

Recebido em mai. 2009

Aprovado em jul. 2009

## A TEORIA CARTESIANA DA LIVRE CRIAÇÃO DAS VERDADES ETERNAS

CARLOS EDUARDO PEREIRA OLIVEIRA \*

### RESUMO

Neste artigo, pretendo apresentar uma importante e polêmica teoria cartesiana, embora pouco estudada entre nós, conhecida como livre criação das verdades eternas e desenvolvida apenas nas *Correspondências*, nas *Quintas e Sextas Respostas* e nas *Conversações com Burman*. A presente teoria traz intrigantes conseqüências para todo o sistema cartesiano, podendo ameaçar a solidez desse sistema, segundo alguns intérpretes.

### PALAVRAS-CHAVE

Deus. Criação. Verdade eterna. Necessidade. Contingência.

### ABSTRACT

In this article, I intend to present an important and controversial Descartes' theory, although little studied by us, known as *creation of eternal truths* and developed only in his *Correspondence*, in the *Fifth and sixth Replies* and in the *Conversation with Burman*. This intriguing theory has consequences for the entire Cartesian system, and according to some interpreters, may threaten the soundness of the system.

### KEYWORDS

God. Creation. Eternal truth. Necessity. Contingency.

---

\* Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - USP.



## INTRODUÇÃO

A tese da livre criação surge em um contexto de grande preocupação por parte de Descartes com problemas referentes às verdades metafísicas: “Penso eu ter encontrado como demonstrar as verdades metafísicas de um modo que é mais evidente que as demonstrações da geometria”<sup>1</sup>.

Essa surpreendente declaração é feita em uma carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630. Dois anos antes, porém, as *Regulae* já tinham sido escritas, embora ainda não tivessem sido publicadas. Nessa obra, precisamente na Regra II, seu autor considera a Aritmética e a Geometria as únicas ciências isentas de qualquer defeito de falsidade ou incerteza<sup>2</sup>. Entretanto, a declaração supracitada aponta para um tipo de demonstração – concernente às verdades metafísicas – muito superior às demonstrações da Geometria e da Aritmética.

A consciência de uma descoberta de tal magnitude não o impediu de antever os conseqüentes contra-sensos que poderiam ser retirados por outros de sua doutrina, fruto da má compreensão do verdadeiro fundamento que a tese da livre criação encerra. Antes, porém, de analisarmos os problemas que envolvem a teoria da livre criação, aproximemo-nos da noção cartesiana de verdade eterna.

### SOBRE A NOÇÃO DE VERDADE ETERNA

A tese aparece pela primeira vez em uma carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630, nos seguintes termos:

<sup>1</sup> AT I, 144.

<sup>2</sup> Cf. *Regulae*. AT X, 364.

“As verdades matemáticas, que vós nomeais eternas, foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, assim como todo o resto das criaturas”<sup>3</sup>.

Embora seja a primeira formulação da tese, não é a que a expõe de forma completa, pois, devido a essa passagem, poderíamos assimilar estritamente as verdades eternas às verdades matemáticas. Em contrapartida, a carta de 27 de maio de 1630, garante que a “essência outra *coisa* não é que as verdades eternas”, tornando problemática a assimilação exclusiva das verdades eternas a qualquer classe de verdades, inclusive à das verdades matemáticas.

Entrementes, a identificação entre verdades eternas e essências abre um novo problema. É que nos *Princípios*, precisamente nos artigos 48 e 49, Descartes afirma que uma verdade eterna é algo que só existe no intelecto, correspondendo às noções comuns, ou seja, aos princípios do entendimento:

Tudo o que cai sob nossa percepção, nós o consideramos ou bem como uma coisa [res] ou uma certa afecção das coisas ou bem como uma verdade eterna que não tem qualquer existência fora de nosso pensamento<sup>4</sup>.

Os artigos mostram uma clara distinção entre *coisa* e *verdade eterna*; asseguram que a verdade eterna existe exclusivamente no intelecto, enquanto a coisa existe fora dele como algo existente. Sendo assim, poderíamos inferir que o termo *coisa* se refere exclusivamente à existência atual, enquanto *verdade eterna* à realidade objetiva no entendimento. Isto, porém,

<sup>3</sup> AT I, 145.

<sup>4</sup> *Principes*. AT IX, art. 48. Vide art. 49.

seria algo precipitado, porque, nas cartas, Descartes considera as essências como verdades eternas, e declara entendê-las como coisa: “*Eu sei que Deus é o autor de todas as coisas, e que estas verdades são alguma coisa e, por conseguinte, que ele é seu autor*”<sup>5</sup>.

