto. É imperioso que exista algo além do eu pensante – *cogito* – que garanta, de algum modo, minha existência, que tenha criado tudo o que existe e fosse por si; essa substância é Deus, que usa a mesma força para criar e para manter o criado. Não se pode admitir a veracidade de qualquer ciência antes de saber sua origem, “não pode ter qualquer ciência certa antes de vir a conhecer o autor de sua origem”²⁷³. Para Descartes aquele que nega a existência de Deus não pode ter segurança na ciência, pois Deus é o princípio de toda verdade.

Na carta de 15 de abril de 1630, Descartes esclarece ao Pe. Mersenne que: “se pode demonstrar as verdades metafísicas de uma maneira mais evidente que as demonstrações de Geometria”²⁷⁴, uma tese forte que carrega o peso da afirmação que as verdades metafísicas são mais claras e evidentes, portanto mais fáceis de serem conhecidas do que as demonstrações da Geometria, que à primeira vista parecem ser elas as mais fáceis de conhecer. A metafísica na medida em que se apoia na existência de Deus tem um fundamento mais evidente que a Geometria, já que as verdades matemáticas foram estabelecidas por Deus e dependem dele.

O conhecimento das verdades metafísicas não é apenas mais evidente que os da Geometria, mas é também anterior, sem a metafísica não é possível entender o mundo físico, pois as leis naturais, não podem existir sem que Deus queira. Essas verdades fazem parte das leis criadas por ele para manter a ordem e sincronia do universo. Como a origem e a manutenção do mundo físico estão sujeitas à decisão de Deus, a metafísica é anterior e superior à física. A noção de imutabilidade divina mostra sua importância

²⁷² et je vous dirai que je n'eusse jamais su trouver les fondements de la physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie. (AT I 144 - carta a Mersenne de 15 de abril de 1630)

²⁷³ AT VII 8

²⁷⁴[...] on peut démontrer les vérités métaphysiques, d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie. (AT I 144 - carta a Mersenne 15 abril 1630)

nesse ponto, pois a perfeição divina não permite que haja qualquer variação na sua potência criadora. Deus conserva o movimento e permite que se crie ciência.

O termo *indiferença* era utilizado na época medieval para definir o poder de escolha entre **x** e **não-x** indiferentemente, sem que haja qualquer influência ou motivação para o ato, assim como vemos em Leibniz que ainda seguia a tradição:

[...] a vontade está em um estado de indiferença na medida em que este é o oposto da necessidade, e ela tem o poder de agir do modo contrário, ou de suspender completamente sua ação, uma vez que ambas as alternativas são possíveis assim permanecendo.²⁷⁵

O clássico exemplo de indiferença é o do asno buridano que tendo duas opções igualmente apetitosas à sua frente não consegue decidir qual vai querer e acaba morrendo de fome. Para Leibniz, a liberdade verdadeira é aquela que o homem é por algum motivo propenso a fazer o melhor, mas cabe racionalmente e indiferentemente à sua vontade fazê-lo.

Em Descartes a liberdade de Deus está intimamente dependente do ato de indiferença, sua vontade não pode ser motivada a agir, não pode haver nada que anteceda as decisões de Deus, pois seria contraditório à sua própria natureza. “a potência de Deus não pode ter nenhum limite”²⁷⁶, tudo o que existe foi criado por Deus a partir de sua livre vontade, sua liberdade é pura, sem influência externa, indeterminada absolutamente, “a unidade, a simplicidade ou inseparabilidade de todas as coisas que estão em Deus é uma das principais perfeições que entendo estarem em Deus”²⁷⁷

Deus por ser uno tem suas faculdades, a vontade e o intelecto, de modo que não se distinguem, não há em Deus “senão uma só ação, toda simples e toda pura;

Vós perguntais o que Deus fez para as produzir. Digo que *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*²⁷⁸, ou bem (se não atribuís a palavra *criou* senão à existência das coisas) *illas disposuit et fecit*²⁷⁹. Pois em Deus uma mesma coisa é querer, entender e criar, sem que uma preceda a outra, *ne quidem ratione*^{280 281}.

²⁷⁵ *Discurso sobre a metafísica*, parágrafo 30, 1686

²⁷⁶ la puissance de Dieu ne peut avoir limite aucun.(AT IV 118 - carta a Mesland, 2 de maio de 1644)

²⁷⁷ unitas, simplicitas, sive inseparabilitas eorum omnium quae in Deo sunt, una est ex praecipius perfectionibus quas in eo esse intelligo. (AT VII 50)

²⁷⁸ Pelo mesmo fato que ele as quis por toda eternidade e compreendeu, ele as criou.

²⁷⁹ Ele as dispôs e fez.

²⁸⁰ Nem mesmo pela razão.

²⁸¹ vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire. Je dis que *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*, ou bien (si vous n'attribuez le mot de *creavit* qu'à l'existence des choses) *illas disposuit et fecit*. Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre, et de créer, sans que l'un precede l'autre, *ne quidem ratione*. (AT I 152 - a Mersenne, 27 de maio de 1630).

Que “essas palavras de Santo Agostinho exprimem muito bem: *Quia vides ea, sunt*, etc., porque em Deus *videre* e *velle*²⁸² não são senão uma mesma coisa”²⁸³. Essas faculdades não possuem uma distinção na ação e nem no tempo, porque Deus cria na eternidade, no mesmo momento em que Deus vê, ele quer e não há nada fora dele que implique sua ação, “a suprema indiferença que descobrimos em Deus é a marca mais sublime de sua onipotência”²⁸⁴. Deus sempre se volta para o Bem e para a verdade, não porque é impelido por uma necessidade imposta por razões ou verdades estabelecidas, nem porque se volta para o bom e verdadeiro, mas porque sua natureza é o Bem e a perfeição supremos, a sua ação é sempre boa, pois o mal e o erro vêm da imperfeição, da negação do ser, e Deus como Ser pleno e perfeito é naturalmente o Bem e a Verdade em si, “tudo o que está em Deus não é realmente diferente de Deus”²⁸⁵. Tudo o que Deus conhece, quer e cria é a partir de sua vontade, Deus sempre quer o ótimo²⁸⁶, “Deus faz sempre o que conhece ser o mais perfeito”²⁸⁷. Tudo o que Deus quer, pensa e cria é verdadeiro e bom necessariamente.

A liberdade de Deus é, pois soberanamente indiferente porque é impossível conceber alguma prioridade entre a vontade divina e o intelecto divino, de tal sorte que nenhuma ideia de bem possa obrigar Deus a escolher uma coisa de preferência a outra. E não somente não se poderia admitir uma prioridade de ordem, de natureza ou de razão raciocinada;²⁸⁸

A indiferença de Deus está no sentido positivo do termo, enquanto que no homem ela possui dois sentidos, um negativo e outro positivo. No sentido negativo é uma imperfeição, quando o homem não conhece o verdadeiro e o bom e, por isso, não é motivado em escolher; no sentido positivo, o homem é indiferente quando sabe o que é o bom e verdadeiro, mas mesmo assim escolhe o contrário. Na ação divina a indiferença

²⁸² Ver e querer.

²⁸³ [...] que ces mots de St. Augustin expriment fort bien: *Quia vides ea, sunt*, etc., parce qu'en Dieu *videre* et *vele* ne sont qu'une même chose. (AT IV 119 - carta a Mesland, 2 de maio de 1644)

²⁸⁴ la supreme indifférence que nous découvrons en Dieu est la marque la plus sûre de sa toute-puissance. (GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.29)

²⁸⁵ Tout ce qui est en Dieu n'est pas réellement différent de Dieu. (conversação com Burman, p.1383)

²⁸⁶ AT VII 55

²⁸⁷ Dieu fait toujours ce qu'il connaît être le plus parfait. (AT IV 112 - carta a Mesland, 2 de maio de 1644)

²⁸⁸ La liberté de Dieu est donc souverainement indifférente parce qu'il est impossible de concevoir aucune priorité entre la volonté divine et l'entendement divin, de telle sorte qu'aucune idée du bien ne peut pousser Dieu à choisir une chose plutôt qu'une autre. Et non seulement on ne saurait admettre ici une priorité de temps, mais on ne saurait admettre une priorité d'ordre, de nature ou de raison raisonnée. (GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.28)

é o poder infinito de escolha “não se expressa pelo poder dos contrários, mas sim pelo poder infinito de agir”²⁸⁹, onde não há motivação externa. “Deus é negativamente indiferente porque nada existe antes de sua ação (e, portanto, nada condiciona sua ação) e é positivamente indiferente porque seu poder de agir é infinitamente incondicionado.”²⁹⁰ Deus é livre, não está submetido a nada distinto dele, por causa da excelência de sua potência própria. Na Conversação com Burman, Descartes afirma:

[...] ele [Deus] necessariamente fez os decretos que fez, visto que ele necessariamente quis o que era o melhor, embora tenha sido apenas a partir de sua própria vontade que ele fez o que é o melhor. Não devemos fazer aqui uma separação entre a necessidade e a indiferença que se aplicam aos decretos de Deus; embora suas ações fossem completamente indiferentes, eram também completamente necessárias [...] a distinção introduzida entre Deus ele mesmo e seus decretos é uma distinção mental e não uma distinção real. Na realidade os decretos não poderiam ser separados de Deus: ele não é anterior a eles, não é distinto deles, e não poderia ter existido sem eles. Assim, fica claro como Deus cria todas as coisas em um único ato.²⁹¹

Koyré diz que é necessário que mesmo em Deus o ato da vontade preceda, na eternidade, todo ato do intelecto divino, assim como as verdades eternas devem ser criadas pela vontade antes de serem conhecidas pelo intelecto divino²⁹². Se a inteligência é, por sua função essencial, receptiva e passiva, consequentemente ela não é livre, pois depende dos seres e das essências que são independentes dele, e por isso superiores. Portanto a ação do intelecto está submetida às ideias, sujeito à necessidade. Por isso a vontade não deve se conformar com o intelecto, senão ela estaria sujeita à uma necessidade da natureza²⁹³

A vontade divina é pois necessariamente independente e livre de toda influência do intelecto divino [...] o intelecto divino não apresenta à vontade divina os possíveis, as verdades e os seres [...], a vontade divina não se limita somente a fazer uma escolha puramente arbitrária entre esses possíveis já contituidos como possíveis – isso seria uma concepção muito primitiva, muito antropomorfista. Ainda que nós a encontramos alguma vez em Descartes, nos *Princípios*, não nos parece conforme ao seu próprio pensamento. A vontade divina é a fonte dos possíveis em sua possibilidade, assim como dos seres em sua existência; é ela que torna os possíveis

²⁸⁹ ROCHA, E. M. Infinitude da Vontade no Homem e em Deus segundo Descartes. *Analytica*, v. 15, n. 1p.137/2011, p.139

²⁹⁰ ROCHA, E. M. Infinitude da Vontade no Homem e em Deus segundo Descartes. *Analytica*, v. 15, n. 1p.137/2011, p.139

²⁹¹ AT V 167 - Conversação com Burman

²⁹² KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.31.

²⁹³ (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.32

possíveis, é ela que os faz representáveis e pensáveis pelo intelecto. Antes desse ato primordial da vontade divina, os possíveis não existem de nenhum modo, não são nem mesmo possíveis, e o intelecto é, por consequência, absolutamente vazio e sem objeto; o pensamento começa por um ato da vontade, o intelecto segue e, receptivamente e passivamente, registra, comprehende e conhece. Não somente a vontade divina era, por assim dizer, necessariamente forçada a permanecer indiferente porque ela não podia encontrar alguma coisa que lhe fosse superior e que pudesse determina-la ou a limita-la, mas ainda a determinação ela mesma não se tornou possível senão *depois* desse ato primordial da vontade divina, e o escolha (mesmo a escolha do “livre arbítrio”) não se pode exercer senão quando os objetose as possibilidades, sobre as quais poderia se dirigir, tivessem sido já postas pelo ato livre da vontade criadora.²⁹⁴

Koyré acredita que, assim como Duns Scotus²⁹⁵, Descartes deve aceitar que até o intelecto de Deus está submetido à vontade, pois é ela a fonte dos possíveis, e ela que os torna representáveis e pensáveis pelo intelecto; sem o ato da vontade o intelecto permanece sem objeto, totalmente vazio. Assim como o intelecto humano, o de Deus é também passivo e receptivo. Gilson, ao contrário, parece interpretar melhor o texto de Descartes²⁹⁶, defendendo que a vontade e o intelecto de Deus não possuem qualquer distinção, “quando ele [Descartes] recusa admitir uma distinção, mesmo de razão, entre o intelecto de Deus e sua vontade, é porque essa distinção conduz a pensar que a vontade de Deus age segundo o bem que apreende seu intelecto [...]”²⁹⁷. Nesse caso, Gilson pensa na possibilidade do intelecto como anterior à vontade, tanto que em

²⁹⁴ La volonté divine est donc nécessairement indépendante et libre de toute influence de l’entendement divin [...] l’entendement divin ne présente pas à la volonté divine les possibles, les vérités et les êtres [...], la volonté divine ne se borne pas seulement à faire un choix purement arbitraire entre ces possibles déjà constitués en tant que possibles – ceci serait une conception bien trop primitive, trop anthropomorphiste. Bien que nous la trouvions quelquefois chez Descartes, ainsi dans les *Principes*, elle ne nous semble pas conforme à sa propre pensée. La volonté divine est la source des possibles dans leur possibilité aussi bien que des êtres dans leur existence; c’est elle qui rend les possibles possibles, c’est elle qui les fait représentables et pensables par l’entendement. Avant cet acte primordial de la volonté divine, les possibles ne sont d’aucune façon, ne sont même point possibles, et l’entendement est, par conséquent, absolument vide et sens objet; la pensée commence par un acte de volonté, l’entendement suit et, réceptivement et passivement, enregistre, comprend et connaît. Non seulement la volonté divine était, pour ainsi dire, nécessairement obligé de rester indifférente puisqu’elle ne pouvait trouver quelque chose qui lui soit supérieur et qui puisse la déterminer ou la limiter, mais encore la détermination elle-même n’est devenue possible qu’après cet acte primordial de la volonté divine, et le choix (même le choix du “livre arbitre”) n’a pu s’exercer que lorsque les objets et les possibilités, sur lesquels il pouvait porter, avaient été déjà posés par l’acte libre de la volonté créatrice. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.34)

²⁹⁵ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.34

²⁹⁶ [...] em Deus querer e conhecer não é senão uma só coisa./ [...] en Dieu ce n'est qu'un de vouloir e de connaître. (AT I 150 – carta a Mersenne, 6 de maio de 1630).

²⁹⁷ Lorsqu'il refuse d'admettre une distinction, même de raison, entre l'entendement de Dieu et sa volonté, c'est parce que cette distinction conduit à penser que la volonté de Dieu agit selon le bien qu'appréhende son entendement [...]. (GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.94)

seguida ele diz “Se se distingue, com efeito, em Deus a vontade do intelecto, limita-se necessariamente a liberdade da vontade”²⁹⁸.

Quando Descartes fala da impossibilidade de haver uma distinção entre querer e conhecer em Deus, está sustentando sua unidade e simplicidade. Se nos atermos, assim como faz Gilson, a essa afirmação, não conseguimos ir além, como Koyré. Não devemos limitar Deus ao tempo sucessivo, sua ação se faz na eternidade, que pode ser pensada segundo a categoria da unidade e, por isso, não há distinção na ação da vontade e do intelecto. Acredito que essa distinção feita por Koyré é uma atribuição de funções, para podermos examinar melhor a partir de nossas limitações; a função da vontade é criar os possíveis e o do intelecto é de os compreender, registrar e conhecer.

²⁹⁸ Si l'on distingue en effet en Dieu la volonté de l'entendement, on limite nécessairement la liberté de la volonté.” (GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.97)

II PARTE – VERDADES ETERNAS

CAPÍTULO 3 – A CRIACÃO DAS VERDADES ETERNAS

A teoria da livre criação das verdades eternas é desenvolvida entre 1630 e 1649, Descartes não imprime nenhuma obra tratando do tema em particular. É inicialmente revelada nas correspondências trocadas entre o filósofo e o Padre Mersenne, amigo, objetor e articulador de correspondências de muitos pensadores do séc. XVII. Em 1630 Mersenne inicia uma discussão sobre as verdades matemáticas – que são também chamadas de verdades eternas –, tratando da relação e do poder que Deus tem sobre elas, podemos ver como Mersenne²⁹⁹ introduz o termo na carta de 15 de abril de 1630 com a resposta de Descartes: “Que as verdades matemáticas, *as quais nomeais eternas* [...]”³⁰⁰, Mersenne foi o primeiro a qualificar como eternas as verdades matemáticas e Descartes somente retoma o termo usado pelo amigo³⁰¹, “assim, a problemática da criação ou independência das verdades eternas se põe a Descartes a partir de Mersenne”³⁰² como vemos nas seguintes excertos de cartas: “Em qual gênero de causa Deus dispôs as verdades eternas [...], que necessidade Deus tem de criar essas verdades [...], o que Deus fez para as produzir”³⁰³. Podemos encontrar referências sobre o tema em outras cartas³⁰⁴, nas *Respostas às Quintas e Sextas Objeções* e na *Conversação com Burman*.

A questão das verdades eternas estabelece uma oposição direta à doutrina escolástica que dominava nas escolas e universidades. Para esclarecer, vamos expor brevemente os pensamentos de Suarez e Tomás de Aquino. “Suarez, busca uma síntese da escolástica, experimenta fundir em uma só as teorias tomista e escotista”³⁰⁵. Jean-Luc Marion afirma que as cartas de 1630 (sobre as verdades eternas) “criticam

²⁹⁹ MARION, Jean-Luc. *Sur la theologie blanche de Descartes*. Paris: Vrin, 1981, p.162.

³⁰⁰ Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles [...] (Carta a Mersenne, 15 de abril de 1630)

³⁰¹ MARION, Jean-Luc. *Sur la theologie blanche de Descartes*. Paris: Vrin, 1981, p.162.

³⁰² Ainsi la problématique de la création ou de l'indépendance des vérités éternelles provient à Descartes de Mersenne. (MARION, Jean-Luc. *Sur la theologie blanche de Descartes*. Paris: Vrin, 1981, p.163).

³⁰³ *In quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates* [...] qui a necessite Dieu à créer ces vérités [...] ce que Dieu a fait pour les produire. (AT I 151 - Carta a Mersenne, 27 de maio de 1630)

³⁰⁴ Carta a Mersenne de 17 de maio de 1638; carta a Hyperaspistes, agosto de 1641; carta a Mesland, 2 de maio de 1644; carta a Arnauld, 29 de julho de 1648 e carta a Morus, 5 de fevereiro de 1649.

³⁰⁵ Suarez, qui cherche une synthèse de la scolatique, qui essaye de fondre en une seule doctrine les théories thomiste et scotiste. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.169)

expressamente a doutrina de Suarez³⁰⁶. Para Suarez as verdades eternas são anteriores ao pensamento divino³⁰⁷, são coisas individuais, unitárias, que podem ser possíveis ou existentes, e são assim por sua própria essência, ou seja, antes mesmo de serem criadas por Deus já eram essencialmente individuais. Os indivíduos se apresentam como possíveis ao intelecto divino. Existem dois tipos de verdade que não possuem a mesma necessidade:

As verdades contingentes pedem uma relação com o intelecto divino (representação?), uma outra suposição (o tempo de sua efetividade). Pelo contrário, as verdades que reposam sobre uma predicação necessária não reclamam nenhuma condição subsidiária, e ‘ainda que Deus tivesse estabelecido que nada se produzirem no tempo, não conheceria disso menos que elas são verdadeiras’; de modo que sua necessidade sem condição pode se entender como uma necessidade absoluta [...] A absoluta necessidade indica aqui que nenhuma condição contingente não deva ser satisfeita por uma instância não lógica para que a verdade lógica seja absolutamente verdadeira.³⁰⁸

Essas verdades necessárias possuem uma necessidade absoluta e por nenhuma condição podem ser recusadas. São, portanto, independentes de Deus³⁰⁹, definidas antes mesmo da criação e não podem ser recusadas nem mesmo por Deus. Como essas verdades estão no intelecto divino, dependem de Deus apenas para serem efetivadas no tempo. Diferentemente das verdades contingentes que dependem inteiramente da decisão divina que pode ou não efetivá-las. Como as verdades necessárias independem de Deus, devem provir de uma outra instância, anterior e independente³¹⁰, elas são condição para a possibilidade e para a existência das coisas:

Se do *homem* deve haver existência, ‘necessariamente haverá um *animal racional*, porque a necessidade não é nada senão uma certa identidade objetiva de *homem* e de *animal*’, isto quer dizer que será preciso necessariamente que exista o *animal racional*: a identidade dos termos da definição essencial enuncia a possibilidade única, então necessária e incontornável para uma passagem à existência.³¹¹

³⁰⁶ Critiquent expressément la doctrine de Suarez. (MARION, Jean-Luc. *Sur la theologie blanche de Descartes*. Paris: Vrin, 1981 p.13)

³⁰⁷ MARION, Jean-Luc. *Sur la theologie blanche de Descartes*. Paris: Vrin, 1981, p29.

