

Recebido em mai. 2013  
Aprovado em jul. 2013

## ENTRE TOMÁS E DESCARTES: A SIMPLICIDADE DIVINA

CARLOS EDUARDO PEREIRA OLIVEIRA \*

### RESUMO

Este artigo apresenta uma discussão entre Descartes e Tomás de Aquino acerca da simplicidade divina. De acordo com Tomás, a simplicidade é caracterizada pela identidade entre essência e existência em Deus. Descartes, ao contrário, afirma que o atributo exige a identidade entre as faculdades divinas do intelecto e da vontade. Da concepção cartesiana resulta uma compreensão da vontade divina como indiferença, trazendo algumas dificuldades ao cartesianismo, já que as *Meditações* considera a indiferença como uma imperfeição.

### PALAVRAS-CHAVE

Tomás de Aquino. Descartes. Simplicidade divina. Intelecto. Vontade. Perfeição.

---

\* Doutorando do Departamento de Filosofia da UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - USP. Bolsista da CAPES.

**ABSTRACT**

This article presents a discussion between Descartes and Thomas Aquinas concerning the divine simplicity. According to Aquinas, simplicity is characterized by identity between essence and existence in God. Descartes, on the contrary, affirms that the attribute requires the identity between the divine faculties of the intellect and will. From of the Cartesian conception results a comprehension of the divine will as indifference, bringing some difficulties to Cartesianism, since the *Meditations* considers the indifference as an imperfection.

**KEYWORDS**

Thomas Aquinas. Descartes. Divine simplicity. Intellect. Will. Perfection.

## I - POSIÇÃO DO PROBLEMA

Entre os anos de 1630 e 1649, Descartes torna pública aquela que é conhecida como a mais polêmica de suas teorias, qual seja a teoria da livre criação das verdades eternas, cuja justificativa filosófica é fundamentada sobre o atributo da simplicidade divina<sup>1</sup>. No entanto, a simplicidade não está circunscrita à teoria da livre criação das verdades eternas, aparecendo na Terceira Meditação como uma das principais perfeições encontradas em Deus<sup>2</sup>.

A concepção cartesiana acerca desse atributo acarreta duas consequências importantes. A primeira incide direta e radicalmente sobre a teoria tradicional da relação entre as faculdades divinas do intelecto e da vontade e na maneira como ambas atuam na criação. A segunda consequência recai sobre a concepção cartesiana de vontade divina, caracterizada como indiferente. Todavia, na Quarta Meditação a indiferença é concebida como uma imperfeição da vontade ou defeito no entendimento. Por conseguinte, tal concepção acarretaria dificuldades ao sistema racionalista de Descartes. De fato, se Deus é o ser sumamente perfeito, como o atributo da vontade (que é uma perfeição) pode ser caracterizado pela indiferença, sobre a qual o filósofo afirma ser uma imperfeição?

---

<sup>1</sup> Sobre esta polêmica teoria cartesiana, escrevi um artigo intitulado *A Teoria Cartesiana da Livre Criação das Verdades Eternas*, publicado pela *Kalagatos – Revista de Filosofia*, v. 6, n. 12, 2009.

<sup>2</sup> AT IX, 40.

A noção de simplicidade divina, por sua vez, não foi criada por Descartes. Foi desenvolvida e aprimorada por toda a tradição filosófica precedente, especialmente pela Escolástica. Graças a Tomás de Aquino, o atributo recebeu definitiva elaboração, aceita e proposta pela Ortodoxia Cristã. Por isso, partiremos da exposição do conceito de simplicidade divina em Tomás, representante máximo da filosofia e teologia cristãs, seguida da exposição cartesiana, que procura corrigir a antiga concepção por uma mais adequada ao verdadeiro Deus. Finalmente, discutiremos o problema referente à indiferença da vontade divina.

## **II - EXPOSIÇÃO TOMASIANA DA SIMPLICIDADE DIVINA**

Em *O Ente e a Essência*, Tomás ensina que a realidade é constituída por substâncias simples e compostas. Compostas são aquelas que possuem matéria e forma, designando os seres materiais. As simples, conhecidas somente a partir do conhecimento das compostas, são desprovidas de matéria. São substâncias simples a alma, a inteligência, o anjo e a causa primeira, que é Deus. Entre as substâncias consideradas simples, alma, inteligência e anjo não gozam de simplicidade absoluta, pois, embora imateriais, são mescladas de potência. A presença da potência denota que sua essência não envolve a existência, sendo-lhes esta acrescentada de fora, do mesmo modo como ocorre às substâncias compostas:

Tudo quanto não é essencial a respeito da compreensão da quiddidade constitui algo que procede de fora e que introduz a composição com a

essência, visto que nenhuma essência se pode compreender sem os elementos que constituem partes da essência. Ora, toda essência ou quiddidade pode ser entendida sem que se compreenda qualquer coisa acerca do seu ser ou de sua existência. Com efeito, posso compreender o que sejam o homem e a fênix, ignorando se possuem ou não existência real. É evidente, por conseguinte, que a existência difere da essência ou quiddidade <sup>3</sup>.