Ora, *coisa* em Descartes é um termo muito abrangente, pois além de ser aplicado à realidade objetiva da idéia (existir exclusivamente no intelecto), refere-se ainda ao que existe ou pode existir fora dele – sejam coisas ou afecções delas, ou todas as coisas que têm alguma existência. A realidade visada pela realidade objetiva pode ter ou tem existência fora do pensamento. É importante notar que, segundo os *Princípios*, o termo *verdade eterna* corresponde ao que só pode existir no intelecto e equivale aos princípios da razão. O termo *coisa*, por sua vez, serve para designar tanto aquilo que só existe no intelecto como o que existe atualmente ou pode existir fora dele. Assim, a equivalência entre verdades eternas e essências por meio do conceito *coisa* nos impede de considerar tais verdades segundo a concepção apresentada nos *Princípios*.

Já que as verdades eternas equivalem às essências, Descartes esclarece de que essências se trata ao dizer que *as verdades eternas sunt tantum verae aut possibles*<sup>6</sup>. De acordo com Marion, às essências matemáticas de que fala o filósofo corresponderiam os *possibles*, enquanto do lado da existência das criaturas estariam as verdades *verae*. Essa distinção entre as essências e as existências das criaturas reforçaria,

---

<sup>5</sup> AT I, 152.

<sup>6</sup> AT I, 149.

segundo Marion, a distinção entre os possíveis (*possibiles*) e as verdades contingentes, existentes e efetivas (*verae*).

Contudo, uma análise mais acurada evidencia que se “as verdades eternas *sunt tantum verae aut possibiles*”, e se são as essências, o termo *verae* designa outras coisas que “os dados contingentes mas existentes, cuja verdade exige a efetividade”<sup>7</sup> e, do mesmo modo, *possibiles* não se refere exclusivamente às verdades matemáticas. Não se engana Marion quando afirma que *verae* são as verdades efetivas, ele se engana ao tomá-las especificamente como verdades contingentes.

As *Cartas* permitem concluir que as verdades eternas são designadas *verae* porque concernem às verdades necessárias e efetivas: as verdades metafísicas, matemáticas, físicas e morais estabelecidas por Deus como necessárias, como o próprio Descartes afirma em várias cartas. Essa interpretação se fundamenta em uma passagem relevante de uma carta enviada a Mesland, na qual encontramos: “*Que Deus quisesse que algumas verdades fossem necessárias, não é dizer que ele as tivesse necessariamente querido*”<sup>8</sup>.

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

---

<sup>7</sup> J.-L. Marion. *Op.cit.* p 30.

<sup>8</sup> AT IV, 118.

assimilação a verdades contingentes. Portanto, as verdades eternas *verae* são as verdades eternas, imutáveis e necessárias estabelecidas por Deus. Ao lado das verdades eternas *verae* estão colocadas as verdades eternas *possibiles*. Quanto ao significado destas, podemos concordar com Marion, que explica serem as verdades eternas *possibiles* os dados especulativos cuja concepção não envolve contradição<sup>9</sup>.

Conhecendo o que Descartes entende por verdades eternas e que foram estabelecidas por Deus, assim como Mersenne, ficamos curiosos por saber qual é o gênero de causa pelo qual elas foram estabelecidas. A resposta cartesiana é decisiva:

Vós me perguntais *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritatis* [em que gênero de causa Deus dispôs as verdades eternas]? Eu vos respondo que *in eodem genere causae* [pelo mesmo gênero de causalidade] que ele criou todas as coisas, ou seja, *ut efficiens & totalis causa* [como causa eficiente e total]<sup>10</sup>.

Para o pai da filosofia moderna, o único gênero de causa pelo qual as verdades eternas poderia ter sido estabelecidas chama-se *causalidade eficiente*, ou seja, o mesmo gênero de causa que explica a produção da *criação*. Ora, a ortodoxia medieval jamais afirmou a criação das essências, pois, entendendo por *criação* a

---

<sup>9</sup> Cabe advertir quanto ao seguinte: uma vez que tudo é criado, não se pode falar de possíveis enquanto algo existente (arquétipos) no intelecto divino, mas que poderão ser criados ou não, tal como ensinara a ortodoxia escolástica. Ver Carlos E. P. Oliveira. *Descartes: A Livre Criação das Verdades Eternas*, capítulos primeiro e segundo.