³⁰⁸ Les vérités contingentes réclament, outre un rapport à l’entendement divin (representation?), une autre supposition (le temps de leur effectivité). Au contraire, les vérités qui reposent sur une prédication nécessaire ne réclament aucune condition subsidiaire, e “meme si Dieu avait établi que rien ne se produirait dans le temps, il n’en connaîtrait pas moins qu’elles sont vrais”; en sorte que leur nécessite sans condition peut s’entendre comme une nécessite absolue [...] L’absolue nécessite indique ici qu’aucune condition contingente ne doit être satisfait par une instance non logique pour que la vérité logique soit absolument vrai. (MARION, Jean-Luc. *Sur la theologie blanche de Descartes*. Paris: Vrin, 1981, p.45)

³⁰⁹ MARION, Jean-Luc. *Sur la theologie blanche de Descartes*. Paris: Vrin, 1981, p. 44

³¹⁰ MARION, Jean-Luc. *Sur la theologie blanche de Descartes*. Paris: Vrin, 1981, p.46

³¹¹ Si d’*homme* il doit y avoir existence, ‘necessairement il y aura un *animal rationale*, parce que la nécessite n’est rien qu’une certaine identité objective d’*homme* e d’*animal*’, c’est-à-dire qu’il faudra

É imprescindível que anteriormente exista o predicado essencial (p. ex. animal racional) para que dele siga o sujeito (homem), ou seja, a verdade necessária “animal racional” já existe, Deus decide se vai criar ou não o homem, mas o fato de o homem ser ‘animal racional’ é invariável. As verdades eternas são anteriores, independentes, em qualquer campo, seja humano ou divino. De acordo com Suarez o conhecimento de Deus é especulativo, não produz verdades, ele as conhece, “Deus conhece o que concerne ao ‘ente realmente possível e capaz de uma essência real’, que enuncia uma possibilidade positiva, racionalmente fundada, ‘apta a ser’, ‘apta a existir’”³¹². Deus não pode criar o homem sem o predicado *animal racional*, as verdades eternas se impõem à vontade de Deus, “Suarez não hesita, pois, em conceder o principal da objeção, afirmando que a essência ‘é compreendida de alguma maneira no ser real’”³¹³. Como explica Marion, no início da *Disputa Metafísica XXXI*, Suarez estabelece explicitamente a *tese da não criação das verdades eternas*, dando a elas uma independência da vontade e do intelecto divino, ou seja, se Deus não existisse essas verdades ainda assim existiriam. Suarez acredita na importância de garantir que essas verdades sejam necessárias e de nenhum modo tidas como contingentes. Por isso ele as distingue também de Deus³¹⁴.

São Tomás de Aquino representa aqui o pensamento escolástico. O filosofo admite como atributos de Deus a perfeição, a suprema bondade, a infinitude e outros. No momento nos interessa observar o que ele nos diz sobre a simplicidade de Deus. A simplicidade divina toma corpo na *Suma*, é ela o pressuposto de todos os demais atributos divinos, é a identidade entre substância, essência e ser. Deus não é composto, divisível, ele é simples³¹⁵. Deus é ato puro, é o ser em si que atualiza todos os outros

nécessairement qu’existe l’animal rationnel: l’identité des termes de la définition essentielle énonce la possibilité unique, donc nécessaire et incontournable pour un passage à l’existence. (MARION, Jean-Luc. *Sur la theologie blanche de Descartes*. Paris: Vrin, 1981, p.53)

³¹² Dieu connaît relève de ‘l’être réellement possible et capable d’une essence réelle’, qui énonce une possibilité positive, rationnellement fondée, ‘apte à esse’, ‘apte à exister’. (MARION, Jean-Luc. *Sur la theologie blanche de Descartes*. Paris: Vrin, 1981, p.53)

³¹³ Est comprise en quelque manière dans l’être réel. (MARION, Jean-Luc. *Sur la theologie blanche de Descartes*. Paris: Vrin, 1981, p.53).

³¹⁴ Suarez e Descartes admitriam uma semelhante exterioridade das verdades com relação a uma instância mais essencial./Suárez et Descartes admettraient une semblable extériorité des vérités par rapport à une instance plus essentielle. (MARION, Jean-Luc. *Sur la theologie blanche de Descartes*. Paris: Vrin, 1981, p.29).

³¹⁵ “É impossível haver em Deus alguma matéria. Porque a matéria é o que está em potência. Já se demonstrou que Deus é ato puro, nele não existindo nada de potencial. Impossível, por conseguinte, que Deus seja composto de matéria e de forma.”. Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Corrêa. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Rio Grande do Sul: GRAFOSUL, 1980, I, q3, a2.

seres³¹⁶. Todos os seres possuem uma causa – menos Deus –, então pela causalidade eficiente chegamos a causa primeira: Deus. As coisas são contingentes e possíveis, e para que o contingente exista, o possível deve receber o seu ser. A criação se dá por meio de uma ação eficiente de Deus, que confere uma essência a uma existência. As essências já estão no intelecto divino, e por sua própria vontade Deus é causa de todas as existências, a vontade só realiza o que é aprovado anteriormente pelo intelecto. Como as verdades eternas estão inseridas no intelecto divino, basta que Deus as contemple e escolha livremente quais serão atualizadas. Deus opera na eternidade, sua ação criadora precede o tempo. São Tomás, assim como Suarez, distingue as essências das existências e o ato criador só atinge as existências, as essências, no caso de São Tomás, ficam imunes à criação, pois elas não se distinguem da essência divina.

De acordo com Tomás de Aquino, Deus é onipotente e pode fazer tudo o que é absolutamente possível:

[...] as coisas, porém, que implicam contradição não constituem objetos da divina onipotência, por não poderem ter a natureza de coisas possíveis. Por isso é mais conveniente dizer que não podem ser feitas, em vez de dizer que Deus não pode fazê-las.³¹⁷

Deus não pode realizar o contraditório nem o mal. Deus é onipotente mas essa característica não exclui a impossibilidade nem a necessidade³¹⁸ das coisas, o que é impossível se manterá impossível e o que é necessário, necessário, “o poder de Deus não abrange o que implica contradição”³¹⁹. Como já dissemos, Descartes rompe com a tradição, as concepções de Suarez – verdades eternas como seres independentes e exteriores a Deus – e de São Tomás – verdades eternas no intelecto de Deus regulando suas decisões – dão lugar às verdades criadas e dependentes de Deus.

Ao subordinar as verdades eternas a Deus, estamos admitindo que sendo sumamente perfeito, infinito, independente e eterno não pode haver nenhum outro que anteceda sua existência “[...] a ideia do ser perfeito não exclui o conceito de coisas

³¹⁶ “o ser em si é o que actualiza todos os outros e, mesmo, as próprias formas.” Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Corrêa. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Rio Grande do Sul: GRAFOSUL, 1980, I, q 4, a 1.

³¹⁷ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Corrêa. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Rio Grande do Sul: GRAFOSUL, 1980, I q.25, a 3

³¹⁸ “E assim, é claro que a onipotência de Deus não exclui das coisas a impossibilidade e a necessidade”. Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Corrêa. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Rio Grande do Sul: GRAFOSUL, 1980, I q 25, a 4

³¹⁹ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Corrêa. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Rio Grande do Sul: GRAFOSUL, 1980, I q.25, a 4

menos perfeitas, desde que elas sejam criadas por ele”³²⁰. Deus é “autor tanto da essência como da existência das criaturas”³²¹, as coisas criadas podem ser distintas em dois gêneros: “[...] aqueles das essências, isto é, das verdades metafísicas, matemáticas, morais, e aquele das existências, a saber, das coisas particulares que são postas fora do intelecto”³²². Os dois gêneros foram criados por Deus e estão fora de seu intelecto, “as verdades matemáticas, as quais nomeais eternas, foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, assim como todo o resto das criaturas”³²³. Então essas essências são as verdades eternas. Assim como qualquer outra coisa, foram criadas por Deus e estabelecidas como verdades, Descartes não as concebe emanarem de Deus “como os raios do sol”³²⁴ – como é para São Tomás –, pois seria o mesmo dizer que essas essências estão em Deus e regulam suas decisões. Descarte admite exatamente o oposto, as essências são criadas e estão fora de Deus, são algo inferior a ele, totalmente contingentes não podendo se estender à verdade necessária da existência divina. As verdades eternas foram criadas por Deus pelo mesmo gênero causal que qualquer outra coisa criada, Deus é causa eficiente e total:

Vós me perguntais *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*³²⁵.
 Respondo-vos que é *in eodem genere causae*³²⁶ em que ele criou todas as coisas, isto é *ut efficiens et totalis causa*³²⁷. Pois é certo que ele é tanto autor da essência como da existência das criaturas³²⁸.

O princípio da causalidade tem um papel crucial na metafísica de Descartes. Abbagnano nos mostra que Descartes declara a identificação entre causa e razão, onde a causa é o que dá razão ao efeito, ou seja, ela demonstra ou justifica sua existência ou suas determinações. Nessa relação o efeito é sempre dependente da causa. Deus é causa

³²⁰ L'idée de l'être parfait n'exclut pas le concept de choses moins parfaites pourvu qu'elles soient créées par lui. (BOUTROUX, E. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985, p.72)

³²¹ Auteur de l'essence comme de l'existence des créatures. (AT I 152 - carta a Mersenne, 27 de maio de 1630)

³²² Celui des essences, c'est-à-dire des vérités metafisiques, mathématiques, morales, et celui des existences, c'est-à-dire des choses particulières qui sont posées hors de l'entendement. (BOUTROUX, E. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985, p. 72)

³²³ Les verities mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, ausse bien que tout le reste des créatures. (AT I 144 - Carta a Mersenne, 15 de abril de 1630)

³²⁴ Comme les rayons du soleil. (AT I 152 - carta a Mersenne, 27 de maio de 1630)

³²⁵ Em qual gênero de causa Deus dispôs as verdades eternas.

³²⁶ Nesse mesmo gênero de causa.

³²⁷ Como causa eficiente e total.

³²⁸ Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*. Je vous réponds que c'est *in eodem genere causae* qui il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa*. Cari 1 est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence como de l'existence des créatures.(AI I 152 - Carta a Mersenne, 27 de maio de 1630).

eficiente e total de tudo que é criado e de si mesmo, ele contém mais realidade atual e formal que qualquer outro ser, diferente das coisas criadas que precisam de outro que garanta sua existência e permanência. Na *Terceira Meditação* Descartes mostra que o que produz, por exemplo, uma pedra, deve conter em si “as mesmas coisas ou outras mais excelentes do que as que estão na pedra”³²⁹ isso ocorre com base no axioma lógico que diz que *tudo tem uma causa* e que “[...] deve haver na causa ao menos tanto quanto há no efeito”³³⁰ isso porque o efeito não pode possuir mais realidade do que há na causa, sendo ela em igual ou maior quantidade, há mais realidade na substância infinita do que na finita, portanto, somente o mais perfeito pode ser causa eficiente do menos perfeito e não o contrário. Descartes³³¹ admite essa teoria pressupondo que as causas transmitem propriedades aos efeitos, no intuito de justificar de onde provêm suas características. Prova-se aqui, portanto, que Deus é a causa de todos existentes:

Imaginar um objeto que tivesse alguma propriedade não oriunda da causa total e suprema de seu ser equivaleria à blasfêmia de supô-lo independente de Deus; por outro lado, como Deus é a causa de todas as coisas, se algo possuísse um traço que não viesse de Deus, então esse traço haveria de ter vindo do nada, o que seria absurdo.³³²

Em resposta a Mersenne na carta de 6 de maio de 1630 Descartes esclarece o lugar das verdades eternas, que foram criadas por Deus:

Que elas são somente verdadeiras ou possíveis porque Deus as conhece como verdadeiras ou como possíveis, e que elas não são ao contrário conhecidas como verdadeiras por Deus como se fossem verdadeiras independentemente dele.³³³

Nenhuma verdade existente poderia jamais preceder o conhecimento de Deus. Deus não tem um início, não foi criado, ele é causa de todas as coisas e, portanto, anterior a qualquer existente. As verdades só são verdadeiras porque Deus as criou

³²⁹ AT VII 41

³³⁰ [...] esse debere in causa quantum est in effectu. (AT VII 49)

³³¹ “Nos cartesianos, há a subsunção da noção de causa à de razão, de modo que a causa, que vale para todo e qualquer objeto, seja pensada como premissa de um silogismo: ‘A expressão *causa siue ratio*, que encontramos, por exemplo, no primeiro axioma das *Segundas Respostas* [...], indica então que a relação real de causalidade que une dois fenômenos pode ser assimilada à relação lógica de identidade... Em Descartes, Espinosa e Leibniz, a causa não é só o que produz o efeito, mas o que fundamenta a verdade de uma proposição: ela é a premissa da qual podemos deduzi-la’” (F. ALQUIÉ, 1999 apud SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu de. *O filósofo e o autor: ensaio sobre a Carta-Prefácio aos Princípios da Filosofia* de Descartes. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008).

³³² CONTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p.15.

³³³ *sunt totum verae aut possibles, quia Deus illas veras aut possibles cognoscit, non autem contra versa a Deo cognosci quase independenter ab illo sint verae.* (AT I 149 - a Mersenne, 6 de maio de 1630)

como verdadeiras e não porque eram verdadeiras que Deus as criou “é diferente querer que elas fossem necessárias e querer necessariamente”³³⁴, as verdades não possuíam nenhum atributo anterior, a necessidade, a verdade e a eternidade delas foram criadas por Deus livremente. Se Deus não existisse as verdades eternas também não existiriam, “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”³³⁵.

As verdades eternas são necessárias, imutáveis e eternas porque Deus quis arranjá-las dessa forma. Elas se impõem ao nosso intelecto de modo que não conseguimos admitir o seu contrário, para nós é inconcebível um triângulo de quatro ângulos. Elas não ultrapassam os limites colocados por Deus, não são nada além do que foi estabelecido por ele, e não dependem do intelecto humano nem da existência de outras coisas, e sim unicamente de Deus, o soberano legislador “[...] não é necessário pensar que *as verdades eternas dependem do intelecto humano, ou da existência das coisas*, mas somente da vontade de Deus, que, como um soberano legislador, as ordenou e estabeleceu por toda eternidade”³³⁶. A eternidade e a imutabilidade das verdades eternas, como na matemática, a imutabilidade do triângulo, é condicionada pelo livre decreto de Deus. As essências das coisas e, portanto, essas verdades eternas são imutáveis e eternas porque Deus determinou dessa forma “porque Deus assim o quis e assim dispôs, são imutáveis e eternas”³³⁷, porque “ele dispôs e fez”³³⁸. Na Geometria se demonstram muitas verdades, que “não mudando e sendo sempre as mesmas, não é sem razão que são chamadas imutáveis e eternas”³³⁹. Assim como dissemos, essas essências são eternas, imutáveis e necessárias para o intelecto humano, oferecidas por Deus como objeto de conhecimento; aos olhos de Deus elas são contingentes, submissas, não são necessárias, o que nos leva a pensar que estas verdades eternas podem nem ao menos serem “verdadeiras” para Deus, porque Ele quer e conhece uma coisa “por isso mesmo

³³⁴ car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il lesa it nécessairement voulues. (AT IV 118 - carta a Mesland, 2 de maio de 1644)

³³⁵ car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être. (AT I 150, carta a Mersenne de 6 de maio de 1630)

³³⁶ [...] il ne faut pas penser que *les vérités éternelles dependente de l'entendement humain, ou de l'existence des choses*, mais seulement de la volonté de Dieu, qui, comme um souverain législateur, les a ordennées et établies de toute éternité. (AT VII 436 - 6^a respostas)

³³⁷ Parce que Dieu l'a ainsi voulu et qu'il en a ainsi disposé, elles sont immuables et éternelles. (AT VII 380 - Quintas Respostas)

³³⁸ *Illas disposuit et fecit.* (AT I 152 - Carta a Mersenne, 27 maio 1630)

³³⁹ Qui ne changeant jamais et étant toujours les mêmes, ce n'est pas sens raison qu'on les appelle immuables et éternelles. (AT VII 380 - Quintas Respostas)

somente esta coisa é verdadeira”³⁴⁰. Deus foi livre para optar criar um bem de preferência a outro na medida em que a questão é tão somente da contradição relativa, ou seja, de uma diferença de grau e gênero³⁴¹. As coisas que “concebemos boas têm relações necessárias que decorrem, de um lado, da perfeição divina, de outro, da nossa própria natureza (tal como Deus estabeleceu)”³⁴².

As ideias claras e distintas³⁴³ só são verdadeiras porque se fundamentam na veracidade divina, “são naturezas ou essências que envolvem a possibilidade da existência”³⁴⁴, busca dentre essas ideias se há alguma que tem necessariamente um valor objetivo – “que reenvia necessariamente a uma coisa fora de mim”³⁴⁵ – e percebe que somente a ideia que contém uma realidade objetiva infinita é dotada de um valor objetivo infinito, “assim, só a ideia de Deus pudera ser imediatamente investida do duplo valor objetivo, essencial e existencial.”³⁴⁶.

A finitude de sua realidade objetiva exclui delas a existência necessária, pois só uma essência infinita, que possui por isso mesmo uma potência infinita, possui necessariamente a existência em virtude mesmo da superabundância de sua potência; só ela envolve uma existência certa. As essências finitas pela limitação de seu ser e de sua essência não contém nelas senão a existência possível e contingente.³⁴⁷

Como seres criados, as verdades eternas, “no conceito de uma coisa limitada, a existência possível ou contingente está somente contida, e no conceito de um ser

³⁴⁰ *et ideo tantum talis res est vera.* (AT I 149 - a Mersenne 6 de maio de 1630)

³⁴¹ BOUTROUX, E. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985, p.78

³⁴² Que nous concevons bonnes, sont des relations nécessaires que découlent, d'une part, de notre propre nature (telle que Dieu l'a établie). (BOUTROUX, E. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985, p.78).

³⁴³ AT VII 35.

³⁴⁴ “[...] ce sont des natures ou essences qui enveloppent la possibilité de l'existence”. (GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2^a ed. Paris: Aubier,1968, p.23. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

³⁴⁵ “renvoyant nécessairement à une chose hors de moi” (GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2^a ed. Paris: Aubier,1968, p.23. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

³⁴⁶ Ainsi, seule l'idée de Dieu avait pu être immédiatement investie de la double valeur objective, essentielle et existentielle. (GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2^a ed. Paris: Aubier,1968, p.23. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.).

³⁴⁷ La finitude de leur réalité objective exclut d'elles l'existence nécessaire, car seule une essence infinie, possédant par là même une puissance infinie, possède nécessairement l'existence en vertu même de la surabondance de sa puissance; seule elle enveloppe une existence certaine. Les essences finies de par la limitation de leur être et de leur puissance, ne contiennent en elles que l'existence possible et contingente. (GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2^a ed. Paris: Aubier,1968, p.23. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

soberanamente perfeito, o perfeito e o necessário aí está compreendido.³⁴⁸ A existência necessária é um atributo unicamente do ser infinito, não poderíamos, pois, jamais considerar que algo absolutamente necessário pudesse existir fora de Deus, logo, essas verdades não são absolutamente necessárias e não fazem, de modo algum, parte da essência de Deus³⁴⁹ “não são mais necessariamente conjuntas a sua essência que as outras criaturas”³⁵⁰.