<sup>10</sup> AT I, 151-152.

produção dos existentes, portanto dos seres finitos, tornar-se-ia absurdo colocá-las sob a ação da vontade criadora. De fato, como assimilar as verdades eternas, marcadamente necessárias ou imutáveis ao ato criador, cujos efeitos são finitos ou contingentes? A afirmação cartesiana, por sua vez, obedece a uma exigência interna de sua filosofia: a radical dependência de todas as coisas em relação a Deus por meio de Sua ação criadora:

Quando se pergunta se alguma coisa pode se dar o ser a si mesma, quer-se saber apenas se a natureza ou essência de alguma coisa pode ser tal que não tenha necessidade de causa eficiente para ser ou existir<sup>11</sup>.

Essa passagem estabelece uma espécie de critério capaz de determinar o criado e distingui-lo do incriado. Algo é criado se sua produção necessita de uma causalidade eficiente para ser ou existir. Aquilo que dispensa a causa eficiente pode ser declarado incriado, pois sua natureza é tal que não depende de nenhuma outra coisa como causa de seu ser ou existir. Descartes deixa entender que apenas Deus é incriado, posto que não é produzido por uma causa eficiente anterior. Afora Deus, tudo, absolutamente tudo, é criatura. Todas as coisas têm Deus como sua causa eficiente e total, ou seja, elas dependem absolutamente Dele. Dessa maneira, a dependência dos seres em relação a Deus se dá por *criação*, isto é, pela produção mediante uma causalidade eficiente. Dependere de Deus é ser criado. Isto vale deve valer para as verdades eternas, conforme foi afirmado a

---

<sup>11</sup> *Quartas Respostas*. AT IX, 186.

Mersenne na carta de 15 de abril de 1630: que as verdades eternas “foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, tanto quanto todo o resto das criaturas”<sup>12</sup>.

Assim, tudo o que é, na medida em que é, só não foi criado se pôde a si mesmo dar o ser ou a existência. O alcance da ação criadora é absoluto, isto é, requer a vontade divina, abrangendo desde os princípios até as naturezas eternas e imutáveis sobre as quais, aliás, fala a Quinta Meditação<sup>13</sup>. Mas tal afirmação significaria que essas coisas continuariam a envolver uma existência absolutamente necessária e eterna, já que criadas? Seria, portanto, tudo contingente? Deveria haver, em contrapartida, uma exceção à ação criadora, ou seja, algumas essências seriam criadas enquanto outras, as naturezas verdadeiras e imutáveis, incriadas? A resposta cartesiana autoriza uma única exceção. Com efeito, Deus somente envolve uma natureza eterna e imutável que não pode não existir. E as próprias essências, conquanto imutáveis, não são absolutamente necessárias<sup>14</sup>.

Tendo visto a noção de verdade eterna e a exigência de sua criação, passemos à análise das razões

<sup>12</sup> AT I, 145.

<sup>13</sup> AT IX, 51.

<sup>14</sup> “Não se deve dizer que, *si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae* [se Deus não existisse, essas verdades não seriam menos verdadeiras]: pois a existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem ser, e a única de onde procedem todas as outras” (AT I, 149-150). Procedem de Deus não, porém, por emanção, mas por criação: “esta essência não é outra coisa que as verdades eternas; as quais eu não concebo emanar de Deus como os raios [emanam] do sol, mas eu sei que Deus é autor de todas as coisas, e que estas verdades são alguma coisa, e por conseguinte, ele é seu autor” (AT I, 152).

pelas quais a filosofia cartesiana defende a criação das verdades eternas.

### SIMPLICIDADE E INDIFERENÇA DE DEUS

A principal razão encontra-se na consideração da simplicidade divina. Por simplicidade divina Descartes entende a absoluta unidade entre as faculdades intelecto e vontade, sem que se possa estabelecer qualquer prioridade ou hierarquia entre elas:

*Eu digo que ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit & intellexerit, illas creavit* [No mesmo **ato** pelo qual ele as quis e as compreendeu (as verdades eternas) desde toda a eternidade, ele as criou] [...] *Pois em Deus é uma mesma coisa querer, entender e criar, sem que um preceda o outro, ne quidem ratione* [nem mesmo na razão, ou seja, logicamente]<sup>15</sup>.

Essa tese cartesiana a respeito das faculdades surge em oposição à tomasiana. Junto à vontade, Tomás defende o intelecto como causa das coisas. Porém, não o considera como princípio de ação, “mas como tendo inclinação para o efeito”<sup>16</sup>. Ele garante “que a inteligência divina é causa das coisas”, mas enquanto ciência de aprovação e não como causa eficiente<sup>17</sup>. Isto quer dizer que a inteligência elege os possíveis, os quais caberá à vontade criar:

---

<sup>15</sup> AT I, 152. Embora o termo ato não apareça, julgamos mais apropriado usá-lo, já que, segundo o próprio Descartes, “a idéia que temos de Deus nos ensina que nele há somente uma única **ação** (grifo nosso), totalmente simples e pura” (AT IV, 119).

<sup>16</sup> Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, q 14, a 8.

<sup>17</sup> Idem.

A ciência divina é causa com a vontade. Não é necessário que tudo o que Deus sabe, seja, ou fosse, ou haja de ser, mas somente aquilo que ele quer que seja ou que ele permitir ser. Está na ciência de Deus que algo possa ser, mas não que o seja<sup>18</sup>.

Na visão cartesiana transparece aí uma contradição: Deus é simples, mas tal simplicidade não é considerada de maneira absoluta, posto que nisso se opera uma sutil distinção entre as faculdades divinas. A doutrina das distinções das faculdades considera Deus, embora não explicitamente – pois essa distinção não é considerada por Tomás uma distinção real, mas de razão –, um ser composto de intelecto e vontade. Ora, uma verdadeira concepção acerca do verdadeiro Deus deve suprimir a distinção entre as faculdades divinas em razão da simplicidade, pela qual se entende a absoluta unidade e identidade entre vontade, intelecto e ação.

Garantida a identidade entre as faculdades, a simplicidade divina exige, por sua vez, estabelecer a absoluta indiferença da vontade do ser supremo:

[...] não há ordem, nem lei, nem razão de bondade e de verdade que não dependa dele; de outra maneira ele não teria sido totalmente indiferente a criar as coisas que ele criou<sup>19</sup>.

De acordo com essa passagem, por indiferença divina devemos entender uma vontade totalmente arbitrária que não age orientada por leis racionais, ou mais precisamente, em razão de qualquer inteligibilidade, e

<sup>18</sup> Tomás de Aquino. *Op. cit.*, I, q 14, a 9.

<sup>19</sup> *Sixièmes Réponses*. AT IX, 235.

tampouco em razão de qualquer finalidade. A vontade divina não é motivada por qualquer consideração previamente estabelecida pelo intelecto divino ou por algo externo a Deus<sup>20</sup>, repudia toda espécie de exigência, seja interna ou externa, ou toda espécie de ordem metafísica, lógica ou moral que se imponha à ação criadora. Desse modo, algo só é verdadeiro porque estabelecido por Deus e não o contrário, isto é, como se sua verdade existisse independentemente Dele<sup>21</sup>. E o que é dito a respeito do verdadeiro é válido para o que é bom, ou seja, a bondade da criação é precedida pela preordenação divina<sup>22</sup>. Por isso, “Deus não pode ter sido determinado a fazer que os contraditórios não possam ser conjuntamente, e, por conseguinte, ele poderia fazer o contrário”<sup>23</sup>, isto é, estabelecer como verdadeiro tudo quanto a razão humana repugna como impossível e falso:

Para a dificuldade de conceber, como foi livre e indiferente a Deus fazer com que não fosse verdade que os três ângulos do triângulo fossem iguais a dois retos ou que os contraditórios não pudessem ser

---

<sup>20</sup> Refere-se à posição suareziana. Suárez defendia a existência de verdades eternas independentes de Deus. Pois, segundo ele, se fossem dependentes Dele, deveriam depender de Sua vontade. A dependência da vontade destruiria a eternidade e necessidade dessas verdades. Daí as verdades eternas serem incriadas e externas a Deus. Nas *Disputationes Metaphysicae* XXXI, seção. 12, § 40, Suárez afirma: “*Se sua verdade proviesse de Deus mesmo, isso se faria mediante a vontade divina; então proviria de uma vontade e não de uma necessidade*”.

<sup>21</sup> Cf. AT I, 149.

<sup>22</sup> Cf. *Sixièmes Réponses*. AT IX, 235.

<sup>23</sup> AT IV, 118.

conjuntamente, pode-se facilmente suprimi-la, considerando que o poder de Deus não pode ter nenhum limite<sup>24</sup>.

Dessa passagem emergem duas interessantes e radicais interpretações da teoria cartesiana.