Como essas verdades são condicionadas e determinadas por Deus, sua liberdade é anterior e superior à necessidade de Razão. A relação com a Razão divina é puramente extrínseca³⁵¹. Dito isso, as possibilidades que estão para Deus não estão encerradas no meu intelecto, somente no que eu – como criatura – percebo como possível; a potência de Deus não tem limites:

[...] podemos bem assegurar que Deus pode fazer tudo o que podemos compreender, mas não que ele não pode fazer o que não podemos compreender; pois seria temeridade pensar que nossa imaginação tem tanta extensão quanto sua potência.³⁵²

O que é impossível para nós não é o mesmo impossível para Deus, pois ele pode fazer coisas que não podemos compreender. É certo que Deus pode criar tudo o que concebemos como possível, mas não podemos, de modo algum, delimitar a potência criadora de Deus ao nosso intelecto finito “Deus é uma causa cuja potência supera os limites do intelecto humano”³⁵³, que essencialmente não abrange a infinita onipotência

³⁴⁸ [...] dans le concept d'une chose limitée, l'existence possible ou contingente est seulement contenue, et dans le concept d'un être souverainement parfait, la parfaite et nécessaire y est comprise. (AT VII 166 - *Respostas às II objeções, Axioma X*)

³⁴⁹ Faz referência ao pensamento escolástico exposto na introdução deste texto.

³⁵⁰ Ne sont pas plus nécessairement conjointes à son essence que les autres créatures. (AT I 153 - Carta a Mersenne, 27 maio 1630)

³⁵¹ Para Descartes [...] a liberdade substitui em Deus a necessidade da Razão. Há então possibilidade de dissociação total entre a regra de minha representação e aquela da criação. E essa dissociação total não é evitada senão de fato pela veracidade divina, que a deixa, de algum modo, subsistir de direito. Uma vez que a identidade das duas ordens não é cosubstancial à Razão de Deus, mas proveniente de sua liberdade, é condicionada por essa. O acordo das duas ordens é então puramente extrínseco./ Pour Descartes [...] la liberté se substitue en Dieu à la nécessité de la Raizon. Il y a donc possibilité de dissociation totale entre la règle de ma représentation et celle de la création. Et cette dissociation totale n'est évitée qu'en fait par la véracité divine, qui la laisse, en quelque sorte, subsister en droit. L'identité des deux ordres n'étant pas consubstantielle à la Raison de Dieu, mais issue de sa liberté, est conditionnée par celle-ci. L'accord des deux ordres est donc purement extrinsèque. (GUEROUULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2^a ed. Paris: Aubier, 1968, p.25. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

³⁵² nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire toute ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance. (AT I 146 - a Mersenne, 15 de abril de 1630)

³⁵³ Dieu est une cause dont la puissance surpassé les bornes de l'entendement humain. (AT I 150 - a Mersenne, 6 de maio de 1630).

divina “não se deve nunca dizer de alguma coisa que ela não pode ser feita por Deus”³⁵⁴. Por isso, afirmamos que Deus pode criar tudo o que consideramos possível e mais do que isso: “não podemos assegurar que ele não possa criar o que concebemos como impossível”³⁵⁵. Se ele pôde criar as verdades eternas livremente, também poderia não tê-las criado, ou ter criados outras que não fossem essas, porque sua potência é infinita³⁵⁶.

Entretanto me parece que não se deve dizer de nenhuma coisa que ela não pode ser feita por Deus; haja vista que toda espécie de verdadeiro e de bem depende de sua onipotência, eu não ousaria mesmo dizer que Deus não pode fazer que uma montanha seja sem vale ou que um e dois não façam três; mas digo somente que ele me deu um espírito de tal natureza que eu não poderia conceber uma montanha sem vale ou uma soma de um e de dois que não fosse três, etc, que tais coisas implicam contradição em minha concepção.³⁵⁷

A potência de Deus é ilimitada, ele pode realizar o inconcebível para nós. Deus foi livre e indiferente para fazer com que dois e três dessem cinco e que os contraditórios não pudessem estar juntos. Portanto, Deus estabeleceu livremente as verdades eternas, tanto quanto poderia não as ter feito. O que não significa que essas verdades perdem valor objetivo por isso, pois as coisas que foram criadas como possíveis serão sempre dessa forma, porque Deus cria uma só vez, sua vontade é imutável. Por isso, “devemos considerar como excluído do mundo do qual Deus é o autor tudo o que concebemos como impossível”³⁵⁸. Essas verdades valem objetivamente para nós por toda eternidade, porque Deus estabeleceu que elas seriam eternas e necessárias, elas regulam e são efetivamente leis do universo. Portanto, “a impossibilidade para o nosso intelecto é *ipso facto a impossibilidade nas coisas*, ainda que ela não seja de modo algum *uma impossibilidade para a onipotência de*

³⁵⁴ ne doit dire d'aucune chose qu'elle ne peut être faite par Dieu. (AT V 223 - a Arnauld, 29 de julho de 1648)

³⁵⁵ [...] nous ne pouvons assurer qu'il ne puisse pas créer ce que nous concevons comme impossibles. (GUEROUULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2^a ed. Paris: Aubier, 1968, p.25. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

³⁵⁶ Carta a Mesland, 2 de maio de 1644.

³⁵⁷ Toute fois il me semble qu'on ne doit dire d'aucune chose qu'elle ne peut pas être faite par Dieu; étant donné que toute espèce de vrai et de bien dépend de sa toute-puissance, je n'oserais même pas dire que Dieu ne peut pas faire qu'une montagne soit sans vallée, ou qu'un et deux ne fassent pas trois; mais je dis seulement qu'il m'a donné un esprit de telle nature que je ne saurais concevoir une montagne sans vallée ou une somme d'un et de deux qui ne serait pas trois, etc. et que telles choses impliquent contradiction dans ma conception. (AT V 224 - a Arnauld, 29 de julho de 1648)

³⁵⁸ [...] nous devons nécessairement considerer comme exclu du monde dont Dieu est l'auteur toute ce que nous concevons comme impossible. (GUEROUULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2^a ed. Paris: Aubier, 1968, p.34. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

Deus^{359,360}. A impossibilidade dessas verdades existe não porque Deus não pode ou não é capaz, mas porque ele não quer fazê-lo. “Deus que estabeleceu essas leis na natureza, assim como um rei estabelece leis em seu reino”³⁶¹, elas são possíveis porque Deus as quis e criou dessa forma. A onipotência divina determinou que houvesse impossíveis “[...] a impossibilidade para nosso intelecto, na medida em que é ao mesmo tempo uma impossibilidade nas coisas, é a manifestação positiva da vontade onipotente, criadora dessas coisas, na medida em que essa vontade é imutável e veraz”³⁶²

Há pessoas que creem que essas verdades são parte da essência de Deus, e sendo elas possíveis de compreensão – compreendemos os princípios matemáticos, físicos, etc – podemos, por isso, compreender Deus, sendo essa uma consequência intrínseca³⁶³, mas “a falsidade dessa proposição prova a falsidade da hipótese”³⁶⁴: “e porque compreendem perfeitamente as verdades matemáticas e não aquela da existência de

³⁵⁹ Mas é preciso voltar à regra precedentemente posta, a saber, que não podemos ter nenhum conhecimento das coisas senão pelas ideias que delas concebemos e que, por conseguinte, não devemos delas julgar senão seguindo essas ideias e devemos pensar que tudo o que repugna essas ideias é absolutamente impossível e implica contradição. Assim, não temos nenhuma razão para assegurar que não há montanha sem vale senão que vemos que suas ideias não podem ser completas quando as consideramos uma sem a outra, ainda que possamos por abstração ter a ideia de uma montanha ou de um lugar pelo qual se suba sem considerar que se pode descer pelo mesmo lugar./ Mais il en faut revenir à la règle cidevant posée, à savoir, que nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses, que par les idées que nous en concevons; et que, par conséquent, nous n'en devons juger que suivant ces idées, et même nous devons penser que tout ce qui repugne à ces idées est abolument impossible, et implique contradiction. Ainsi nous n'avons aucune raison pour assurer qu'il n'y a point de montagne sans vallée, sinon que nous voyons que leurs idées ne peuvent être complètes, quando nous les considérons l'une sans l'autre, bien que nous puissions, par abstraction, avoir l'idée d'une montagne, ou d'un lieu qui va en montant de bas en haut, sans considérer qu'on peut aussi descendre par le même de haut en bas. (AT III 476 - *A Gibleuf*, 19 de janeiro de 1642).

³⁶⁰ l'impossibilité pour notre entendement est *ipso facto l'impossible dans les choses*, bien qu'elle ne soit nullement *une impossibilité pour la toute-puissance de Dieu* (GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2^a ed. Paris: Aubier, 1968, p.35. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

³⁶¹ Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois em son royaume. (carta a Mersenne, 15 de abril de 1630)

³⁶² [...] l'impossibilité pour notre entendement, en tant qu'elle est en même temps une impossibilité dans les choses, est la manifestation positive de la volonté toute-puissante, créatrice de ces choses, en tant que cette volonté est immuable et vérace. (GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2^a ed. Paris: Aubier, 1968, p.35. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

³⁶³ [...] e porque compreendem perfeitamente as verdades matemáticas e não aquela da existência de Deus, não é de admirar se eles não acreditarem que elas Dele dependam. Mas deveriam julgar ao contrário: uma vez que Deus é uma causa cuja potência supera os limites do intelecto humano e a necessidade dessas verdades não excede de modo algum nosso conhecimento, são elas alguma coisa menor e sujeitas a essa potência incompreensível./ [...] et parce qu'il comprennent parfaitement les vérité mathématiques, et non pas celle de l'existence de Dieu, ce n'est pas merveille s'ils ne croient pas qu'elles en dépendent. Mais ils devraient juger au contraire, que puisque Dieu est une cause dont le puissance surpassé les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, cette puissance inconpréhensible. (AT I 150 - Carta a Mersenne, 6 de maio de 1630).

³⁶⁴ La fausseté de cette proposition prouve la fausseté de l'hypothèse. (BOUTROUX, E. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985, p.74).

Deus, não é de admirar se eles não acreditarem que elas Dele dependam.”³⁶⁵ A resposta de Descartes é que essas verdades comprehensíveis não fazem parte do intelecto de Deus que é incompreensível.

Não é pelo fato de podermos compreender as verdades eternas que deveríamos por isso compreender Deus, a necessidade dessas verdades não excede nosso conhecimento, pois “elas são alguma coisa menor, sujeita a essa potência incompreensível”³⁶⁶ diferente de Deus que “é uma causa cuja potência supera os limites do intelecto humano”³⁶⁷

É claro que qualquer um que se ponha a considerar as verdades eternas vê que elas não ultrapassam nossa capacidade intelectiva, podemos bem compreender que o quadrado possui quatro lados iguais que formam ângulos de 90°, ou seja, temos um acesso absoluto ao que toca os princípios lógicos e matemáticos fundamentais que estruturam o universo, graças à luz natural. Podemos compreender as verdades eternas. Porém não somos capazes de compreender a base de tais princípios que é o criador. Podemos ter a noção da existência de Deus porque ele permite que o conheçamos. A ideia de Deus é inata às nossas mentes e podemos por isso entender que Deus existe, pois “para saber uma coisa, é suficiente tocá-la pelo pensamento”³⁶⁸, essas verdades são *mentibus nostris ingenitae*³⁶⁹, são impressas por Deus em nosso espírito “[...] assim como um rei imprimaria suas leis no coração de todos os seus súditos, se ele tivesse também tal poder.”³⁷⁰, por isso, o conteúdo dessas verdades está no nosso intelecto. Deus possui características únicas e superiores a nós, posso saber que Deus é infinito e onipotente, ainda que minha alma seja finita, do mesmo modo que “podemos tocar com as mãos uma montanha, mas não abraçar como faríamos com uma árvore” porque a montanha é tão grande que não conseguimos tocá-la por inteiro, não a compreendemos, pois “compreender é abraçar pelo pensamento”³⁷¹, podemos compreender algo que “não

³⁶⁵ “et parce qu’ils comprennent parfaitement les vérités mathématiques, et non pas celle de l’existence de Dieu, ce n’est pas merveille s’ils ne croient pas qu’elles en dependent.” (AT I 150 - carta a Mersenne, 6 de maio de 1630)

³⁶⁶ qu’elles sont quelque chose de moindre, et de sujet à cette puissance incompréhensible. (AT I 150 - a Mersenne, 6 de maio de 1630).

³⁶⁷ Dieu est une cause dont la puissance surpassé les bornes de l’entendement humaine. (AT I 150 - a Mersenne, 6 de maio de 1630).

³⁶⁸ Mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée. (AT I 152 - carta a mersenne, 27 de maio de 1630)

³⁶⁹ Inatas às nossas mentes

³⁷⁰ Ainsi qu’un roi imprimerait ses lois dans le coeur de tous ses sujets, s’il en avait aussi bien le pouvoir. (AT I 145 - carta a Mersenne, 15 de abril de 1630)

³⁷¹ [...] c’est l’embrasser de la pensée. (AT I 152 - Carta a Mersenne, 27 de maio de 1630).

exceda a grandeza de nossos braços”, ou, no caso, que não exceda a capacidade do nosso intelecto.

Nosso intelecto que percebe verdades que pode abraçar inteiramente e uma potência divina lhe é incompreensível, deveria julgar então que estas verdades ‘são alguma coisa menor e sujeita a esta potência incompreensível’.³⁷²

Como o conteúdo dessas verdades está em nosso pensamento, somos capazes de compreendê-las. Deus cria o intelecto humano apto para a compreensão das verdades eternas, mas ainda assim é impossível que compreendamos Sua grandeza. Descartes afirma que a incompreensibilidade da potência divina nos faz estima-lo ainda mais, assim como no exemplo do rei que é mais adorado por seus súditos quando é menos conhecido intimamente, mas conhecido o bastante, a ponto de não duvidarem de sua existência.

O fato de não podermos compreender Deus, apesar de parecer, não prejudica a razão humana, pelo contrário, a sustenta. A razão humana é limitada e a potência de Deus ilimitada, caso nosso intelecto pudesse compreender Deus, a sua potência estaria restrita a nossa capacidade racional e assim reduziríamos sua potência de modo a destituí-lo de sua própria natureza.

Deus poderia ter criado verdades diferentes para regular nosso universo? Deus foi livre e indiferente para fazer com que dois e três dessem cinco e que os contraditórios não pudessem estar juntos. Portanto, Deus estabeleceu livremente as verdades eternas, tanto quanto poderia tê-las feito diferente³⁷³. Portanto, Deus tem o poder de criar uma racionalidade diferente, mas como nossa finitude não é capaz de abranger a infinitude dos motivos de Deus, o máximo que podemos fazer é supor que como Deus é sumamente bom, sempre quer o melhor. E, por isso, criou as melhores verdades eternas.

O processo de criação de Deus ocorre por dois caminhos: por intermédio das essências ou diretamente de Deus.

³⁷² [...] notre entendement apercevant des vérités qu'il peut embrasser tout entières et une puissance divine qui lui est incompréhensible devrait juger que ces vérités sont quelque chose de moindre et de sujet à cette puissance incompréhensible. (GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p17)

³⁷³ Pois a primeira consideração nos faz conhecer que Deus não pode ter sido determinado a fazer que ele fosse verdadeiro, que os contraditórios não podem ser ao mesmo tempo, e que, por consequência, ele podia ter feito o contrário; / Carl a première considération nous fait connaître que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fut vrai, que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que, par conséquent, il a pu faire le contraire; (AT IV 118 - Carta a Mesland, 2 de maio de 1644)

Se as existências consistem somente nisso, que elas põem as próprias essências, sem nenhuma modificação fora do intelecto, por isso só, a contingencia ou a necessidade das coisas lhes é comunicada. E assim a dependência mutua das partes que resulta da aplicação do princípio da contradição relativa deve encontrar-se nelas da mesma maneira que em seus arquétipos.³⁷⁴

As existências colocam as essências para fora do intelecto³⁷⁵, por isso há uma dependência mutua das partes, resultado do princípio da contradição relativa. Segundo esse princípio a coisa deve corresponder à sua ideia “nós criamos a existência das coisas exteriores e estabelecemos uma relação entre os objetos de nossas ideias e as coisas exteriores, ou se se quiser, entre o ser representado e o ser em ato posto fora do nosso intelecto.”³⁷⁶ Mas se de outra forma, são criadas por Deus imediatamente possuem a mesma qualificação das essências tendo a mesma relação com as outras criaturas e sendo também compatíveis com a perfeição do criador.

Não podemos considerar as coisas existentes puramente dependentes das essências. Elas contêm uma característica determinada que as essências não possuem: a duração, as coisas têm uma existência limitada, mas “as partes do tempo não dependem umas das outras nem nunca existem simultaneamente”³⁷⁷. Tudo o que existe pode em algum momento deixar de existir. As substâncias criadas não dependem e não participam da existência umas das outras. Portanto a destruição ou modificação de uma não afeta a outra. Diferente do que ocorre com as essências que são totalmente interdependentes, estão fora do tempo e não podem mudar sem que outra mude, nem serem destruídas sem que outra também seja, “as essências finitas implicam uma existência não necessária, mas somente possível”³⁷⁸. Somente a substância infinita – Deus – possui a necessidade na sua própria essência.

³⁷⁴ Si les existences consistent seulement en ceci, qu'elles posent les essences elles-mêmes, sans aucune modification hors de l'entendement, par cela seul, soit la contingence, soit la nécessité des choses leur est communiquée. Et ainsi la dépendance mutuelle des parties qui résulte de l'application du principe de la contradiction relative doit se trouver en elles de la même façon que dans leurs archétypes. (BOUTROUX, E. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985, p.79).

³⁷⁵ BOUTROUX, E. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985, p.79

³⁷⁶ Nous croyons à l'existence des choses extérieures et que nous établissons une relation entre les objets de nos idées et les choses extérieures ou, si l'on veut, entre l'être représenté et l'être en acte posé hors de notre intellect. (BOUTROUX, E. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985, p.82)

³⁷⁷ Les parties du temps ne dépendent pas les unes des autres ni n'existent jamais simultanément. (BOUTROUX, E. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985, p. 80)

³⁷⁸ Les essences finies impliquent une existence non nécessaire, mais seulement possible. (BOUTROUX, E. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985, p.82)

Deus criou as verdades eternas como possíveis e simultaneamente estabeleceu impossíveis pelo princípio de contradição, assim como sua própria onipotência estabelece impossíveis como ser mau ou criar o nada.

Mesmo aos olhos de Deus há os *impossibilia secundum se* [...] Ora, se aceita-se o caso do erro que não pode se produzir no intelecto divino, ve-se somente que isso que é contraditório não pode ser apreendido pelo intelecto, porque o contraditório se destrói ele mesmo [...] Se Deus não pode querer ao mesmo tempo que uma coisa seja e não seja, ele não pode querer não mais ao mesmo tempo que uma coisa seja e que um dos princípios essenciais e constitutivos dessa coisa não seja.³⁷⁹

O princípio de contradição impede que seu contrário subsista ao mesmo tempo, uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo. Isso vale também para Deus, que não pode ser e não ser, não pode ser bom e ser mau. Será que o impossível absoluto pode coexistir com a onipotência e a liberdade divina sem prejudicá-la?

Em resumo, Deus exclui o nada. Disso resulta que tudo o que envolve o nada é um *impossível absoluto*. Assim, é absolutamente impossível que Deus não seja³⁸⁰; que seja enganador; que possa fazer que o que é ou o que foi não seja; que possa infringir o princípio de causalidade; que possa criar seres independentes (onde a necessidade da criação continuada); que não possa fazer o que concebemos como possível; que possa tolerar átomos; que possa criar o vácuo. Com efeito, Deus não pode não ser, uma vez que ele se define pelo ser que faz toda sua potência: quanto menos ser, tanto menos há potência³⁸¹,³⁸².

“A infinidade da onipotência cria então para Deus todo um conjunto de impossibilidades absolutas, assim como a infinidade do ser envolve a impossibilidade do não ser, uma vez que só o ser é e que o não ser não é.”³⁸³, ou seja, os atributos de

³⁷⁹ Même au regard de Dieu il y a des *impossibilia secundum se*. [...] Or, se l'on excepte le cas de l'erreur qui ne peut se produire dans l'entendement divin, on voit que cela seul qui est contradictoire de peut être appréhendé par l'entendement, parce que le contradictoire se détruit lui-même [...] Si Deus ne peut pas vouloir en même temps qu'une chose soit et ne soit pas, il ne peut pas vouloir non plus en même temps qu'une chose soit et qu'un des principes essentials et constitutifs de cette chose ne soit pas.

³⁸⁰ St. Agostinho, *Contra Faustum*, t. XXVI, ch. V, p. 274.

³⁸¹ *I Meditação*, VII, p. 21, l. 22-24; IX, pp. 16-17.

³⁸² Bref, Dieu exclut le néant. Il en résulte que tout ce qui enveloppe le néant est un *impossible absolu*. Ainsi, il lest absolument impossible que Dieu ne soit pas; qu'il soit trompeur; qu'il puisse faire que ce qui est, ou a été, ne soit pas; qu'il puisse déroger au principe de causalité; qu'il puisse créer des êtres indépendants (d'où la nécessité de la création continuée); qu'il ne puisse pas faire ce que nous concevons comme possible; qu'il puisse tolérer des atomes, qu'il puisse créer du vide. En effet, Dieu ne peut pas ne être, puisqu'il se définit par l'être qui fait toute sa puissance: d'autant il y a moins d'être, d'autant moins il y a de puissance. (GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2^a ed. Paris: Aubier, 1968, p.26. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

³⁸³ L'infinité de la toute-puissance crée donc pour Dieu tout un ensemble d'impossibilités absolues, de même que l'infinité de l'être enveloppe l'impossibilité du non-être, puisque l'être seul est, et que le non-être n'est pas. (GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2^a ed. Paris: Aubier, 1968, p.29. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

Deus tornam impossíveis seus respectivos contrários, p. ex. a perfeição de Deus impossibilita sua imperfeição; a suprema bondade impede que ele seja mau; a infinitude elimina dele a finitude, e assim por diante, toda característica traz consigo a negação do contrário para que não haja o contraditório. Os impossíveis absolutos que atingem Deus provêm do princípio da imutabilidade da vontade divina que fundamenta a impossibilidade de modificar as verdades eternas criadas livremente por ele.

Todas essas verdades, que decorrem necessariamente da onipotência de Deus e às quais o próprio Deus não pode subtrair-se, são verdades primeiras situadas de algum modo *para além das verdades eternas instituídas pelo livre arbítrio divino*. Fazendo corpo com o próprio ser do Onipotente, elas não podem não ser; elas não podem então ter sido livremente criadas; elas são *não criadas*.³⁸⁴

Deus não pode fazer o nada “vós admitis facilmente que não há vazio na natureza”³⁸⁵, sei que “Deus pode tudo que eu percebo como possível; mas não ouso, no entanto, negar que ele pode o que repugna minha concepção; mas digo que isso implica contradição.”³⁸⁶. Quando digo que algo é impossível para Deus, estou olhando Deus a partir da minha própria racionalidade (princípio de contradição), certamente, o que é impossível aos meus olhos não o é para Deus, pois, naturalmente sua potência está muito além da minha capacidade intelectiva.

É uma noção comum a *impossibilidade de uma mesma coisa ser e não ser ao mesmo tempo*. Essa impossibilidade que admitimos é somente lógica. Não podemos de forma alguma colocar limites à onipotência divina. Pelo “duplo princípio Deus *pode fazer mais* do que posso compreender, mas que *não pode fazer menos* do que o que posso compreender”³⁸⁷, Deus não pode não fazer o que concebemos como possível, pois seria uma limitação à sua onipotência, mas não nego que ele possa *o que repugna minha concepção; mas digo que isso implica contradição*.

³⁸⁴ Toutes ces vérités, qui découlent nécessairement de la toute-puissance de Dieu, et auxquelles Dieu lui-même ne peut absolument pas se soustraire, sont des vérités premières situées en quelque sorte *au-delà des vérités éternelles instituées par le libre arbitre divin*. Faisant corps avec l'être même du Tout-Puissant, elles ne peuvent pas ne pas être; elles ne peuvent donc avoir été librement créées; elles sont *incrées*. (GUEROUULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2^a ed. Paris: Aubier, 1968, p.30. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

³⁸⁵ [...] vous admettez facilement qu'il n'y a pas de vide dans la nature. (AT V 237 - carta a Morus, 5 de fevereiro de 1649)

³⁸⁶ Deus peut tout ce que je perçois como possible; je n'ose cependant pas nier qu'il puisse ce qui repugne à ma conception; mais je dis que cela implique contradiction. (AT V 237 - carta a Morus, 5 de fevereiro de 1649, grifo nosso)

³⁸⁷ le double principe que Dieu *peut faire plus* que ce que je puis comprendre, mais *qu'il ne peut pas faire moins* que ce que je puis comprendre. (GUEROUULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2^a ed. Paris: Aubier, 1968, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2^a ed. Paris: Aubier, 1968, p.38. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

O que é impossível para nosso intelecto, tanto quanto é ao mesmo tempo uma impossibilidade nas coisas,

[...] é a manifestação positiva da vontade onipotente, criadora dessas coisas, na medida em que essa vontade é imutável e veraz. É então impossível se abrigar atrás da onipotência de Deus para negar o valor de toda ciência e todo raciocínio humanos, para afirmar que Deus pôde efetivamente pôr em nosso universo coisas que são concebidas como impossíveis para nosso intelecto”³⁸⁸

Ou seja, Deus é onipotente, pode tudo, como Burman questionou Descartes: “[...] será que Deus teria podido ordenar a criatura a odiá-lo e constituir por aí este ódio como bem?”³⁸⁹ ao que ele responde: “Doravante é impossível. Mas o que ele teria podido fazer, nós ignoramos. E por que ele não teria podido dar essa ordem à criatura?” Por que Deus não poderia ter ordenado a criatura a odiá-lo se fosse para um bem maior? É certo que a perfeição da criação se encontra “*coletivamente*, não em cada coisa em particular”³⁹⁰. Não devemos considerar a perfeição nas partes e sim no todo. A natureza de Deus é imutável e constante, o que resulta num universo criado e mantido por Deus com movimento uniforme e em cadeia, onde os acontecimentos são sempre justificáveis em prol do bem maior. A perfeição da criação de Deus está em sua simplicidade, quando cria “um universo infinitamente extenso de partículas que se movem e são infinitamente divisíveis”³⁹¹ e que internamente esse universo é um caos confuso e desordenado onde nada tem ordem ou proporção, e as leis naturais, criadas por Deus são responsáveis por desemaranhar todas as partes e encaixá-las de modo perfeito. Depois, não devemos julgar as ações de Deus. Nossa finitude não consegue compreender a imensidão de sua potência e nem conceber alguma preferência entre seu intelecto e sua vontade, “pois a ideia que temos de Deus nos ensina que não há nele senão uma só ação, toda simples e toda pura”³⁹².

³⁸⁸ [...] est la manifestation positive de la volonté toute-puissante, créatrice de ces choses, en tant que cette volonté est immuable et vérace. Il est donc impossible de s’abriter derrière la toute-puissance de Dieu pour nier la valeur de toute Science et de tout raisonnement humains, pour affirmer que Dieu a pu effectivement mettre dans notre univers des choses qui sont conçues comme impossibles pour notre entendement. (GUEROUULT, Martial. *Descartes selon l’ordre des raisons*. 2^a ed. Paris: Aubier, 1968, p.35. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

³⁸⁹ Descartes, *L’entretien avec Burman*. Suivi d’une étude sur RSP ou Le monogramme de Descartes; Edition, traduction et annotation par Jean-Marie Beyssade, Paris: PUF, 1981

³⁹⁰ tout *collective*, non pas chaque chose en particulier. (AT I 154 - carta a Mersenne, 27 maio de 1630)

³⁹¹ CONTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p.95

³⁹² Car l’idée que nous avons de Dieu nous apprend qu’il n’y a en lui qu’une seule action, tout simple et toute pure; (AT IV 118 - carta a Mesland, 2 de maio de 1644).

Será que o poder divino estaria limitado por essas verdades caso elas fossem imutáveis até mesmo para Deus? A onipotência absoluta de Deus, garantida por Descartes, parecia causar transtornos nas suas outras teorias, era incompatível com sua física, sua psicologia, sua metafísica e teoria do conhecimento³⁹³. Koyré admite que Descartes foi, por esse motivo, forçado a modificar seu pensamento, o que o comentador considera uma evolução:

A afirmação resoluta e por assim dizer entusiasta das primeiras cartas a Mersenne (de 1630) é rapidamente substituída por uma concepção muito mais hesitante e incerta e, no fim da sua vida, nós o vemos abandonar definitivamente essa doutrina no que ela tem de excessivo e retomar a teoria clássica³⁹⁴.

Em 1630, Descartes ao ser questionado sobre essa questão da onipotência divina com relação às verdades eternas, respondeu a Mersenne:

Dir-se-á que se Deus tivesse estabelecido essas verdades, ele as poderia mudar como um rei faz com suas leis; ao que é necessário responder que sim, se sua vontade puder mudar. - Mas as comprehendo como eternas e imutáveis. - E eu julgo o mesmo de Deus. - Mas sua vontade é livre. - Sim, mas sua potência é incompreensível.³⁹⁵

De acordo com a tese da livre criação (1630), Deus poderia ter feito as coisas de outra maneira, se assim quisesse. Ele é livre para escolher e poderia modificar suas leis se desejasse. Mas isso jamais aconteceria, pois é impossível que Deus modifique qualquer ação, primeiro porque quando “ele quer uma coisa ele a conhece, e por isto mesmo somente esta coisa é verdadeira”³⁹⁶, ele escolhe pela existência da coisa mesma, a verdade de uma criatura é definida no intelecto divino, no momento da criação; segundo porque toda criação de Deus é única, não se modifica, pois admitir que Deus interferiria na sua decisão seria o mesmo que aceitar que ele fosse passível de erro e percebesse, em algum momento, que sua escolha primeira é mais imperfeita que a de

³⁹³ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.20

³⁹⁴ L'affirmation résolue et pour ainsi dire enthousiaste des premières lettres à Mersenne (de 1630) est bien vite remplacée, par une conception beaucoup plus hesitante et incertaine et, vers la fin de sa vie, nous le voyons abandonner définitivement cette doctrine dans ce qu'elle a d'excessif et revenir à la théorie classique. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.20)

³⁹⁵ On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois; à quoi il faut répondre que oui, si sa volonté peut changer. – Mais je le comprends comme éternelles et immuables. – Et moi je juge le même de Dieu. – Mais sa volonté est libre. – Oui, mais sa puissance est incompréhensible. (AT I 146 - a Mersenne, 15 de abril de 1630)

³⁹⁶ *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera.* (AT I 149 - carta a Mersenne, 6 de maio 1630)

agora e por isso é necessário reajustá-la. Deus não modifica suas decisões, dizer isso seria blasfemar contra Seu nome – considerar que Deus erra, é imperfeito. Concluímos, portanto que as verdades eternas não poderiam ser diferentes do que são.

À primeira vista, parece-nos que a resposta do filósofo é muito adequada: Deus é livre e onipotente, criador de todas as coisas, inclusive das verdades eternas, que poderiam ser modificadas pelo seu criador, mas Deus jamais as mudaria porque sua vontade é imutável, sua criação é perfeita e não precisa ser atualizada nem melhorada; Deus escolhe uma vez só e por isso essas verdades não mudariam, seriam eternas e necessárias. Mas encontramos nesse ponto uma questão em aberto: Deus escolheu na eternidade (momento indivisível), e nós não podemos comprehendê-las, então ele pode ter escolhido outra racionalidade, assim poderíamos admitir que $2+2$ fossem igual a 3 amanhã porque é certo que a vontade de Deus é imutável, mas ele poderia ter escolhido que seria assim desde o início, quando ele estabeleceu essas verdades resolveu que a partir de tal data elas se modificariam. Ou então, que os homens seriam eliminados ou que o mal existiria. Portanto, nesse embate com suas outras teorias na carta a Mesland de 1644 Koyré acredita já ser possível perceber um pouco de hesitação, uma instabilidade do filósofo:

Para a dificuldade de conceber, como foi livre e indiferente a Deus fazer com que não fosse verdadeiro, que três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, ou geralmente que os contraditórios não podem ser em conjunto, pode-se facilmente eliminá-la, considerando que a potência de Deus não tem limites; depois também, considerando que nosso espírito é finito e criado de tal natureza, que pode conceber como possíveis as coisas que Deus quis ser verdadeiramente possíveis, mas não de tal, que ele possa também conceber como possíveis aquelas que Deus teria podido tornar possíveis, mas que todavia quis tornar impossíveis. Pois a primeira consideração nos faz conhecer que Deus não pode ter sido determinado a fazer que fosse verdadeiro que os contraditórios não podem ser em conjunto, e que, por conseguinte, ele podia fazer o contrário; em seguida, a outra nos assegura que, ainda que isso seja verdadeiro, não devemos de modo algum procurar comprehendê-lo, porque nossa natureza disso não é capaz. E ainda que Deus tenha querido que algumas verdades fossem necessárias, isso não quer dizer que as tenha necessariamente querido; pois é diferente querer que elas fossem necessárias e querê-lo necessariamente, ou de ter necessidade de querê-lo. Confesso que há contradições que são tão evidentes que as podemos representar ao nosso espírito sem que as julguemos inteiramente impossíveis, como aquela que propondes: *Que Deus teria podido fazer com que as criaturas não fossem dependentes dele*. Mas não devemos de modo algum representa-los, para conhecer a imensidão de sua potência, nem conceber nenhuma preferência ou prioridade entre seu intelecto e sua vontade;³⁹⁷

³⁹⁷ Pour la difficulté de concevoir, comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai, que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on la peut aisément ôter, en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes; puis aussi, en considérant que notre esprit est fini, et créé de telle nature, qu'il peut concevoir comme possibles, mais non pas de telle, qu'il puisse ainsi concevoir comme

A última palavra de Descartes a respeito dessa teoria vem na carta a H. Morus de 1649, onde Koyré acredita que ele já demonstra sua mudança de posição quanto à onipotência absoluta de Deus:

Da mesma maneira, eu digo que há aí uma contradição nisso que existem átomos extensos e no entanto indivisíveis; porque embora Deus possa deles fazer de tal modo que sejam impossíveis a dividir para toda criatura não podemos decerto compreender que ele tenha podido se privar da faculdade de dividi-los. Quanto a vossa comparação que o que é feito não poderia não ser de modo algum, não é válida com efeito. Não consideramos como marca de impotência que alguém não possa fazer o que nós não concebemos como possível, mas somente que ele não possa fazer uma coisa entre aquelas que percebemos distintamente como possíveis. Ora, observamos que é possível dividir o átomo porque o supomos extenso; em seguida, julgando que ele não pode ser dividido por Deus, julgaremos que Deus não pode fazer uma coisa que nós vemos como possível. Não vemos da mesma maneira que é possível fazer que o que foi feito não tenha sido feito; pelo contrário, vemos que isso não pode se fazer inteiramente, e que por consequência, não há nenhuma falta de potência em Deus porque ele não o faz de modo algum.³⁹⁸

Finalmente, Koyré defende que Descartes acaba recorrendo à teoria clássica de São Tomás e de João Duns Scotus, em que se afirma que:

Deus pode tudo, Deus cria tudo, Deus é livre; Deus é a fonte livremente criadora das essências e das existências, do possível e do real, do ser e da verdade. Mas Deus não pode o impossível, Deus não pode o contraditório, não pode criar o absurdo e o mal porque ele não pode querê-lo, porque o impossível, o contraditório, o mal não são nada, se destroem a si mesmos e

possibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre impossibles. Car la première considération nous fait connaître que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai, que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que, par conséquent, il a pu faire elle contraire; puis l'autre nous assure que, bien que cela soit vrai, nous ne devons point tâcher de le comprendre, parce que notre nature n'en est pas capable. Et encore que Dieu ait voulu que quelles vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulu; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessaire à le vouloir. J'avoue bien qu'il y a des contradictions qui sont se évidentes, que nous ne les pouvons représenter à notre esprit, sans que nous les jugions entièrement impossibles, comme celle que vous proposez: *Que Dieu aurait pu faire que les créatures ne fussent point dépendantes de lui*. Mais nous ne nous les devons point représenter, pour connaître l'immensité de sa puissance, ni concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté. (AT IV 118 - Carta ao P. Mesland, 2 de maio de 1644, p.1167)

³⁹⁸ De la même manière, je dis qu'il y a contradiction à ce qu'existent des atomes étendus et cependant indivisibles; parce que bien que Dieu en puisse faire de tels qu'il soient impossibles à diviser pour toute créature, nous ne pouvons certes pas comprendre qu'il ait pu se priver de la faculté de les diviser. Quant à votre comparaison, que ce qui est fait ne saurait ne point l'être, elle n'est pas valable. En effet, nous ne considérons pas comme marque d'impuissance que quelqu'un ne puisse pas faire ce que nous ne concevons pas comme possible, mais seulement qu'il ne puisse pas faire une chose parmi celles que nous percevons distinctement como possíveis. Or, nous voyons qu'il est possible de diviser l'atome puisque nous le supposons étendu; par suite, en jugeant qu'il ne peut pas être divise par Dieu, nous jugerons que Dieu ne peut pas faire une chose que nous percevons como possible. Nous ne voyons pas de la même manière qu'il peut se faire que ce qui a été fait n'ait pas été fait; au contraire, nous voyons que cela ne peut pas se faire du tout, et qu'en conséquence, il n'y a aucun défaut de puissance en Dieu parce qu'il ne le fait point. (AT V 273 - Carta a H. Morus, 5 de fevereiro de 1649)

não podem ser um termo nem de ação, nem de vontade, nem do pensamento divino³⁹⁹.

Em seu livro *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Koyré insite que, apesar das suas inovações, Descartes é um continuador da tradição medieval⁴⁰⁰. Talvez essa ideia fixa o tenha forçado a admitir certos argumentos, como a teoria que expomos acima, na qual ele afirma ter havido uma “evolução de seu [Descartes] pensamento”⁴⁰¹, ou seja, que Descartes tenha de alguma forma mudado sua primeira opinião de quando ele afirma a total onipotência divina chegando à conclusão de que há coisas impossíveis para Deus.

Koyré não prova que Descartes não tivesse pensado a impossibilidade absoluta desde o princípio. Descartes simplesmente pode não ter sido questionado sobre isso antes (cartas de 1630), e só posteriormente teve essa oportunidade, que de nenhum modo exclui a onipotência de Deus, como explica Gueroult:

Em primeiro lugar, a onipotência de Deus, que, por definição, envolve que nada lhe é impossível, funda ao mesmo tempo uma ordem superior de impossibilidade, a saber, tudo o que não poderia ser senão pela negação dessa própria onipotência. Há, então, malgrado tudo, o impossível para Deus: é o que limitaria sua onipotência ou seu ser (ser e potência sendo idênticos). Em resumo, Deus exclui o nada. Disso resulta que tudo o que envolve o nada é um *impossível absoluto*. Assim, é absolutamente impossível que Deus não seja⁴⁰²; que seja enganador; que possa fazer que o que é ou foi não seja; que possa infringir o princípio de causalidade; [...] Com efeito, Deus não pode não ser, uma vez que ele se define pelo ser que faz toda sua potência⁴⁰³ [...] A infinitade da onipotência cria então para Deus todo um conjunto de impossibilidades absolutas, assim como a infinitade do ser envolve a

³⁹⁹ Dieu peut tout, Dieu crée tout, Dieu est libre; Dieu est la source librement créatrice des essences et des existences, du possible et du réel, de l'être et de la vérité. Mais Dieu ne peut pas l'impossible, Dieu ne peut pas le contradictoire, ne peut créer l'absurde et le mal puisqu'il ne peut pas le vouloir, puisque l'impossible, le contradictoire, le mal n'est rien, se détruit soi-même et ne peut pas être un terme ni de l'action, ni de la volonté, ni de la pensée divine. (AQUINO, T, 1987 apud KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.22)

⁴⁰⁰ Descartes aparece notadamente como um continuador da tradição medieval / Descartes nous apparaît nettement comme un continuateur de la tradition médiévale. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.7)

⁴⁰¹ l'évolution de sa pensée. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.20)

⁴⁰² (7 bis) St. Agostinho, *Contra Faustum*, t. XXVI, ch. V, p. 274.