### CONSEQUÊNCIAS RETIRADAS DA TEORIA DA LIVRE CRIAÇÃO

A primeira denomina-se possibilismo. Segundo seus partidários, a passagem permite dizer que Deus é onipotente e nada pode constituir um limite à sua ação; que Deus não é subordinado ao princípio supremo de inteligibilidade, a saber, o princípio de não-contradição. Assim, Deus *pode* fazer tudo.

A interpretação possibilista, porém, agarra-se a esta passagem para legitimar-se. De fato, se Deus pode fazer tudo, uma vez que pode instituir a verdade até mesmo dos contraditórios, deve-se concluir que tudo é possível. A afirmação de Descartes de que Ele poderia fazer com que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos é entendida por Frankfurt como querendo significar que esta ação é logicamente possível. Como a possibilidade lógica significa a ausência de contradição, então, afirma Frankfurt, Descartes quer dizer que proposições contraditórias podem ser verdadeiras, ou seja, Descartes pretenderia instaurar a possibilidade lógica do que é logicamente impossível<sup>25</sup>. Para Frankfurt, é o que se depreende da seguinte afirmação cartesiana: “para mim, parece-me que não

<sup>24</sup> AT IV, 118-119.

<sup>25</sup> Cf. H. Frankfurt. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, p. 43.

devo jamais dizer de alguma coisa que ela é impossível a Deus”<sup>26</sup>.

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

Identificando vontade e entendimento em Deus, Descartes nos mostra sua visão de que a liberdade divina consiste numa absoluta indiferença, ou seja, sua ação não é movida por considerações valorativas ou racionais. A vontade divina é inteiramente arbitrária<sup>27</sup>.

Se Descartes afirma que Deus poderia tornar possível o impossível, porque sua liberdade é indiferente, então parece que não há realmente verdades necessárias. Assim, as verdades eternas são tão contingentes quanto as demais criaturas<sup>28</sup>. Trata-se do que passou a ser indicado pelos intérpretes por *contingência das verdades eternas*. Com efeito, há nas cartas afirmações muito radicais, levando muitos a deduzirem uma garantia de que as verdades, que Descartes mesmo considera eternas, não gozam de necessidade, apesar de entendidas como necessárias. As razões para afirmar como cartesiana a contingência das verdades eternas fundam-se no seguinte.

Em primeiro lugar, atrelada à onipotência, a indiferença da liberdade divina é concebida por Descartes como o poder de fazer o contrário do que

---

<sup>26</sup> AT V, 223-224.

<sup>27</sup> H. Frankfurt. *Op. cit.* p. 41.

<sup>28</sup> Cf. H. Frankfurt. *Op. cit.* p. 42.

concebemos. Poder, portanto, de instituir como verdade o que para nós é absurdo, já que, de acordo com a indiferença divina, não há razão para que uma essência seja ou não seja, seja dotada de certas propriedades ou de propriedades completamente diferentes. A afirmação segundo a qual Deus poderia ter feito com que os raios de um círculo fossem desiguais pretende que Deus poderia ter feito com que uma proposição contraditória fosse verdadeira. Para os partidários da contingência, isso significa que as proposições necessárias poderiam ter sido falsas e que sua necessidade é contingente.

Depois, continuando a carta de 2 de maio de 1644, encontra-se a seguinte afirmação:

[...] nosso espírito é finito e criado de tal natureza que ele pode conceber como possíveis as coisas que Deus quis que fossem verdadeiramente possíveis, mas não que possa também conceber como possíveis aquelas que Deus teria podido tornar possíveis mas que ele quis, todavia, tornar impossíveis<sup>29</sup>.

O possibilismo, partindo desta passagem, argumenta que se uma tal coisa era possível a Deus, e sendo a vontade divina indiferente, nada nos garante que ele não o tenha feito.

Há na postura possibilista uma certa transformação em princípio de uma consideração bastante comum a nós, a saber, que tudo o que é factível é possível. Por isso, quando Descartes diz que Deus poderia ter feito possível o que é para nós impossível, somos ordinariamente levados a pensar que se um estado

---

<sup>29</sup> AT IV, 118.

de coisas poderia ter sido feito por Deus, então ele é possível, razão pela qual Frankfurt defende a possibilidade intrínseca de proposições impossíveis e a contingência das proposições necessárias.

A segunda interpretação diz respeito à modalidade exclusivamente epistêmica da necessidade. Esta interpretação fundamenta-se em passagens das cartas onde Descartes sustenta que o poder de Deus ultrapassa o limite do entendimento humano:

Considerando que nosso espírito é finito e criado de tal natureza, que ele pode conceber como possível as coisas que Deus quis verdadeiramente possíveis, mas não de tal que possa também conceber como possíveis as que Deus poderia tornar possíveis, mas que ele entretanto quis tornar impossíveis<sup>30</sup>.