⁴⁰³ "Seria uma imperfeição em Deus poder-se privar de sua própria existência; por isso, para remediar as calúnias das maledicentes, seria de parecer que vos servissem dessas palavras: "E repugna que Deus se possa privar de sua própria existência ou que ele a possa perder também etc." V, pp. 545-546. _ A liberdade fundamental de Deus pode com rigor se conciliar com essa impossibilidade de limitar a onipotência; mas disso não resta menos que essa impossibilidade faz que Deus não pudesse querer não existir. É impossível conceber com M. A. Koyré (*Essai sur l'Idée de Dieu chez Descartes*, Paris, 1922, p. 197), que se Deus existe necessariamente, não é porque ele não pode fazer de outro modo, mas porque ele quis que fosse assim. Como acabamos de vê-lo, a necessidade da existência de Deus não pertence à esfera das verdades eternas, livremente instituídas por sua vontade. Por outro lado, a necessidade de existir não é imposta a Deus por seu intelecto, mas pela natureza de sua vontade: ela decorre de sua onipotência e, por conseguinte, não poderia limitá-la.

impossibilidade do não ser, uma vez que só o ser é e que o não ser não é. [...] A essas impossibilidades absolutas se vinculam os princípios que *o nada não tem propriedades*, que *para pensar é necessário ser* (pois pensar é uma propriedade e o nada não tem propriedades)⁴⁰⁴ e, por conseguinte, o próprio *Cogito*, inconcebível sem a consciência do princípio *para pensar é necessário ser*. Dessa impossibilidade deriva igualmente o princípio da imutabilidade da vontade divina⁴⁰⁵, que funda fora de nosso intelecto e para o próprio Deus uma nova impossibilidade absoluta: aquela de mudar as verdades que ele institui livremente, pois uma vontade que se corrige é uma vontade inconstante, afetada por uma falta (*defectus*) e, por conseguinte, imperfeita e limitada. [...] Longe de concernir ao princípio de contradição, esse princípio parmediano da impossibilidade do nada e da necessidade do ser deve, ao contrário, ser considerado como seu fundamento. O princípio de contradição não é senão uma "máxima" de nossa ideia da infinitude do ser de Deus, que nos revela, com a negação absoluta do nada pelo ser, todos os princípios que aí se encontram imediatamente implicados (princípio de causalidade, princípio que nada não tem propriedades, que, para pensar, é necessário ser, etc.)⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ *A Arnauld*, 29 de julho de 1648, p. 223. Cf. vol. I, ch. III, nota 3, os artigos já assinalados de Henri Gouhier e de Ginette Dreyfus.

⁴⁰⁵ *Princípios*, II parte, art. 36 sq.

⁴⁰⁶ En premier lieu, la toute-puissance de Dieu, qui, par définition, enveloppe que rien ne lui est impossible, fonde du même coup un ordre supérieur d'impossibilité, c'est à savoir toute ce qui ne pourrait être que par la négation de cette toute-puissance même. Il y a donc, malgré tout, de l'impossible pour Dieu: c'est ce qui limiterait as toute-puissance ou son être (être et puissance étant identiques). Bref, Dieu exclut le néant. Il en résulte que tout ce qui enveloppe le néant est um *impossible absolu*. Ainsi, il est absolument impossible que Dieu ne soit pas; qu'il soit trompeur; qu'il puisse faire que ce qui est, ou a été, ne soit pas; qu'il puisse déroger au principe de causalité [...] En effet, Dieu ne peut pas ne pas être, puisqu'il se définit par l'être qui fait toute sa puissance [...] L'infinité de la toute-puissance crée donc pour Dieu tout un ensemble d'impossibilités absolues, de même que l'infinité de l'être enveloppe l'impossibilité du non-être, puisque l'être seul est, et que le non-être n'est pas [...] A ces impossibilités absolues se rattachent les principes que *le néant n'a pas de propriétés*, que *pour penser il faut être* (car penser est une propriété, et le néant n'a pas de propriétés), et par conséquent le *Cogito* lui-même, inconcevable sans la conscience du principe *pour penser il faut être*. De ces impossibilités dérive également le principe de l'immutabilité de la volonté divine, qui fonde hors de notre entendement et pour Dieu lui-même une nouvelle impossibilité absolue: celle de changer les vérités qu'il a librement instituées, car une volonté qui se corrige est une volonté inconstante, affectée d'un défaut (*defectus*) et par conséquent imparfait et limitée [...] Loin de relever du principe de contradiction, ce principe parmedien de l'impossibilité du néant et de la nécessité de l'être doit, au contraire, être envisagé comme son fondament. Le principe de contradiction n'est qu'une "maxime" dérivée de notre idée de l'infinité de l'être de Dieu, qui nous révèle, avec la négation absolue du néant par l'être, tous les principes qui s'y trouvent immédiatement impliqués (princípio de causalidade, princípio que le néant n'a pas de propriedades, que, pous pensar, il faut être, etc.). GUEROUlt, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2^a ed. Paris: Aubier, 1968, p.26. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.

CONCLUSÃO

Com suas obras, Descartes defende o cristianismo e a Igreja⁴⁰⁷ combatendo os ateus, os céticos e as concepções escolásticas que possam prejudicar a fé. Descartes utiliza a filosofia como instrumento para provar a existência e soberania de Deus perante os homens e às verdades eternas; descobre o *cogito*; a imortalidade da alma; e com isso torna-se um marco na história da filosofia.

Nas *Meditações*, Descartes chega à ideia de Deus a partir do *cogito*, ou seja, somente depois de compreender sua própria existência ele percebeu a existência de Deus, o imperfeito leva ao perfeito; esse argumento leva muitos estudiosos que não se aprofundam na metafísica de Descartes a considerá-lo menos cristão ou até racionalista, mas ao contrário disso, apesar do *cogito* ser sua mais admirável descoberta, Descartes fundamenta seus conceitos na metafísica. A ideia de Deus e as provas de sua existência, que permeiam grande parte de seus escritos, é a ideia tradicional da Igreja católica cristã:

Essa ideia é aquela de um ser absolutamente perfeito, infinito, eterno, conhecedor de tudo e todo poderoso, criador absoluto do homem e do mundo, fonte absoluta de toda percepção, de toda verdade, de toda existência como de todas as essências, de todos os possíveis, de todos os atos. Descartes admite como um dado indiscutível os dogmas do catolicismo.⁴⁰⁸

Mas como pode ser que um ser imperfeito e finito ter em si a ideia de Deus, ser perfeito e infinito? A passagem do *cogito* para Deus ocorre no próprio *cogito* graças à ideia de Deus que está impressa no nosso ser. Somente por conhecermos um ser infinito, perfeito e sumamente bom é que temos noção da nossa imperfeição. Portanto a esse argumento respondemos que Deus é que nos impõe sua ideia e é a partir dela que podemos saber de sua existência, e não o contrário. Numa ordem lógica, o *cogito* está como primeira verdade encontrada, mas como fundamento o conhecimento de Deus é anterior a qualquer coisa.

Descartes pretendia com suas teorias substituir o ensino ainda preso na autoridade de Aristóteles. Para penetrar nas instituições de ensino Descartes tenta

⁴⁰⁷ AQUINO, T, 1987 apud KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.3

⁴⁰⁸ Cette idée est celle d'un être absolument parfait, infini, éternel, connaissant tout et tout puissant, créateur absolu de l'homme et du monde, source absolue de toute perception, de toute vérité, de toute existence comme de toutes des essences, de tous les possibles, de tous les actes. Descartes admet comme une donnée indiscutable l'ensemble des dogmes du catholicisme. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.3)

mostrar que sua filosofia está em defesa dos interesses eclesiásticos, o que faz na “Epístola” delimitando a abrangência da Teologia: “Sempre estimei que essas duas questões, a sobre Deus e a sobre a alma, são as mais importantes dentre as que devem ser demonstradas antes por obra da Filosofia que da Teologia”⁴⁰⁹ “Quando se refere à Teologia, pensa única e exclusivamente na Teologia Revelada, dado que, para ele, a Teologia Natural faz parte, ou melhor, confunde-se como parte do discurso filosófico”⁴¹⁰ e ainda afirma que sua filosofia serve melhor à fé do que a escolástica⁴¹¹.

Descartes é, portanto, um filósofo genuinamente cristão que defende o poder e a fundamentação da física pela metafísica. Ele afirma que aquele que não crê em Deus não pode ao menos fazer ciência, pois é preciso que Deus conserve as coisas no tempo e no espaço. Como comprovamos com a citação do art. 13 dos *Princípios da Filosofia*:

A mente encontra também certas noções comuns e, a partir destas, constrói várias demonstrações, das quais está totalmente persuadida de serem verdadeiras [...] a partir das quais facilmente se demonstra que os ângulos de um triângulo são iguais a dois retos etc. E, por conseguinte, durante todo o tempo em que atenta para as premissas das quais as deduziu, persuade-se que estas e coisas semelhantes são verdadeiras. Mas, porque não pode atentas sempre para elas, quando se recorda depois de que ainda não sabe se porventura foi criada provida de tal natureza que se engane também nas coisas que lhe aparecem [como] as mais evidentes, vê que duvida justificadamente de tais coisas, e que não pode ter **qualquer ciência certa antes de vir a conhecer o autor de sua origem.**⁴¹²

A fé de Descartes não é um artifício político, ele sempre trata com seriedade o tema e constrói sua filosofia e matemática baseando-as na metafísica, em Deus. Assim como o restante dos temas filosóficos, a liberdade continua a ser ensaiada por outros pensadores.

O homem livre é aquele capaz de lidar com as paixões que incitam a alma. Quando conseguimos controlar nossa vontade, decidimos e agimos da melhor maneira, e, para evitar o erro devo, pois, me abster de fazer juízo sobre o que não percebo com suficiente clareza e distinção, dessa forma não me engano. É uma opção melhor do que

⁴⁰⁹ Semper existimavi duas quaestiones, de Deo e de Anima, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae potius quam Theologiae ope sunt demon stranda. (AT VII 1)

⁴¹⁰ SOARES, A. G. T. *O Filósofo e o Autor*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008, p.113

⁴¹¹ LAPORTE, J. apud SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu de. *O filósofo e o autor*: ensaio sobre a *Carta-Prefácio* aos *Princípios da Filosofia* de Descartes. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

⁴¹² mens invenit etiam communes quasdam notiones, e ex his varias demonstrationes componit [...] ex quibus facile demonstratur, tres angulos trianguli aequales esse, duobus rectis, ec. ac proinde haec e talia sibi persuadet vera esse quamdui ad praemissas, ex quibus ea deduxit, attendit. Sed quia non potest semper ad illas attendere, cum postea recordatur se nondum scire, an forte talis natura creata sit, ut fallatur etiam in iis quae ipsi evidentissima apparent, videt se marito de talibus dubitare, nec ullam habere posse certam scientiam, priusquam suae authorem originis agnoverit. (AT VIII 9)

afirmar ou negar coisas que não conheço claramente. Pois, se decido pela parte falsa, erro totalmente, e se por acaso opto pela verdadeira continuo tendo culpa porque o intelecto deve sempre preceder a deliberação da vontade. O erro é, portanto, um uso incorreto do livre-arbítrio, a perfeição da vontade deve coincidir com a perfeição do intelecto⁴¹³. É uma privação da criatura que não vem do criador “é do princípio do intelecto finito que não entenda muitas coisas, e do princípio do intelecto criado que seja finito”⁴¹⁴, mesmo sendo dessa forma ainda assim a criatura é mais perfeita por produzir atos de vontade, mesmo que sejam errados, do que se não os tivesse. O problema está no homem, que é imperfeito e não faz bom uso dessa liberdade ao julgar o que não entende claramente.

O fato de eu não fazer bom uso da liberdade que Deus me deu – ao julgar de modo temerário sobre coisas que não entendo retamente - é uma imperfeição que está em mim e não em Deus⁴¹⁵. Não devo me queixar de ter um intelecto limitado, pois Deus faz sempre o melhor, devo ficar grato por ele que nunca nada me deu e mesmo assim me concedeu tantas coisas e também “não tenho porque me queixar de que me tenha dado uma vontade manifestamente mais ampla que o intelecto [...] é certo que quanto mais ampla seja a vontade maior há de ser a gratidão a meu doador.”⁴¹⁶. Os atos da vontade, enquanto dependem de Deus são bons e verdadeiros⁴¹⁷. Não há nenhuma imperfeição em Deus:

Pois, de um lado, não há por certo nenhuma imperfeição em Deus por me haver dado a liberdade de assentir ou não assentir a coisas cuja percepção clara e distinta não pôs em meu intelecto; mas, de outro lado, há sem dúvida uma imperfeição em mim, por não fazer bom uso dessa liberdade, ao julgar de modo temerário sobre coisas que não entendo retamente.⁴¹⁸

Errar é um defeito da nossa ação e não da nossa natureza, pois ela não se modifica quando erramos ou acertamos⁴¹⁹. É próprio da vontade que seja livre e se estenda amplamente, mas é ainda mais livre quando consigo contê-la nos limites do

⁴¹³ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.47.

⁴¹⁴ quia est de ratione intellectus finite ut multa non intelligat, e de ratione intellectus create ut sit finitus. (AT VII 60).

⁴¹⁵ AT VII 61

⁴¹⁶ AT VII 125

⁴¹⁷ AT VII 60

⁴¹⁸ Nam sane nulla imperfectio in Deo est, quod mihi libertatem dederit assentiendi vel non assentiendi quibusdam, quorum claram e distinctam perceptionem in intellectu meo non posuit; sed proculdubio in me imperfectio est, quod ista libertate non bene utar, e de iis, quae non recte intelligo, judicium feram. (AT VII 61)

⁴¹⁹ AT VIII 38

intelecto, de modo que ela só se imponha na medida em que se apresente toda percepção clara e distinta⁴²⁰.

E, seguramente, não podendo haver nenhuma outra causa de erro senão a que expus. Pois, se toda vez que julgar, eu contiver minha vontade dentro dos limites de meu conhecimento, de modo que ela só se estenda às coisas que o intelecto mostre clara e distintamente, é de todo impossível que eu venha a errar, porque toda percepção clara e distinta é sem dúvida algo real e positivo, não podendo, por conseguinte, provir do nada, devendo, ao contrário, ter Deus necessariamente como seu autor; Deus, digo, aquele que é sumamente perfeito e a quem repugna ser enganador. eis por que essa percepção é, sem dúvida, verdadeira.⁴²¹

Para encontrar a verdade basta, portanto, que eu preste atenção nas coisas que entendo perfeitamente e evite decidir dentre aquelas obscuras e/ou confusas.

Provamos aqui também que Deus é livre, primeiro porque é da sua natureza soberanamente infinita e perfeita que seja livre, depois porque sua vontade não está subordinada a nenhuma razão anterior, todas as suas ações partem de sua vontade livre, e são sempre boas e verdadeiras, pois Deus é o bem e a verdade e ele sempre realiza o melhor. Deus criou as verdades eternas, que são verdadeiras e eternas porque Deus quis que fossem.

“A indiferença convém, portanto à liberdade humana um sentido totalmente diferente da liberdade divina”⁴²². A indiferença possui então dois conceitos diferentes que levam a dois sentidos de liberdade, que apesar da faculdade de escolher ser tão potente no homem quanto em Deus, ainda assim ela se apresenta de forma mais infinita em Deus, pois seu uso se expande quando é combinada com outras faculdades que, assim como ela, são ilimitadas. A indiferença no homem possui dois sentidos, primeiro como uma hesitação negativa diante da pouca motivação da vontade, quando ela não propende para nenhuma opção de escolha. Chamamos-na negativa porque o homem é mais livre quando possui o conhecimento, ou seja, quando a mente reconhece o bom e verdadeiro e vai em direção à ele. O segundo sentido trata a indiferença como uma faculdade positiva, o poder de se determinar diante de dois contrários, quando eu conheço o melhor e ainda assim, opto pelo contrário, sou então indiferente.

⁴²⁰ AT VII 62

⁴²¹ Et sane nulla alia esse potest ab ea quam explicui; nam quoties voluntatem in judiciis ferendis ita contineo, ut ad ea tantum se extendat quae illi clare e distincte ab intellectu exhibentur, fieri plane non potest ut errem, quia omnis clara e distincta perceptio proculdubio est aliquid, ac proinde a nihilo esse non potest, sed necessario Deum authorem habet, Deum, inquam, illum summe perfectum, quem fallacem esse repugnat; ideoque proculdubio est vera. (AT VII 62)

⁴²² L'indifférence convient donc à la liberté humaine dans un sens tout autre qu'à la liberté divine. (GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.30)

No caso de Deus a indiferença é indispensável e só existe no sentido positivo, que reflete a infinitude divina não antecedida por nenhum princípio de Razão ou Verdade. Não podemos dizer que Deus é motivado pelo Bem, porque ele é o Bem primeiro e supremo. Deus é sempre livre, assim como é sempre indiferente.

Encontramos nas obras de Descartes significados do termo *verdades eternas*. Antes de mais nada esclarecemos que “uma verdade eterna [...] não tem qualquer existência fora de nosso pensamento”⁴²³. De acordo com John Cottingham:

[...] a classe das verdades eternas inclui, para Descartes, as noções comuns, tais como a proposição ‘é impossível a uma mesma coisa ser e não ser’; cf. *Princípios*, Parte I, art. 49; verdades sobre essências, como, por exemplo, o fato de que os raios de um círculo são iguais, também se incluem aí.

Na primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, o artigo 49 expressa que as noções comuns ou axiomas são verdades eternas:

[...] pela proposição “a partir de nada nada vem a ser” consideramos uma “certa verdade eterna que tem [sua] sede em nossa mente e se chama ‘noção comum’, ou ainda axioma. 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, mas tampouco [podem ser] ignorados quando se apresenta a ocasião de pensarmos neles sem que nos ceguem quaisquer prejuízos.”⁴²⁴.

Vê-se que *noções comuns* é sinônimo de *axiomas lógicos*, descritos nas *Segundas Respostas*, como por exemplo, “Nenhuma coisa e nenhuma perfeição dessa coisa atualmente existente, não pode ter o *Nada*, ou uma coisa não existente, como causa de sua existência”⁴²⁵. Sobre as *noções comuns* ele afirma que a mente

[...] encontra também certas noções comuns e, a partir destas, constrói várias demonstrações, das quais está totalmente persuadida de serem verdadeiras [...] Assim, por exemplo, tem dentro de si ideias de números e figuras e, entre as noções comuns, também tem [a de] que, se somarmos [quantidades] iguais

⁴²³ vel tanquam aeternas veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostrum habentes. (AT VIII 23)

⁴²⁴ Cum autem agnoscamus fieri non posse, ut ex nihilo aliquid fiat, tunc propositio haec, ex nihilo nihil fit, non tanquam res aliqua existens, neque etiam ut rei modus consideratur, sed ut veritas quaedam aeterna, quae in mente nostra sedem habet, vocaturque communis notio, sive axioma. Cujus generis sunt, impossibile est idem simul esse e non esse: Quod factum est, infectum esse nequit: Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat: Et alia innumera, quae quidem omnia recenseri facile non possunt, sed nec etiam ignorari, cum occurrit occasio ut de iis cogitemus, e nullis praejudiciis excaecamur. (AT VIII 24)

⁴²⁵ Aucune chose, ni aucune perfection de cette chose actuellement existante, ne peut avoir le *Néant*, ou une chose non existante, pour la cause de son existence. (AT IX 127 - Segundas respostas, III axioma)

a [quantidades] iguais, as [quantidades] que daí resultarem serão iguais, e coisas semelhantes; a partir das quais facilmente se demonstra que os ângulos de um triângulo são iguais a dois retos etc.⁴²⁶

Inclui, na referida citação, as verdades matemáticas. Assim como expresso na carta a Mersenne de 15 de abril de 1630: “Que as verdades matemáticas, as quais nomeais eternas”⁴²⁷ as verdades matemáticas são também verdades eternas. Na carta seguinte temos que a ideia de Deus é a mais eterna dentre todas as verdades: “a existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem ser e a única da qual procedem todas as outras.”⁴²⁸, o que nos leva a crer que a ideia de Deus não só faz parte das verdades eternas como é a primeira, superior a todas.

Em seu livro *Des Vérités Éternelles chez Descartes* Boutroux em uma seleção de textos de Descartes sobre verdades eternas afirma que “em uma carta do ano 1637 a um amigo do P. Mersenne, Descartes confirma que Deus não é menos autor das essências das criaturas do que de sua existência; e que essa essência, em suma, não é outra coisa que essas verdades eternas.”⁴²⁹ o que também pode ser comprovado nas *Segundas Respostas* em que ele afirma que as essências das coisas e as verdades matemáticas não são independentes de Deus, mas “porque Deus assim quis e assim dispôs que elas são imutáveis e eternas”⁴³⁰. Boutroux fala que as coisas criadas podem ser distintas em dois gêneros: essências e existências. As essências são “as verdades metafísicas, matemáticas, morais”⁴³¹

Seguramente podemos tirar por análise da ideia das perfeições divinas e segundo as leis de nosso espírito (isto é, segundo o princípio de contradição⁴³² relativa) tal ou qual verdade geral como são, por exemplo, os princípios matemáticos, a saber, a conservação da quantidade de movimento, ou unidade da matéria, ou sua divisibilidade ao infinito, e se, pela sequência,

⁴²⁶ invenit etiam communes quasdam notiones, e ex his varias demonstrationes componit; ad quas quamdui attendit, omnino sibi persuadet esse veras [...] Sic, exempli causa, numerorum e figurarum ideas in se habet, habetque etiam inter communes notiones, *quod si aequalibus aequalia addas, quae inde exsurgent erunt aequalia*, e similes; ex quibus facile demonstratur, tres angulos trianguli aequales esse, duobus rectis, ec. (AT VIII 9)

⁴²⁷ Les verités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles. (AT I 144 - Carta a Mersenne, 15 de abril de 1630)

⁴²⁸ [...] l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être (AT I 150, carta a Mersenne, 6 de maio de 1630.)

⁴²⁹ BOUTROUX, E. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Paris: Vrin, 1985, p.43

⁴³⁰ [...] parce que Dieu l'a ainsi voulu et qu'il en a ainsi disposé, elles sont immuables et éternelles” (Segundas Respostas, p.501)

⁴³¹ BOUTROUX, E. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Paris: Vrin, 1985, p.72

⁴³² Que é chamado por Gueroult de impossibilidade relativa.

por meio do mesmo princípio, compomos e tecemos entre elas essas verdades, nos representaremos um sistema de leis naturais.⁴³³

Boutroux afirma encontrar dentre as verdades eternas as leis da natureza, princípios da física, lógica e matemática. Nas *Sextas Respostas*, ponto 8, ao falar sobre a bondade, Descartes diz: “E não é preciso perguntar em que gênero de causa essa bondade, **nem todas as outras verdades**, tanto matemáticas quanto metafísicas, dependem de Deus.”, quando ele fala ‘nem todas as outras verdades” subentende-se que a bondade, assim como os outros valores morais, devem estar inclusos nas *verdades eternas*.

As verdades eternas que residem na mente da criatura podem ser percebidas claras e distintas por todos. O universo⁴³⁴ se explica a partir de leis imutáveis estabelecidas por Deus, e essas leis são inatas a nós, e por isso podem ser conhecidas. Na criação do mundo Deus optou por criar leis que regessem a natureza, assim como de qualquer outra criação⁴³⁵ Ele é a origem das verdades eternas que são as verdades lógicas e matemáticas, as essências das coisas e os valores morais⁴³⁶. As verdades eternas como criaturas apoiam a liberdade de Deus. Enquanto continuasse a se admitir que as verdades eternas estão no intelecto de Deus e antecedem suas escolhas, não teria como admitir Deus livre. Depois que Descartes separa as verdades criadas de Deus revela sua liberdade infinita.

Para filosofar corretamente⁴³⁷ devemos primeiro colocar de lado os preconceitos, não aceitando nada que não seja antes examinado com muita atenção e constatado que é verdadeiro. Em segundo lugar devemos nos atentar às noções que aceitamos e verificar que são conhecidas clara e distintamente pela luz natural. A partir disso descobrimos que existimos, temos uma natureza pensante e há um Deus criador e, depois, podemos investigar as demais coisas, inclusive as verdades criadas por Deus.

⁴³³ Assurément nous pouvons tirer par analyse de l'idée des perfections divines et selon les loins de notre esprit (c'est-à-dire selon le principe de contradiction relative) telle ou telle vérité générale comme sont, par exemple, les principes mathématiques, à savoir la conservation de la quantité de mouvement, ou l'unité de la matière, ou sa divisibilité à l'infini, et si, par la suite, au moyen du même principe, nous composons et tissons entre elles ces vérités, nous nous representerons un système de lois naturelles. (BOUTROUX, E. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Paris: Vrin, 1985, p.73).

⁴³⁴ CONTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p.153

⁴³⁵ Com a mesma potência criadora, sendo assim a sua causa atual e formal.

⁴³⁶ ALQUIÉ, F. 1987 apud JESUS, L.M.1997.

⁴³⁷ AT VIII 38

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Corrêa, organização de Rovílio Costa e Luis A. de Boni, introdução de Martin Grabmann. Porto Alegre: Livraria Sulina Editora, 1980.

BOUTROUX, Émile. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985.

CONTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DESCARTES, René. *Oevres et Lettes*. Textes présentés par André Bridoux. Paris: Gallimard, 1953.

_____. *Meditações Metafísicas: objeções e respostas seguidas de quatro cartas*. Cronologia, apresentação e bibliografia de Jean-Marie Beissade e Michelle Beyssade. Paris: Ed Garnier-Flammarion, 1992.

_____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

_____. *Oevres de Descartes*, 11 vols. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996a.

_____. *Princípios da filosofia*. Trad. Guido Antônio de Almeida, Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleiser e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2002.

ECO, Umberto. *Como se faz uma Tese em Ciências Humanas*. Tradução de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Metodologia Filosófica*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vols. Paris: Aubier, 1968

JESUS, Luciano Merques de. *A Questão de Deus na Filosofia de Descartes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

MARION, Jean-Luc. *Sur la theologie blanche de Descartes*. Paris: Vrin, 1993.

KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987.

OLIVEIRA, Carlos Eduardo Pereira. *Descartes: a livre criação das verdades eternas*. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) –Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-18122008-130228/>. Acesso 10 de setembro de 2013.

REGINA, Jesus Eurico Miranda. *Moral moderna: a alteridade antropológica na filosofia cartesiana*. Porto Alegre: Dacasa, 2000.

ROCHA, E. M. Infinitude da Vontade no Homem e em Deus segundo Descartes. *Analytica*, v. 15, n. 1p.137/2011.

SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu de. *O filósofo e o autor: ensaio sobre a Carta-Prefácio aos Princípios da Filosofia de Descartes*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

ANEXOS

1. Carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630

A MERSENNE

Amsterdam, 15 avril 1630.

Monsieur et Révérend Père,

Votre lettre datée du 14 mars, qui est celle, je crois, dont vous êtes en peine, me fut rendue dix ou douze jours après; mais parce que vous m'en faisiez espérer d'autres au voyage suivant, et qu'il n'y avait que huit jours que je vous avais écrit, j'ai différé à vous faire réponse, jusques à maintenant que j'ai reçu vos dernières datées du 4 avril. Je vous supplie de croire que je me ressens infiniment obligé de tous les bons offices que vous me faites, lesquels sont en trop grand nombre pour que je vous puisse remercier de chacun en particulier, mais je vous assure que je satisferai en revanche à tout ce que vous désirerez de moi, autant qu'il sera en mon pouvoir; et je ne manquerai de vous faire toujours savoir les lieux où je serai, pourvu, s'il vous plaît, que vous n'en parliez point, et même je vous prie d'ôter plutôt l'opinion à ceux qui la pourraient avoir, que j'aie dessein d'écrire, que de l'augmenter; car je vous jure que si je n'avais pas ci-devant témoigné avoir ce dessein, et qu'on pourrait dire que je n'en ai su venir à bout, je ne m'y résoudrais jamais. Je ne suis pas si sauvage que je ne sois bien aise, si on pense à moi, qu'on en ait bonne opinion; mais j'aimerais bien mieux qu'on n'y pensât point du tout. Je crains plus la réputation que je ne la désire, estimant qu'elle diminue toujours en quelque façon la liberté et le loisir de ceux qui l'acquièrent, lesquelles deux choses je possède si parfaitement, et les estime de telle sorte, qu'il n'y a point de monarque au monde qui fût assez riche pour les acheter de moi. Cela ne m'empêchera pas d'achever le petit traité que j'ai commencé; mais je ne désire pas qu'on le sache, afin d'avoir toujours la liberté de le désavouer; et j'y travaille fort lentement, parce que je prends beaucoup plus de plaisir à m'instruire moi-même, que non pas à mettre par écrit le peu que je sais. J'étudie maintenant en chimie et en anatomie tout ensemble, et apprends tous les jours quelque chose que je ne trouve pas dedans les livres. Je voudrais bien être déjà parvenu jusqu'à la recherche des maladies et des remèdes, afin d'en trouver quelqu'un pour votre eréspèle, duquel je suis marri que vous êtes si longtemps affligé. Au reste je passe si doucement le temps en m'instruisant moi-même, que je ne me mets jamais à écrire en mon traité que par contrainte, et pour m'acquitter de la résolution que

j'ai prise qui est, si je ne meurs, de le mettre en état de vous l'envoyer au commencement de l'année 1633. Je vous détermine le temps pour m'y obliger davantage, et afin que vous m'en puissiez faire reproche si j'y manque. Au rééte vous vous étonnerez que je prenne un si long terme pour écrire un discours qui sera si court, que je m'imagine qu'on le pourra lire en une après-dîner; mais c'est que j'ai plus de soin et crois qu'il est plus important que j'apprenne ce qui m'est nécessaire pour la conduite de ma vie, que non pas que je m'amuse à publier le peu que j'ai appris.

[...]

Pour votre question de théologie, encore qu'elle passe la capacité de mon esprit, elle ne me semble pas toutefois hors de ma profession, parce qu'elle ne touche point à ce qui dépend de la révélation, ce que je nomme proprement théologie; mais elle est plutôt métaphysique et se doit examiner par la raison humaine. Or j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison. sont obligés de remployer principalement pour tâche à le connaître, et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études; et je vous dirai que je n'eusse jamais su trouver les fondements de la physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie. Mais c'est la matière que j'ai le plus étudiée de toutes, et en laquelle, grâce à Dieu, je me suis aucunement satisfait; au moins, pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques, d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie; je dis ceci selon mon jugement, car je ne sais pas si je le pourrai persuader aux autres. Les neuf premiers mois que j'ai été en ce pays, je n'ai travaillé à autre chose, et je crois que vous m'aviez déjà ouï parler auparavant que j'avais fait dessein d'en mettre quelque chose par écrit; mais je ne juge pas à propos de le faire, que je n'aie vu premièrement comment la physique sera reçue. Si toutefois le livre dont vous parlez⁴³⁸ était quelque chose de fort bien fait, et qu'il tombât entre mes mains, il traite des matières si dangereuses et que j'estime si fausses, si le rapport qu'on vous en a fait est véritable, que je me sentirais peut-être obligé d'y répondre sur-le-champ. Mais je ne laisserai pas de toucher en ma physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de

⁴³⁸ Il s'agit d'un ouvrage inconnu.

lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume. Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae*⁴³⁹, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir. Au contraire nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous ta connaissions. Mais cela même que nous la jugeons incompréhensible nous la fait estimer davantage; ainsi qu'un roi a plus de majesté lorsqu'il est moins familièrement connu de ses sujets, pourvu toutefois qu'ils ne pensent pas pour cela être sans roi, et qu'ils le connaissent assez pour n'en point douter. On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois; à quoi il faut répondre que oui, si sa volonté peut changer. — Mais je les comprends comme éternelles et immuables. — Et moi je juge le même de Dieu. — Mais sa volonté est libre. — Oui, mais sa puissance est incompréhensible; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance. J'espère écrire ceci, même avant qu'il soit quinze jours, dans ma physique; mais je ne vous prie point pour cela de le tenir secret; au contraire, je vous convie de le dire aussi souvent que l'occasion s'en présentera, pourvu que ce soit sans me nommer; car je serai bien aise de savoir les objections qu'on pourra faire contre, et aussi que le monde s'accoutume à entendre parler de Dieu plus dignement, ce me semble, que n'en parle le vulgaire, qui l'imagine presque toujours ainsi qu'une chose finie.

Mais à propos de l'infini, vous m'en proposiez une question en votre lettre du 14 mars, qui est tout ce que j'y trouve de plus qu'en la dernière. Vous disiez que s'il y avait une ligne infinie, elle aurait un nombre infini de pieds et de toises, et par conséquent que le nombre infini des pieds serait six fois plus grand que le nombre des toises. — *Concedo totum*⁴⁴⁰. — Donc ce dernier n'est pas infini. — *Nego consequentiam.*⁴⁴¹ — Mais un infini ne peut être plus grand que l'autre. — Pourquoi non? *Quid absurdum?*⁴⁴² principalement s'il est seulement plus grand *in ratione finita*, ut hic ubi multiplicatio per 6 est

⁴³⁹ Innées dans nos esprits.

⁴⁴⁰ J'accorde tout cela.

⁴⁴¹ Je nie la conséquence.

⁴⁴² Qu'y a-t-il d'absurde?

*ratio finita, quae nihil attinet ad infinitum.*⁴⁴³ Et de plus, quelle raison avons-nous de juger si un infini peut être plus grand que l'autre, ou non ? vu qu'il cesserait d'être infini, si nous le pouvions comprendre. Conservez-moi l'honneur de vos bonnes grâces. Je suis

Votre très humble et très affectionné serviteur

DESCARTES.

D'Amsterdam, ce 15 avril 1630.

Je ne partirai pas encore d'ici de plus d'un mois.

1.1) Tradução da Carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630

A MERSENNE

Amsterdam, 15 de abril de 1630

Senhor e Reverendo Padre,

Vossa carta datada de 14 de março, que é aquela, creio, a qual com custo me foi entregue dez ou doze dias após; mas porque vós me fizestes esperar outras na viagem seguinte, e porque não havia senão oito dias que vos havia escrito, adiei para vos responder, até agora, após ter recebido vossas últimas datadas de 4 de abril. Eu vos peço para crer que me sinto infinitamente grato por todos os bons ofícios que vós me proporcionastes, os quais são em demasiado grande número para que eu vos possa agradecer cada um em particular, mas eu vos asseguro que satisfarei em contrapartida tudo o que desejardes de mim, tanto quanto estiver em meu alcance; e não deixarei de vos informar sempre os lugares onde estarei, desde que, por favor, não falais de modo algum, e mesmo vos peço para de preferência eliminar do que aumentar a opinião de que tenho projeto de escrever, daqueles que a poderiam ter; pois vos juro que, se eu não tivesse anunciado ter esse projeto por isso poderia dizer que eu não seria capaz de terminá-lo, nunca me resolveria a fazê-lo. Não sou tão selvagem a ponto de não ficar contente, se se pensar em mim, com que se tenha uma boa opinião, mas preferiria que não se pensasse em mim de forma alguma. Temo mais a reputação do que a desejo, porque acredito que ela diminui sempre de alguma maneira a liberdade e o tempo livre

⁴⁴³ Dans un rapport fini, comme dans le cas présent, où la multiplication par 6 est un rapport fini qui ne touche en rien à l'infini.

daqueles que a adquirem, duas coisas que possuo tão perfeitamente e as estimo de tal maneira que não haja de modo algum no mundo monarca que fosse suficientemente rico para de mim comprá-las. Isso não me impedirá de acabar o pequeno tratado que comecei, mas não desejo que dele se saiba, a fim de ter sempre a liberdade de abandona-lo; e nele trabalho muito lentamente, porque tenho muito mais prazer em instruir a mim mesmo, do que em escrever o pouco que sei. Estudo agora em química e em anatomia tudo conjunto, e aprendo todos os dias alguma coisa que não encontro dentro dos livros. Eu queria já ter chegado às pesquisas das doenças e dos remédios, a fim de encontrar algum para vossa erisipela, da qual sinto muito que vós estejais tanto tempo acometido. De resto passo lentamente o tempo instruindo a mim mesmo, que nunca me ponho a escrever em meu tratado por pressão, e para saldar a resolução que tomei que é, se eu morrer, colocar em estado de vos enviar no começo do ano de 1633. Eu vos determino um tempo para a isso me dedicar mais, e para que vós me possais questionar se lá estiver faltando. De resto vós espantareis que eu tome um longo prazo para escrever um discurso que será curto, que imagino se alguém poderá ler em um momento depois do jantar; mas é que tenho mais cuidado e creio que é mais importante que eu aprenda o que me é necessário para a conduta da minha vida, que me divirta em publicar o pouco que aprendi.

[...]

Para vossa questão de teologia, ainda que ultrapasse a capacidade de meu espírito, não me parece contudo fora de minha profissão, porque ela não toca de modo algum aquilo que depende da revelação, o nomeio propriamente teologia; mas ela é antes metafísica e se deve examinar pela razão humana. Ora, estimo que todos aqueles a quem Deus deu o uso dessa razão, são obrigados a empregá-la principalmente para procurar conhecê-lo e para conhecer a si mesmos. É por aí que tenho procurado começar meus estudos; e vos direi que eu nunca teria sido capaz de encontrar os fundamentos da física se eu não os tivesse procurado por essa via. Mas é a matéria que dentre todas eu mais tenho estudado, e na qual, graças a Deus, estou de algum modo satisfeito; ao menos, penso ter descoberto como se pode demonstrar as verdades metafísicas de uma maneira mais evidente que as demonstrações de Geometria; digo isso segundo meu juízo, pois não sei se poderei persuadir os outros. Os nove primeiros meses que estive neste país não trabalhei em outra coisa, e creio que já me ouvistes falar anteriormente que eu tivera a intenção de escrever alguma coisa a respeito; mas não julgo conveniente fazê-lo se eu não tiver visto antes como a Física será recebida. Se,

todavia o livro do qual vós falastes⁴⁴⁴ fosse alguma coisa muito bem feita e se caísse em minhas mãos, por tratar de matérias tão perigosas e que estimo tão falsas, se o relato que dele vós fizestes for verdadeiro sentir-me-ia talvez obrigado a responder-lhe imediatamente. Mas não deixarei de me referir em minha física a várias questões metafísicas e particularmente a esta: Que as verdades matemáticas, as quais nomeais eternas, foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, assim como todo o resto das criaturas. É, com efeito, falar de Deus como de um Júpiter ou Saturno e o submeter ao Estige e aos destinos dizer que essas verdades são independentes dele. Não temais, de modo algum, vos rogo, assegurar e publicar em todo lugar, que é Deus que estabelece essas leis na natureza, assim como um rei estabelece leis em seu reino. Ora, não há nenhuma delas em particular que não possamos compreender se nosso espírito se põe a considerá-la, e elas são todas *mentibus nostris ingenitae*⁴⁴⁵, assim como um rei imprimiria suas leis no coração de todos os seus súditos se ele tivesse também tal poder. Ao contrário, não podemos compreender a grandeza de Deus, ainda que a conheçamos. Mas o fato mesmo de que a julgamos incompreensível nos faz estima-la ainda mais; assim como um rei tem mais majestade quando é menos familiarmente conhecido por seus súditos, desde que todavia não pensem por isso estarem sem rei, e que eles o conhecem suficientemente para disso não duvidar de modo algum. Dir-se-á que se Deus tivesse estabelecido essas verdades, ele as poderia mudar como um rei faz com suas leis; ao que é necessário responder que sim, se sua vontade puder mudar. - Mas as comprehendo como eternas e imutáveis. - E eu julgo o mesmo de Deus. - Mas sua vontade é livre. - Sim, mas sua potência é incompreensível; e geralmente podemos bem assegurar que Deus pode fazer tudo o que podemos compreender, mas não que ele não pode fazer o que não podemos compreender; pois seria temeridade pensar que nossa imaginação tem tanta extensão quanto sua potência. Espero escrever isso, mesmo antes de quinze dias, em minha física; mas eu não vos peço para manter isso em segredo; pelo contrário, eu vos convido a dizer tão frequentemente quanto a ocasião para tanto se apresentar, desde que seja sem me nomear, pois eu folgarei em saber as objeções que se poderiam fazer contra, e também para que o mundo se acostume a ouvir falar de Deus mais dignamente, do que dele, como me parece, fala o vulgo, que o imagina quase sempre como uma coisa finita.