Já neste trecho estão as bases para a interpretação em análise, segundo a qual a única razão para nos ser impossível conceber a verdade das proposições contraditórias se deve a uma característica contingente do espírito finito, pois é o entendimento humano apenas que está inserido no âmbito do logicamente necessário<sup>31</sup>. Certamente se Deus nos desse outro entendimento, poderíamos compreender a verdade dos contraditórios. “Deus poderia, afirma Frankfurt, nos ter dado mentes diferentes. Se assim o fizesse, algumas proposições inconcebíveis seriam concebíveis e outras concebíveis inconcebíveis”<sup>32</sup>. Tal asserção ele supõe decorrente de certas afirmações de Descartes, como esta:

---

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> Cf. H. Frankfurt. *Op. cit.* p. 44.

<sup>32</sup> Cf. H. Frankfurt. *Op. cit.* p. 45.

Digo somente que ele me deu um espírito de tal natureza que eu não poderia conceber uma montanha sem vale, ou que o agregado de um e dois não some três, etc. E digo somente que tais coisas implicam contradição em minha concepção<sup>33</sup>.

Aferindo que é nossa mente que não pode conceber a verdade das proposições contraditórias, somos naturalmente levados a afirmar que o princípio de não-contradição se impõe apenas ao intelecto humano, não sendo inerente às coisas, mas exclusivamente à razão. Segundo Frankfurt, não podemos presumir que o que a mente humana determina como logicamente necessário coincida com as condições últimas da realidade, ou seja, que o que é verdade para o intelecto finito corresponda à natureza das coisas. Com efeito, a necessidade que a razão descobre pertence somente à sua natureza contingente<sup>34</sup>.

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

---

<sup>33</sup> AT V, 224.

<sup>34</sup> Cf. H. Frankfurt. *Op. cit* p. 45.

Ainda segundo Frankfurt, os indícios desta posição de Descartes podem ser encontrados nas exposições sobre as idéias claras e distintas. Com efeito, na carta a Regius, de 24 de maio de 1640, há uma ressalva quanto ao poder que a percepção clara e distinta exerce sobre a vontade. Realmente é dito que “nossa mente é de tal natureza que não pode negar o assentimento ao que entende claramente”<sup>35</sup>. A vontade é determinada pela percepção clara e distinta, de modo que o sujeito fica impossibilitado de recusar o assentimento. Assim, a necessidade que julgamos encontrar nas coisas se deve à experiência de não se poder recusar o assentimento a estas idéias. Devido a essa experiência, construímos teorias onde o necessário, o impossível, o concebível e o inconcebível para nós são tomados como verdades acerca da realidade em si. O mundo pode ser um absurdo, mas nosso intelecto é incapaz de concebê-lo como tal<sup>36</sup>.

Se a teoria cartesiana efetivamente autoriza ambas as interpretações, a razão parece impossibilitada de conhecer com *verdade* a natureza íntima das coisas. Isto quer dizer que nós estaríamos diante de um problema cujas dificuldades superariam aquelas impostas pelo artifício do Deus enganador e, por conseguinte, o projeto cartesiano de fundamentação metafísica da ciência estaria profundamente ameaçado ou até mesmo destruído.

## CONCLUSÃO

Em que, pode-se perguntar, o possibilismo e a interpretação puramente epistêmica da necessidade se

---

<sup>35</sup> AT III, 64.

<sup>36</sup> Cf. H. Frankfurt. *Op. cit.* p. 54.

fundamentam para retirar da teoria cartesiana da livre criação das verdades eternas consequências estranhas ao pensamento cartesiano? Por que há comentadores que consideram esta tese particular incompatível e desastrosa para o sistema de Descartes?

Uma das fontes de incompreensões da tese cartesiana e de interpretações como a de Frankfurt reside no uso que Descartes faz de uma linguagem temporal para falar das verdades eternas. É que quando se fala em criação, esta é sempre tomada sob o aspecto da temporalidade, enquanto verdade eterna não. Sustentando-se a criação das verdades eternas, poder-se-ia tentar saber em que momento se deu sua criação. Acontece que as verdades eternas não são relativas ao tempo, o que impede perguntar pelo momento em que vieram a existir. Segundo Curley, deve-se evitar a suposição de que se as verdades eternas foram criadas, haveria um tempo em que se daria sua criação. Mostramos que para Descartes nada precede o ato pelo qual todas as coisas foram criadas; a simplicidade divina precede todo o tempo. O problema, de fato, está na linguagem temporal evidenciada no uso do verbo “poder”<sup>37</sup>.