⁴⁴⁴ É uma obra desconhecida.

⁴⁴⁵ Inatas às nossas mentes

Mas a proposito do infinito, vós me propúnheis uma questão em vossa carta de 14 de março, que é tudo o que eu encontro a mais nessa última. Vós dizéis que se havia uma linha infinita, ela teria um número infinito de pés e de metros, e por conseguinte que o número infinito dos pés seria seis vezes maior que o número dos metros. – *Concedo totum*⁴⁴⁶. - Então esse último não é infinito. – Nego consequentiam⁴⁴⁷. - Mas um infinito não pode ser maior do que o outro. - Por que não? *Quid absurdum*⁴⁴⁸? Principalmente se é somente maior *in ratione finita, ut hic ubi multiplicatio per 6 est ratio finita, quae nihil attinet ad infinitum*⁴⁴⁹. Além disso, por qual razão temos de julgar se um infinito pode ser maior que o outro ou não? Visto que ele cessaria de ser infinito, se o pudéssemos compreender. Conceda-me a honra de vossas boas graças. Sou

Vosso muito humilde e muito afeiçoadão servidor

DESCARTES.

De Amsterdã, 15 de abril de 1630.

Não partirei daqui antes de um mês.

⁴⁴⁶ Concordo inteiramente

⁴⁴⁷ Nego a consequência

⁴⁴⁸ Que há de absurdo?

⁴⁴⁹ Em razão finita, como no caso presente, onde a multiplicação por seis é uma razão finita que não se refere em nada ao infinito.

2. Carta a Mersenne, de 6 de maio de 1630

A MERSENNE

[Amsterdam, 6 mai 1630.]

Mon Révérend Père,

Je vous remercie de l'observation de la couronne qui a été faite par M. Gassendi⁴⁵⁰. Pour le méchant livre⁴⁵¹, je ne vous prie plus de me l'envoyer; car je me suis maintenant proposé d'autres occupations ; et je crois qu'il serait trop tara pour exécuter le dessein qui m'avait obligé de vous mander à l'autre voyage, que si c'était un livre bien fait, et qu'il tombât entre mes mains, je tâcherais d'y faire sur-le-champ quelque réponse.

[...]

Pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum veræ aut possibles, quia Deus illas veras aut possibles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint veræ*⁴⁵². Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème, que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera*⁴⁵³. Il ne faut donc pas dire que *si Deus non esset, nihilominus istæ veritates essent veræ*⁴⁵⁴; car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres. Mais ce qui fait qu'il est aisé en ceci de se méprendre, c'est que la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible, et qui est le seul auteur duquel toutes choses dépendent; mais ils s'arrêtent aux syllabes de son nom, et pensent que c'est assez le connaître, si on sait que *Dieu* veut dire le même que ce qui s'appelle *Deus* en latin, et qui est adoré par les hommes. Ceux qui n'ont point de plus hautes pensées que cela, peuvent aisément devenir athées; et parce qu'ils comprennent parfaitement les vérités mathématiques, et non pas celle de l'exitence de Dieu, ce n'est pas merveille s'ils ne croient pas qu'elles en dépendent. Mais ils devraient juger au

⁴⁵⁰ Il s'agit de couronnes autour du soleil.

⁴⁵¹ Livre inconnu mentionné plus haut.

⁴⁵² Qu'elles sont seulement vraies ou possibles, parce que Dieu les connaît comme vraies ou comme possibles, et qu'elles ne sont pas au contraire connues comme vraies par Dieu comme si elles étaient vraies indépendamment de lui.

⁴⁵³ Par cela même qu'il veut une chose il la connaît, et par cela même seulement cette chose est vraie.

⁴⁵⁴ Si Dieu n'était pas, néanmoins ces vérités seraient vraies.

contraire, que puisque Dieu *est* une cause dont la puissance surpassé les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre, et de sujet à cette puissance incompréhensible. Ce que vous dites de la production du *Verbe* ne répugne point, ce me semble, à ce que je dis; mais je ne veux pas me mêler de la théologie, j'ai peur même que vous ne jugiez que ma philosophie s'émancipe trop, d'oser dire son avis touchant des matières si relevées.

2.1 Tradução da carta a Mersenne, de 6 de maio de 1630

A MERSENNE

[Amsterdam, 6 de maio de 1630.]

Senhor e Reverendo Padre,

Eu vos agradeço pela observação de minha coroa que tinha feito por M. Gassendi⁴⁵⁵. Para o mal livre⁴⁵⁶, eu vou peço para não mais me enviar; pois agora estou designado para outras ocupações; e acredito que seja muito tarde para executar o intento que me tinha constrangido a vos enviar na outra viagem, que se era um livro bem feito, e que caiu em minhas mãos, tentarei de o fazer de pronto alguma resposta.

[...]

Para as verdades eternas, digo mais uma vez que *sunt tantum verae aut possibles, quia Deus illas veras aut possibles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quase independenter ab illo sint verae*⁴⁵⁷. E se os homens entendessem bem o sentido de suas palavras, não poderiam jamais dizer sem blasfêmia, que a verdade de alguma coisa precede o conhecimento que dela Deus tem, pois em Deus querer e conhecer não é senão uma só coisa; de modo que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera*⁴⁵⁸. Não devemos então dizer que *si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae*⁴⁵⁹; pois a existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem ser e a única da qual procedem todas as

⁴⁵⁵ É sobre coroas em torno do sol.

⁴⁵⁶ Livre desconhecido mencionado mais alto.

⁴⁵⁷ Que elas são somente verdadeiras ou possíveis, porque Deus as conhece como verdadeiras ou como possíveis, e que elas não ao contrário conhecidas como verdadeiras por Deus como se fossem verdadeiras independentemente dele.

⁴⁵⁸ Pelo próprio fato de quer uma coisa ele a conhece, e somente por isso essa coisa é verdadeira

⁴⁵⁹ Se Deus não existisse essas verdades seriam entretanto verdadeira.

outras. Mas o que faz que seja fácil nisso se enganar, é que a maior parte dos homens não considera Deus como um ser infinito e incompreensível, e que é o único autor do qual todas as coisas dependem; mas se apegam às sílabas de seu nome e pensam que é suficiente para conhecê-lo, saber que *Dieu* quer dizer o mesmo que o que se chama *Deus* em latim, e que é adorado pelos homens. Aqueles que não têm de modo algum pensamentos mais altos que esse, podem facilmente tornar-se ateus; e porque compreendem perfeitamente as verdades matemáticas e não aquela da existência de Deus, não é de admirar se eles não acreditarem que elas Dele dependam. Mas deveriam julgar ao contrário: uma vez que Deus é uma causa cuja potência supera os limites do intelecto humano e a necessidade dessas verdades não excede de modo algum nosso conhecimento, são elas alguma coisa menor e sujeitas a essa potência incompreensível. O que vós dizeis da produção do *Verbo* não repugna de modo algum, ao que me parece, o que digo; mas não quero me imiscuir na teologia, tenho até mesmo medo que vós julgáveis que minha filosofia se emancipa demais, ao ousar dizer sua opinião no tocante a matérias tão relevantes.

3. Carta a Mersenne, de 27 de maio de 1630

A MERSENNE

[Amsterdam, 27 mai 1630.]

Vous me demandez *in quo genere causæ Deus disposuit æternas veritates*⁴⁶⁰. Je vous réponds que c'est *in eodem genere causæ*⁴⁶¹ qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa*⁴⁶². Car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du soleil; mais je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est auteur. Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois ni que je le comprends; car on peut savoir que Dieu est infini et tout- puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir; de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelque autre chose que ce soit, qui n'excédât point la grandeur de nos bras : car comprendre, c'est embrasser de pensée; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée. Vous demandez aussi qui a nécessité Dieu à créer ces vérités; et je dis qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde. Et il est certain que ces vérités ne sont pas plus nécessairement conjointes à son essence que les autres créatures. Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire. Je dis que *ex hoc ipso quod illas ab æterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*, ou bien (si vous n'attribuez le mot de *creavit* qu'à l'existence des choses) *illas disposuit et fecit*. Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre, et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*.

[...]

Pour le dixième point, où ayant supposé que Dieu mène tout à sa perfection, et que rien ne s'anéantit, vous demandez ensuite, quelle est donc la perfection des bêtes brutes, et que deviennent leurs âmes après la mort, il n'est pas hors de mon sujet, et j'y réponds que Dieu mène tout à la perfection, c'est-à-dire : tout *colective*, non pas chaque

⁴⁶⁰ Par quel genre de causalité Dieu a formé les vérités éternelles.

⁴⁶¹ Par le même genre de causalité.

⁴⁶² Comme cause efficiente et totale.

chose en particulier; car cela même, que les choses particulières périssent, et que d'autres renaissent en leur place, c'est une des principales perfections de l'univers. Pour leurs âmes, et les autres formes et qualités, ne vous mettez pas en peine de ce qu'elles deviendront, je suis après à l'expliquer en mon traité, et j'espère de le faire entendre si clairement, que personne n'en pourra douter.

3.1 Tradução da carta a Mersenne, de 27 de maio de 1630

A MERSENNE

[Amsterdã, 27 de maio de 1630.]

Vós me perguntais *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*⁴⁶³. Respondo-vos que é *in eodem genere causae*⁴⁶⁴ em que ele criou todas as coisas, isto é *ut efficiens et totalis causa*⁴⁶⁵. Pois é certo que ele é tanto autor da essência como da existência das criaturas: ora, essa essência não é outra coisa senão essas verdades eternas, as quais não concebo de modo algum emanar de Deus, como os raios do sol, mas sei que Deus é autor de todas as coisas, e que essas verdades são alguma coisa e, por conseguinte, ele é seu autor. Eu digo que o sei e não que o concebo nem que o comprehendo; pois não se pode saber senão que Deus é infinito e onipotente, ainda que nossa alma sendo finita não possa compreender nem conceber; do mesmo modo que podemos tocar com as mãos uma montanha, mas não a abraçar como faríamos com uma árvore ou qualquer outra coisa que não exceda de nenhum modo o tamanho de nossos braços: pois compreender é abraçar pelo pensamento; mas para saber uma coisa, é suficiente tocá-la pelo pensamento. Perguntais também que necessidade Deus tem de criar essas verdades; e digo que ele foi tão livre para fazer que não fosse verdadeiro que todas as linhas projetadas do centro à circunferência fossem iguais, como para não criar o mundo. É certo que essas verdades não são mais necessariamente conjuntas à sua essência que as outras criaturas. Vós perguntais o que Deus fez para as produzir. Digo que *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*⁴⁶⁶, ou

⁴⁶³ Em qual gênero de causa Deus dispôs as verdades eternas.

⁴⁶⁴ Nesse mesmo gênero de causa.

⁴⁶⁵ Como causa eficiente e total.

⁴⁶⁶ Pelo mesmo fato que ele as quis por toda eternidade e comprehendeu, ele as criou.

bem (se atribuís a palavra *criou* senão à existência das coisas) *illas disposit et fecit*⁴⁶⁷. Pois em Deus uma mesma coisa é querer, entender e criar, sem que uma preceda a outra, *ne quidem ratione*⁴⁶⁸.

[...]

Para o décimo ponto e tendo suposto que Deus faz tudo a sua perfeição, e que nada se anula, perguntais em seguida, qual é então a perfeição das bestas feras, e o que se tornam suas almas após a morte, não é fora de meu assunto e a isso respondo que Deus conduz tudo à sua perfeição, isto é: tudo *coletivamente*, não cada coisa em particular; pois isso mesmo que as coisas particulares pereçam e que outras renasçam em seu lugar, é uma das principais perfeições do universo. Para suas almas, e as outras formas e qualidades, não se ponhais embaraçado com o que elas tornarão, estou para explicá-lo em meu tratado, e espero que se faça entender tão claramente que ninguém poderá disso duvidar.

⁴⁶⁷ Ele as dispôs e fez.

⁴⁶⁸ Nem mesmo pela razão.

4. Carta a Mesland, de 2 de maio de 1644

[AU P. MESLAND⁴⁶⁹]

[Leyde, 2 mai 1644 ?]

Mon Révérend Père,

Je sais qu'il est très malaisé d'entrer dans les pensées d'autrui, et l'expérience m'a fait connaître combien les miennes semblent difficiles à plusieurs ; ce qui fait que je vous ai grande obligation de la peine que vous avez prise à les examiner; et je ne puis avoir que très grande opinion de vous, en voyant que vous les possédez de telle sorte, qu'elles sont maintenant plus vôtres que miennes. Et les difficultés qu'il vous a plu me proposer, sont plutôt dans la matière, et dans le défaut de mon expression, que dans aucun défaut de votre intelligence; car vous avez joint la solution des principales. Mais je ne laisserai pas de dire ici mes sentiments de toutes.

J'avoue bien que, dans les causes physiques et morales, qui sont particulières et limitées, on éprouve souvent que celles qui produisent quelque effet, ne sont pas capables d'en produire plusieurs autres qui nous paraissent moindres. Ainsi un homme, qui peut produire un autre homme, ne peut produire une fourmi; et un roi, qui se fait obéir par tout un peuple, ne se peut quelquefois faire obéir par un cheval. Mais, quand il est question d'une cause universelle et indéterminée, il me semble que c'est une notion commune très évidente que, *quod potest plus, potest etiam minus*, aussi bien que *totum est majus sua parte*⁴⁷⁰. Et même cette notion entendue s'étend aussi à toutes les causes particulières, tant morales que physiques; car ce serait plus à un homme de pouvoir produire des hommes et des fourmis, que de ne pouvoir produire que des hommes; et ce serait une plus grande puissance à un roi de commander même aux chevaux, que de ne commander qu'à son peuple; comme on feint que la musique d'Orphée pouvait émouvoir même les bêtes, pour lui attribuer d'autant plus de force.

Il importe peu que ma seconde démonstration, fondée sur notre propre existence, soit considérée comme différente de la première, ou seulement comme une explication de cette première. Mais, ainsi que c'est un effet de Dieu de m'avoir créé, aussi en est-ce un d'avoir mis en moi son idée ; et il n'y a aucun effet venant de lui, par lequel on ne puisse démontrer son existence. Toutefois, il me semble que toutes ces démonstrations,

⁴⁶⁹ R. P. Jésuite, très dévoué à Descartes, ce qui lui valut d'être « relégué au Canada »

⁴⁷⁰ Qui peut le plus peut aussi le moins, (aussi bien que) le tout c'est plus grand que sa partie.

prises des effets, reviennent à une; et même qu'elles ne sont pas accomplies, si ces effets ne nous sont évidents (c'est pourquoi j'ai plutôt considéré ma propre existence, que celle du ciel et de la terre, de laquelle je ne suis pas si certain), et si nous n'y joignons l'idée que nous avons de Dieu. Car mon âme étant finie, je ne puis connaître que l'ordre des causes n'est pas infini, sinon en tant que j'ai en moi cette idée de la première cause; et encore qu'on admette une première cause, qui me conserve, je ne puis dire qu'elle soit Dieu, si je n'ai véritablement l'idée de Dieu. Ce que j'ai insinué, en ma réponse aux premières objections, mais en peu de mots, afin de ne point mépriser les raisons des autres, qui admettent communément que *non datur progressus in infinitum*. Et moi, je ne l'admetts pas; au contraire, je crois que *datur revertalisa in progressus in divisione partium inateriae*, comme on verra dans mon traité de philosophie, qui s'achève d'imprimer.

Je ne sache point avoir déterminé que Dieu fait toujours ce qu'il connaît être le plus parfait, et il ne me semble pas qu'un esprit fini puisse juger de cela. Mais j'ai tâché d'éclaircir la difficulté proposée, touchant la cause des erreurs, en supposant que Dieu ait créé le monde très parfait; parce que, supposant le contraire, cette difficulté cesse entièrement.

Je vous suis bien obligé de ce que vous m'apprenez les endroits de saint Augustin, qui peuvent servir pour autoriser mes opinions; quelques autres de mes amis avaient déjà fait le semblable; et j'ai très grande satisfaction de ce que mes pensées s'accordent avec celles d'un si saint et si excellent personnage. Car je ne suis nullement de l'humeur de ceux qui désirent que leurs opinions paraissent nouvelles; au contraire, j'accommode les miennes à celles des autres, autant que la vérité me le permet.

[...]

L'erreur morale qui arrive, quand on croit avec raison une chose fausse, parce qu'un homme de bien nous la dite, etc., ne contient aucune privation, lorsque nous ne l'assurons que pour régler les actions de notre vie, en chose que nous pouvons moralement savoir mieux; et ainsi ce n'est point proprement une erreur. Mais c'en serait une, si nous l'assurions comme une vérité de physique, parce que le témoignage d'un homme de bien ne suffit pas pour cela.

Pour le libre arbitre, je n'ai point vu ce que le R. P. Petau⁴⁷¹ en a écrit; mais de la façon que vous expliquez votre opinion sur ce sujet, il ne me semble pas que la mienne

⁴⁷¹ Auteur d'un traité en trois livres sur le libre arbitre.

en soit fort éloignée. Car, premièrement, je vous supplie de remarquer, que je n'ai point dit que l'homme ne fût indifférent que là où il manque de connaissance; mais bien, qu'il est d'autant plus indifférent, qu'il connaît moins de raisons qui le poussent à choisir un parti plutôt que l'autre ; ce qui ne peut, ce me semble, être nié de personne. Et je suis d'accord avec vous, en ce que vous dites qu'on peut suspendre son jugement; mais j'ai tâché d'expliquer le moyen par lequel on le peut suspendre. Car il est, ce me semble, certain que, *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*⁴⁷²; en sorte que, voyant très clairement qu'une chose nous est propre, il est très mal aisé, et même, comme je crois, impossible, pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir. Mais, parce que la nature de Pâme est de n'être quasi qu'un moment attentive à une même chose, sitôt que notre attention se détourne des raisons qui nous font connaître que cette chose nous est propre, et que nous retenons seulement en notre mémoire qu'elle nous a paru désirable, nous pouvons représenter à notre esprit quelque autre raison qui nous en fasse douter, et ainsi suspendre notre jugement, et même aussi peut-être en former un contraire. Ainsi, puisque vous ne mettez pas la liberté dans l'indifférence précisément, mais dans une puissance réelle et positive de se déterminer, il n'y a de différence entre nos opinions que pour le nom; car j'avoue que cette puissance est en la volonté. Mais, parce que je ne vois point qu'elle soit autre, quand elle est accompagnée de l'indifférence, laquelle vous avouez être une quelle vous avouez être une imperfection, que quand elle n'en est point accompagnée, et qu'il n'y a rien dans l'entendement que de la lumière, comme dans celui des bienheureux qui sont confirmés en grâce, je nomme généralement libre, tout ce qui est volontaire, et vous voulez restreindre ce nom à la puissance de se déterminer, qui est accompagnée de l'indifférence. Mais je ne désire rien tant, touchant les noms, que de suivre l'usage et l'exemple.

Pour les animaux sans raison, il est évident qu'ils ne sont pas libres, à cause qu'ils n'ont pas cette puissance positive de se déterminer; mais c'est en eux une pure négation, de n'être pas forcés ni contraints.

Rien ne m'a empêché de parler de la liberté que nous avons à suivre le bien ou le mal, sinon que j'ai voulu éviter, autant que j'ai pu, les controverses de la théologie, et me tenir dans les bornes de la philosophie naturelle. Mais je vous avoue qu'en tout ce où il y a occasion de pécher, il y a de l'indifférence; et je ne crois point que, pour mal

⁴⁷² D'une grande lumière dans l'entendement suit une grande inclination dans la volonté.

faire, il soit besoin de voir clairement que ce que nous faisons est mauvais; il suffit de le voir confusément, ou seulement de se souvenir qu'on a jugé autrefois que cela l'était, sans le voir en aucune façon, c'est-à-dire, sans avoir attention aux raisons qui le prouvent; car, si nous le voyions clairement, il nous serait impossible de pécher, pendant le temps que nous le verrions en cette sorte; c'est pourquoi on dit que *omnis peccans est ignorans*⁴⁷³. Et on ne laisse pas de mériter, bien que, voyant très clairement ce qu'il faut faire, on le fasse infailliblement, et sans aucune indifférence, comme a fait Jésus-Christ en cette vie. Car l'homme pouvant n'avoir pas toujours une parfaite attention aux choses qu'il doit faire, c'est une bonne action que de l'avoir, et de faire, par son moyen, que notre volonté suive si fort la lumière de notre entendement, qu'elle ne soit point du tout indifférente. Au reste, je n'ai point écrit que la Grâce empêchât entièrement l'indifférence; mais seulement qu'elle nous fait pencher davantage vers un côté que vers l'autre, et ainsi qu'elle la diminue, bien qu'elle ne diminue pas la liberté ; d'où il suit, ce me semble, que cette liberté ne consiste point en l'indifférence.

Pour la difficulté de concevoir, comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai, que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on la peut aisément ôter, en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes ; puis aussi, en considérant que notre esprit est fini, et créé de telle nature, qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle, qu'il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre impossibles. Car la première considération nous fait connaître que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai, que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que, par conséquent, il a pu faire le contraire; puis l'autre nous assure que, bien que cela soit vrai, nous ne devons point tâcher de le comprendre, parce que notre nature n'en est pas capable. Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulu; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité à le vouloir. J'avoue bien qu'il y a des contradictions qui sont si évidentes, que nous ne les pouvons représenter à notre esprit, sans que nous les jugions entièrement impossibles, comme celle que vous proposez : *Que Dieu aurait pu faire que les créatures ne fussent point*

⁴⁷³ Tout pécheur l'est par ignorance.

dépendantes de lui. Mais nous ne nous les devons point représenter, pour connaître l'immensité de sa puissance, ni concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure; ce que ces mots de St. Augustin expriment fort bien : *Quia vides ea sunt etc*⁴⁷⁴, parce qu'en Dieu *videre et velle*⁴⁷⁵ ne sunt qu'une même chose.

[...]

4.1 Tradução da carta a Mesland, de 2 de maio de 1644

Ao Pr. Mesland⁴⁷⁶

Leyde, 2 de maio de 1644

Meu Reverendo Padre,

Sei que é muito desconfortável entrar nos pensamentos de outrem, e a experiência me faz conhecer o quanto os meus parecem difíceis a váriados; o que faz com que eu tenha grande culpa da dificuldade que vos tenhais encontrado ao examiná-los; e não posso ter senão maiores opiniões de vós, vendo que os possuís de tal modo que eles são agora mais vossos que meus. E as dificuldades que vós gostaríeis de me propor, estão ainda na matéria, e no defeito de minha expressão, do que algum defeito de vossa inteligência; pois vós reunis a solução dos principais. Mas não deixarei de dizer aqui minha opinião sobre todos.

Tenho bem que, nas causas físicas e morais, que são particulares e limitadas, experimenta-se frequentemente que aquelas que produzem algum efeito, não são capazes de produzir vários outros que nos parecem menores. Assim, um homem que pode produzir um outro homem não pode produzir uma formiga; e um rei, que se faz obedecer por todo um povo não se pode, outrora, se fazer obedecer por um cavalo. Mas, quando é questão de uma causa universal e indeterminada, me parece que é uma noção comum muito evidente que *quod potest plus, potest etiam minus*, assim como *totum est majus sua parte*⁴⁷⁷. E mesmo essa noção extensa se estende também a todas as causas particulares, tanto morais como físicas; pois seria mais a um homem poder produzir homens e formigas, do que não poder produzir senão homens; e seria uma maior

⁴⁷⁴ Puisque tu vois ces choses, eles sont (*Confessions XII*, 38).

⁴⁷⁵ Voir et vouloir.

⁴⁷⁶ R. P. Jesuíta, muito dedicado a Descartes, o que lhe é digno de ser “expulso do Canadá”.

⁴⁷⁷ Aquele que pode mais pode também menos, (ou melhor que) o todo é maior que sua parte.

potência a um rei comandar cavalos do que comandar somente seu povo; como se pretende que a música da Ópera pudesse emocionar mesmo os animais, por lhe atribuir tanta força.

Pouco importa que minha segunda demonstração, fundada sobre nossa própria existência, seja considerada como diferente da primeira, ou somente como uma explicação dessa primeira. Mas, assim como é um efeito de Deus ter me criado, o é também ter deixado em mim sua ideia; e não há nenhum efeito vindo dele, pelo qual não se possa demonstrar sua existência. Todavia, me parece que todas essas demonstrações, tomadas dos efeitos, retomam a uma; e mesmo que elas não sejam acabadas, se esses efeitos não nos são evidentes (é porque considerei antes minha própria existência, aquela do céu e da terra, da qual eu não estou tão certo), e se nós aí unimos a ideia que temos de Deus. Pois, minha alma sendo finita, não posso conhecer senão que a ordem das causas não é infinita, entretanto tanto quanto tenho em mim essa ideia da primeira causa; e ainda que se admite uma primeira causa, que me conserva, não posso dizer que ela seja Deus se não tenho verdadeiramente a ideia de Deus. O que insinuei em minhas respostas às primeira objeções, mas em poucas palavras, afim de não minimizar as razões dos outros que admitem comumente que *non datur progressus in infinitum*⁴⁷⁸. E eu, não o admito; pelo contrário, creio que *datur reveratalisa progressus in divisione partium materiae*⁴⁷⁹, como se verá em meu tratado de filosofia, que se acaba de imprimir.

Eu não sabia ter determinado que Deus faz sempre o que conhece ser o mais perfeito, e não me parece que um espírito finito pudesse julgar sobre isso. Mas tenho a tarefa de esclarecer a dificuldade proposta, tocando a causa dos erros, supondo que Deus tivesse criado o mundo mais perfeito; porque, supondo o contrário, essa dificuldade cessaria inteiramente.

Estou muito agradecido do que vós instruís sobre a posição de Santo Agostinho, que podem servir como autoridade às minhas opiniões; alguns outros dos meus amigos tendo já feito parecido; e tenho muita satisfação de que meus pensamentos concordam com aqueles de um tão santo e tão excelente personagem. Pois não fico de nenhum modo feliz com aqueles que desejam que suas opiniões pareçam novas; ou pelo contrário, concilio as minhas àquelas dos outros, tanto quanto a verdade me permite.

[...]

⁴⁷⁸ Não há progresso ao infinito

⁴⁷⁹ Há certamente um progresso desse gênero na divisão das partes da matéria.

O erro moral que surge, quando se acredita com razão uma coisa falsa, porque um homem de bem nos disse, etc., não contém nenhuma privação, quando não asseguramos senão para reger as ações de nossa vida, de uma coisa que podemos moralmente saber melhor; e assim isso não é propriamente um erro. Mas seria um se assegurássemos como uma verdade da física, porque o testemunho de um homem de bem não é suficiente para isso.

Para o livre arbítrio, tenho visto nesse ponto o que R.P.Petau⁴⁸⁰ escreveu; mas da maneira como vós explicais vossa opinião sobre esse objeto, não me parece que a minha seja muito afastada. Pois, primeiramente eu vos peço para observar, que não disse de modo algum que o homem não fosse indiferente senão onde falta conhecimento; mas bem, que ele é mais indiferente, quando conhece menos razões que o empurram a escolher uma parte ao invés da outra; o que não pode, isso me parece, ser negado a ninguém. E eu estou de acordo com vós, nisso que dizeis que se pode suspender seu julgamento; mas tenho a tarefa de explicar o meio pelo qual se pode suspendê-lo. Pois é, me parece, certo que, *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*⁴⁸¹; de forma que, vendo muito claramente que uma coisa nos é própria, não é muito fácil, e mesmo, como creio, impossível, enquanto se resida nisso esse pensamento, de parar o curso de nosso desejo. Mas, porque a natureza da alma é de não ser quase senão um momento atento a uma mesma coisa, assim que nossa atenção se desvia de razões que nos foram conhecidas que essa coisa nos é própria, e que nós retemos somente em nossa memória o que nos pareceu desejável, podemos representar ao nosso espirito alguma outra razão que disso nos faça duvidar, e assim suspender nosso julgamento, e mesmo também talvez criar um contrário. Assim, porque não colocais a liberdade na indiferença precisamente, mas em uma potência real e positiva de se determinar, não há diferença entre nossas opiniões senão pelo nome; pois admito que esta potência está na vontade. Mas, porque eu vejo que ela seja outra, quando está acompanhada da indiferença, a qual vós admitis ser uma imperfeição, do que quando ela não está acompanhada, e que não há nada no intelecto senão a luz, como naqueles bem-aventurados que estão confirmados na graça, eu nomeio geralmente livre, tudo o que é voluntário, e quereis restringir este nome à potência de se determinar, que é acompanhada de indiferença. Mas eu não desejo nada tanto, tocante os nomes, que de seguir o uso e o exemplo.

⁴⁸⁰ Autos de um tratado em três livros sobre o livre arbítrio.

⁴⁸¹ De uma grande luz no intelecto segue uma grande inclinação na vontade.

Para os animais sem razão, é evidente que não são livres, pois eles não têm essa potência positiva de se determinar; mas é neles uma pura negação, de não serem forçados nem limitados.

Nada me impediu de falar da liberdade que nós temos ao seguir o bem ou o mal, senão que queria evitar, tanto quanto eu pudesse, as controvérsias da teologia, e me deter nas bordas da filosofia natural. Confesso que em tudo isso onde há ocasião de pecar há indiferença; e não creio que, para fazer o mal, seja necessário ver claramente que o que nós fazemos é ruim; é suficiente ver confusamente, ou somente de se lembrar que se julgou outrora que aquilo fosse, sem o ver em nenhuma maneira, isso é, sem dar atenção às razões que o provam; pois, se nós o vimos claramente, nos seria impossível pecar durante o tempo que nós o víssemos desse modo; é por isso que se diz *omnis peccans est ignorans*⁴⁸². E não se faz por merecer, bem que, vendo muito claramente o que falta fazer, se faça infalivelmente, e sem nenhuma indiferença, como fez Jesus Cristo nesta vida. Pois o homem podendo não ter sempre uma perfeita atenção às coisas que deve fazer, é uma boa ação que ter, e de fazer, por seu meio, que nossa vontade siga tão forte a luz de nosso intelecto, que não seja de modo algum de todo indiferente. Além, não escrevi que a Graça impede inteiramente a indiferença; mas somente que ela nos faz pender mais para um lado que para o outro, e assim que ela a diminui, bem como não diminui a liberdade; de onde ele segue, me parece, que essa liberdade não consista de modo algum na indiferença.

Para a dificuldade de conceber, como foi livre e indiferente a Deus fazer com que não fosse verdadeiro, que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, ou geralmente que os contraditórios não possam ser conjuntamente, pode-se facilmente disso tirar, considerando que a potência de Deus não pode ter nenhum limite; em seguida, considerando que nosso espírito é finito e criado de tal natureza, que pode conceber como possíveis as coisas que Deus quis ser verdadeiramente possíveis, mas não de tal [natureza] que ele pudesse também conceber como possíveis aquela que Deus teria podido tornar possíveis, mas que todavia quis tornar impossíveis. Pois a primeira consideração nos faz conhecer que Deus não pode ter sido determinado a fazer que ele fosse verdadeiro, que os contraditórios não possam ser conjuntamente, e que, por consequência, ele pôde fazer o contrário; em seguida, a outra nos assegura que, embora isso seja verdade, não devemos procurar compreendê-lo, porque nossa natureza disso

⁴⁸² Todo homem que peca é um homem que ignora.

não é capaz disso. E ainda que Deus quisesse que algumas verdades fossem necessárias, isso não quer dizer que as tivesse necessariamente querido; pois é diferente querer que elas fossem necessárias e querer necessariamente, ou de ter necessidade em querer. Confesso que há contradições que são tão evidentes que não as podemos representar ao nosso espírito sem que as julguemos inteiramente impossíveis, como aquela que propondes: *Que Deus teria podido fazer com que as criaturas não fossem de modo algum dependentes dele*. Mas não nos devemos representa-las, para conhecer a imensidão de sua potência, nem conceber nenhuma preferência ou prioridade entre seu intelecto e sua vontade; pois a ideia que temos de Deus nos ensina que não há nele senão uma só ação, toda simples e toda pura; que essas palavras de Santo Agostinho exprimem muito bem: *Quia vide ea, sunt, etc.*⁴⁸³, porque em Deus *videre* e *velle*⁴⁸⁴ não são senão uma mesma coisa.

[...]

⁴⁸³ Porque tu vês essas coisas, elas são (*Confissões, XIII, 38*)

⁴⁸⁴ Ver e querer.

5. Carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1645

[AU P. MESLAND]

[Egmond, 9 février 1645⁴⁸⁵]

Pour ce qui est du libre arbitre, je suis complètement d'accord avec ce qu'en a écrit le Révérend Père. Et, pour exposer plus complètement mon opinion, je voudrais noter à ce sujet que l'indifférence me semble signifier proprement l'état dans lequel est la volonté lorsqu'elle n'est pas poussée d'un côté plutôt que de l'autre par la perception du vrai ou du bien; et c'est en ce sens que je l'ai prise lorsque j'ai écrit que le plus bas degré de la liberté est celui où nous nous déterminons aux choses pour lesquelles nous sommes indifférents. Mais peut-être que d'autres entendent par indifférence une faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires, c'est-à-dire pour poursuivre ou pour fuir, pour affirmer ou pour nier. Cette faculté positive, je n'ai pas nié qu'elle fût dans la volonté. Bien plus, j'estime qu'elle y est, non seulement dans ces actes où elle n'est pas poussée par des raisons évidentes d'un côté plutôt que de l'autre, mais aussi dans tous les autres; à ce point que, lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère aller à l'opposé, absolument parlant, néanmoins, nous le pourrions. En effet, il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre.

De plus, il faut remarquer que la liberté peut être considérée dans les actions de la volonté avant l'accomplissement ou pendant l'accomplissement.

Considérée dans ces actions avant l'accomplissement, elle implique l'indifférence prise au second sens, et non au premier. Et bien que nous puissions dire, quand nous opposons notre propre jugement aux commandements des autres, que nous sommes plus libres de faire les choses pour lesquelles rien ne nous a été prescrit par les autres et dans lesquelles il nous est permis de suivre notre propre jugement que de faire celles qui nous sont interdites, nous ne pouvons pas dire de la même façon, quand nous opposons les uns aux autres nos jugements ou nos connaissances, que nous sommes

⁴⁸⁵ Traduction. — Cette lettre est connue sous trois formes. 1^o Le texte latin dont voici la traduction. 2^o Une traduction française que nous avions donnée antérieurement, à l'adresse de Mersenne, et à la date du 27 mai 1641. 3^o Une traduction latine de cette traduction.

plus libres de faire les choses qui ne nous semblent ni bonnes ni mauvaises, ou dans lesquelles nous voyons autant de bien que de mal que de faire celles où nous voyons beaucoup plus de bien que de mal. Une plus grande liberté consiste en effet ou bien dans une plus grande facilité de se déterminer, ou bien dans un plus grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, tout en voyant le meilleur. Si nous prenons de parti ou nous voyons le plus de bien, nous nous déterminons plus facilement; si nous suivons le parti contraire, nous usons davantage de cette puissance positive; ainsi, nous pouvons toujours agir plus librement dans les choses où nous voyons plus de bien que de mal, que dans les choses appelées par nous indifférentes. En ce sens on peut même dire que les choses qui nous sont commandées par les autres et que sans cela nous ne ferions point de nous-mêmes, nous les faisons moins librement que celles qui ne nous sont pas commandées; parce que le jugement qu'elles sont difficiles à faire est opposé au jugement qu'il est bon de faire ce qui est commandé, et, ces deux jugements, plus ils nous meuvent également, plus ils mettent en nous d'indifférence prise au premier sens.

Considérée maintenant dans les actions de la volonté, pendant qu'elles s'accomplissent, la liberté n'implique aucune indifférence, qu'on la prenne au premier ou au deuxième sens; parce que ce qui est fait ne peut pas demeurer non fait, étant donné qu'on le fait. Mais elle consiste dans la seule facilité d'exécution, et alors, libre, spontané et volontaire ne sont qu'une même chose. C'est en ce sens que j'ai écrit que je suis porté d'autant plus librement vers quelque chose que je suis poussé par plus de raisons, car il est certain que notre volonté se meut alors avec plus de facilité et plus d'élan.

5.1 Tradução da carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1645

[AU P. MESLAND]

[Egmond, 9 de fevereiro de 1645]⁴⁸⁶

Para o que é do livre arbítrio, estou completamente de acordo com o que escreveu o Reverendo Padre. E, para expor mais completamente minha opinião eu queria observar a esse objeto que a indiferença me parece significar propriamente o estado no qual a vontade está quando não estáposta de um lado mais que de outro pela percepção do verdadeiro ou do bem; e é nesse sentido que eu me apoiei quando escrevi que o mais baixo grau da liberdade é aquele no qual nos determinamos às coisas pelas quais somos indiferentes. Mas pode ser que outros entendem por indiferença uma faculdade positiva de se determinar para um ou outro de dois contrários, isto é para perseguir ou para fugir, para afirmar ou para negar. Essa faculdade positiva, não tenho negado que ela estivesse na vontade. Bem mais, estimo que ela está aí, não somente nesses atos onde ela não éposta por razões evidentes de um lado mais que de outro, mas também em todas as outras; nesse ponto que, quando uma razão muito evidente nos porta de um lado, ainda que, moralmente falando, quase não possamos ir pelo contrário, absolutamente falando, todavia, nós poderíamos. Com efeito, nos é sempre possível nos reter de perseguir um bem claramente conhecido ou de admitir uma verdade evidente, desde que consideremos que é um bem afirmar para o nosso livre arbítrio.

Ademais, é necessário observar que a liberdade pode ser considerada nas ações da vontade antes ou durante a realização.

Considerada nessas ações antes da realização, ela implica a indiferença tomada no segundo sentido e não ao primeiro. E bem que nós possamos dizer, quando opomos nosso próprio julgamento aos comandos dos outros, que somos mais livres ao fazer as coisas pelas quais nada nos tinha sido prescrito pelos outros e naquelas nos é permitido seguir nosso próprio julgamento em fazer isso que nós somos impedidos, não podemos dizer da mesma maneira, quando nos opomos uns aos outros nos julgamentos ou nos conhecimentos, que nós somos mais livre de fazer as coisas que não nos parecem nem boas nem más, ou nas quais nós vemos tanto bem quanto mal que de fazer aquelas onde

⁴⁸⁶ Tradução. – Essa carta é conhecida sob três formas. 1º O texto latino o qual está aqui a tradução. 2º Uma tradução francesa que temos dado anteriormente, ao endereço de Mersenne, e na data de 27 de maio de 1641. 3º uma tradução latina dessa tradução.

nós vemos mais bem que mal. Uma maior liberdade consiste, com efeito, ou em uma grande facilidade de se determinar ou em um grande uso dessa potência positiva que temos de seguir o pior, sempre vendo o melhor. Se pegarmos a parte onde vemos mais bens, nós nos determinamos mais facilmente; se seguimos a parte contrária, usamos capacidades dessa potência positiva; assim, podemos sempre agir mais livremente nas coisas onde vemos mais de bem que de mal, que nas coisas chamadas por nós indiferentes. Nesse sentido pode-se mesmo dizer que as coisas que nos são comandadas pelas outras e que sem isso não faríamos ponto de nós mesmos, nós os fazemos menos livremente que aquelas que não nos são comandadas; porque o julgamento que elas são difíceis de fazer é oposto ao julgamento que é bom fazer o que é comandado, e, esses dois julgamentos, mas eles nos movem igualmente, mas eles põem/colocam em nós a indiferença presa no primeiro sentido.

Considerada agora nas ações da vontade, enquanto elas se realizam, a liberdade não implica nenhuma indiferença, que a pegue no primeiro ou no segundo sentido; porque o que é feito não pode permanecer não feito, haja vista que se o fez. Mas ela consiste na sua facilidade de execução, e ainda, livre, espontânea e voluntária não sendo senão uma mesma coisa. É nesse sentido que escrevi que estou inclinado tanto mais livremente em direção a alguma coisa que sou impelido por mais razões, pois é certo que nossa vontade se move então com mais facilidade e mais impulso.