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

---

<sup>37</sup> Cf. E. M. Curley. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, pp. 576-578.

*Quapropter audacter affirmo Deum **posse** id omne, quod possibile esse percipio; non autem e contra audacter nego illum **posse** id, quod conceptui meo repugnat, sed dico tantum implicare contradictionem*<sup>38</sup>.

Segundo a tradução de Alquié:

[...] eu asseguro fortemente que Deus **pode** fazer tudo o que concebo possível, sem ter a temeridade de dizer que **ele não pode** fazer o que repugna à minha maneira de conceber: eu digo somente que isto implica contradição <sup>39</sup>.

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

---

<sup>38</sup> AT V, 672. Grifo nosso.

<sup>39</sup> “J’assure hardiment que Dieu **peut** faire tout ce que je conçois possible, sans avoir la témérité de dire qu’**il ne peut pas** faire ce qui répugne à ma manière de concevoir: je dis seulement, cela implique contradiction” (F. Alquié. *Oeuvres Philosophiques*, vol III, p. 880). Grifo nosso.

infinitivo presente do verbo poder latino em presente do indicativo dá margem e força ao que a maioria dos comentadores de Descartes, inclusive Alquié, considera uma interpretação equivocada da tese cartesiana.

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

Ouso afirmar que Deus **pode** tudo aquilo que concebo ser possível; não me arrisco, porém, a negar **que ele possa** aquilo que repugna à minha concepção, limitando-me a dizer que implica contradição <sup>40</sup>.

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

---

<sup>40</sup> “Oso affermare que Dio **può** tutto ciò che percepisco essere possibile; non mi azzardo, però, a negare **che egli possa** ciò che ripugna al mio concetto, limitandomi a dire che implica contraddizione” (I. Agostini. In René Descartes. *Tutte le Lettere*, p. 2619).

faculdades, uma vez que Deus pode, então ele quer e cria. Em última análise, tanto o possibilismo como a interpretação puramente epistêmica da necessidade estariam corretos.

Mas em contrapartida, sugerimos outra tradução, que se mostra mais fiel aos textos e ao pensamento do filósofo:

Audaciosamente afirmo de Deus o poder de fazer tudo o que percebo ser possível, sem ter, porém, a audácia de negar-lhe o poder de fazer o que repugna à minha concepção: apenas digo que isto implica contradição <sup>41</sup>.

Com efeito, traduzindo desta maneira, é garantida a absoluta onipotência sem dar margem à interpretação de Frankfurt. Uma vez que Deus instituiu as verdades eternas e garantiu a correspondência entre elas e o intelecto humano, pode-se afirmar com verdade que o que conhecemos assim o é, porque Deus quis, entendeu e criou. Por isso, diz Descartes, “uma vez que ele quis que os três ângulos de um triângulo fossem necessariamente iguais a dois retos, é agora verdade que isto é assim, e não pode ser diferente” <sup>42</sup>.

O fato de se afirmar *o poder de Deus para fazer tudo o que concebo ser possível, sem negar-lhe o poder de fazer o que repugna à minha maneira de conceber* não é o mesmo que afirmar que Deus *pode* fazer tudo. A detenção do poder garante a onipotência absoluta e a total independência de Deus em instituir os seus decretos.

Outro fundamento para uma interpretação inadequada da tese da livre criação reside no fato de

<sup>41</sup> AT V, 672.

<sup>42</sup> *Sixièmes Réponses*. AT IX, 233.

caracterizar a indiferença da vontade divina como contingência. Segundo Curley, a maneira mais simples de perceber e expressar vontade e contingência consiste em fundá-las sobre atos de um agente. Assim, se quero algo, é logicamente possível que não o queira. Em se tratando da onipotência divina, dir-se-á que uma proposição é verdadeira se e somente se Deus o quiser, cuja conclusão será a afirmação de que algo é necessário se Deus o quiser. Sendo assim, a tese cartesiana não pretende negar a existência de verdades necessárias, mas que estas que são necessárias sejam necessariamente necessárias; isto significa pensar que não é necessário que elas sejam necessárias, de modo que sua necessidade se imponha a Deus<sup>43</sup>. Portanto, não é possível assimilar uma proposição contingentemente necessária a uma proposição meramente contingente.

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

---

<sup>43</sup> Cf. E. M. Curley. *Op. cit.*, pp. 576-583.

maneira não terá como resultado outra coisa que a completa destruição da noção de necessidade<sup>44</sup>.

O que podemos observar é que tanto Curley quanto Van Cleve admitem que Descartes assume a equivalência entre indiferença divina e contingência; porém esta se mostra uma premissa problemática, porque simplesmente não se encontra em Descartes tal equivalência. Descartes jamais utilizou o termo *contingência* para qualificar a indiferença do ato divino. Além disso, admitindo-se a validade do testemunho de Burman, podemos constatar que a doutrina da simplicidade torna problemática a aplicação de categorias modais a Deus, pois impede a dissociação entre necessidade e indiferença nos decretos divinos<sup>45</sup>. O que existe na verdade é a absoluta unidade entre Deus e seus decretos:

Não deveríamos distinguir aqui necessidade e indiferença nos decretos de Deus: embora ele tenha feito tudo com a mais inteira indiferença, no entanto, ele o fez ao mesmo tempo com a mais inteira necessidade<sup>46</sup>.

O repúdio à teoria cartesiana assim como as incompreensões parecem ser fruto da inaceitação de se vincular o eterno ou necessário à ação criadora de Deus.

---

<sup>44</sup> J. Van Cleve. *Descartes and the Destruction of the Eternal Truths*, pp. 58-62. No Seminário Filosofia da Linguagem (IFCS/UFRJ), em 25 de agosto de 1999, Curley reconheceu como válidas as críticas a ele dirigidas por Van Cleve.

<sup>45</sup> Cf. M. A. Gleizer. *Considerações acerca da Doutrina da Livre Criação das Verdades Eternas*, p. 192.

<sup>46</sup> *L'Entretien avec Burman*. AT V, 166-167.

A tradição filosófica moderna ainda não conseguiu se desvencilhar dos conceitos cunhados pela teologia e filosofia escolásticas. Parece acreditar ser uma verdade absoluta a concepção clássica – escolástica – da criação, segundo a qual o que a vontade divina produz é necessariamente contingente. Por que pensar que apenas o contingente ou finito pode ser criado ou, o que dá na mesma, que a criação é a produção de tudo quanto é finito? Nossas investigações suspeitam de que Descartes possui uma concepção de criação tão original quanto radical como o foi a sua teoria da criação das verdades eternas, mas que parece passar despercebida entre os cartesianos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1 DESCARTES:

*Oeuvres de Descartes*. Publicadas por Charles Adam & Paul Tannery, 11 vols. Paris: Vrin, 1996.

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

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

### 2 DEMAIS OBRAS:

ANGELINI, Elisa. *Le Idee e le Cose. La Teoria della Percezione di Descartes*. Pisa: ETS, 2007.

CURLEY, E. M. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*. In: *The Philosophical Review*, New York, vol. XCIII, n. 4. October, pp.569-597,1984.

FRANKFURT, H. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*. In: *The Philosophical Review*, New York, vol. LXXXVI, n.1. January, pp. 36-57,1977.

GLEIZER, M. A. *Considerações acerca da Doutrina da Livre Criação das Verdades Eternas*. In: *Conhecimento, Verdade e Ação. Ensaios em homenagem a Guido A. de Almeida e Raul Landim Filho*. Org. de E. da R. Marques, E. M. Rocha, L. Levy, L. C. Pereira, M. A. Gleizer, U. Pinheiro. São Paulo: Loyolá, 1999.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, 2 vols. Paris: Aubier, 1968.

MARION, J-L. *Sur la Théologie Blanche de Descartes*. Paris: Quadrige/PUF, 1981.

OLIVEIRA, C. E. P. *A Teoria Cartesiana da Criação*. Cadernos Espinosanos, São Paulo n. 18, pp. 89-103, 2008.

\_\_\_\_\_. *Descartes: A Livre Criação das Verdades Eternas*. São Paulo:USP, 2008, 127f. Tese (Mestrado). Programa de Pós-Graduação 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 em mai. 2010.

SUÁREZ, F. *Opera Omnia*. Paris: Ed. M André e C. Berton, 1856-1878.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Tradução coordenada por Carlos-Josaphat de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2001.

VAN CLEVE, J. *Descartes and the Destruction of the Eternal Truths*. Ratio (New Series), UK, vol. 7, n. 1, June, pp. 58-62, 1994.