É, no entanto, a questão três da primeira parte da *Suma Teológica* o local onde Tomás aborda mais detalhadamente a simplicidade divina, iniciando pela definição do termo simples. Negativamente, simples é aquilo que exclui a composição corpórea, ou seja, aquilo que não tem corpo, ou mais precisamente, aquilo que exclui a composição de matéria e forma. Há, todavia, uma forma positiva apresentada pelo Doutor Angélico quando diz que simples é o ser cuja essência é idêntica à existência. Trata-se da simplicidade absoluta, que cabe exclusivamente a Deus <sup>4</sup>.

Tanto nas substâncias compostas, em virtude mesmo dessa composição, quanto nas simples, mescladas de potência, a essência difere da existência<sup>5</sup>. Consequentemente, nelas a existência advém por meio da ação de outro ser e não em virtude de sua própria essência, ou seja, é causada por um ser anterior, a saber, o próprio Deus. Como em Deus essência e existência se identificam, conclui-se que não é causado por nenhum outro ser <sup>6</sup>.

<sup>3</sup> *O Ente e a Essência*, c. 5, 3.

<sup>4</sup> Cf. *Suma Teológica* I, q. 3, a. 1-4 e 7.

<sup>5</sup> Cf. *Suma Teológica* I, q. 3, a. 3.

<sup>6</sup> Cf. *Suma Teológica* I, q. 3, a. 4.

Da noção de simplicidade divina resulta que Deus é o único ser subsistente por si mesmo, ou seja, ele é em virtude do seu próprio ser, existindo necessariamente por si. Isso significa que não recebeu seu ser de nenhum outro, não foi causado nem produzido por outro. Por outro lado, Deus é a razão do ser e do existir de todas as coisas, o princípio de todo o ser e a causa absolutamente primeira de todas as coisas que são, atendendo, assim, ao princípio segundo o qual tudo o que existe por outro pode ser reduzido ao que existe por si, como à sua causa primeira<sup>7</sup>.

A noção de simplicidade repercute na exposição tomasiana da criação. Ao impor uma distinção radical entre o ser absolutamente simples e os demais seres, opera-se uma distinção entre o incriado e o criado. Os demais seres, em virtude da distinção entre essência e existência, só existem porque lhes foi concedido o ato de existir; foram produzidos ou criados pela causa primeira, Deus. Conforme declara Tomás, *quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est*<sup>8</sup>, isto é, aquilo que não existe só começa a existir pela ação de algo que existe. Em outras palavras, nada passa da potência ao ato, a não ser pela ação de um ser já em ato. Assim, nos seres criados a essência é atualizada por Deus ao conferir-lhes a existência, dada mediante um ato livre de sua vontade. Surge daí uma questão: se ao criar é conferida existência às essências, que lugar estas últimas ocupam na economia da criação?

De acordo com Tomás, as essências das coisas que serão criadas encontram-se em Deus. Não existem nele,

---

<sup>7</sup> Cf. *O Ente e a Essência*, c. 5, 4.

<sup>8</sup> *Suma Teológica* I, q. 2, a. 3.

porém, como uma criatura. Ora, criação é um ato vinculado à vontade divina, um ato responsável pela produção dos seres finitos e, portanto, requer que a existência da criatura seja exterior ao seu criador. Sendo assim, os seres preexistem em Deus como um modo de ser inteligível, enquanto essências, às quais Deus conferirá ou não existência. É o que Tomás afirma, dizendo que “todas as coisas nele existem sob uma forma inteligível” e que “na essência divina estão compreendidas as espécies das coisas”<sup>9</sup>. As expressões *forma inteligível* e *espécie das coisas* designam as próprias essências possíveis. Elas podem vir a existir, desde que Deus lhes dê existência. Qual é então a natureza dessas espécies ou formas inteligíveis ou essências? Elas são algo distinto de Deus?

Para o Doutor Angélico, não se deve fazer distinção entre essas entidades e a essência divina, pois elas são idênticas ao intelecto divino. Como ele mesmo diz, em Deus “o intelecto é idêntico ao inteligível. A espécie inteligível não difere da substância do intelecto divino. A espécie inteligível mesma é o próprio intelecto divino”<sup>10</sup>.

A análise das formas inteligíveis vinculadas ao intelecto divino pretende chegar à explicação da relação do conhecimento divino com o ato da criação. E quanto a isso, é preciso saber se o intelecto divino é também causa das coisas, ou seja, se ele está envolvido no processo da criação. Tomás defende que sim, pois aquilo que será atualizado, ou em termos tomasianos,

<sup>9</sup> *Suma Teológica* I, q. 14, a. 2 e 5.

<sup>10</sup> *Suma Teológica* I, q. 14, a. 2.

os efeitos da ação divina devem preexistir na causa primeira, Deus. Assim, todas as formas que ganharão existência estão antes no seu intelecto, podendo ou não ser atualizadas por sua vontade:

Os efeitos derivam da causa agente enquanto preexistem nela; porque todo agente produz algo que se assemelha a ele. Mas os efeitos preexistem na causa, segundo o modo de ser da mesma. Por isso, assim como o ser de Deus se identifica com a sua inteligência, os efeitos preexistem nele como inteligíveis. Portanto, derivarão dele também da mesma maneira. Por consequência, derivarão como objeto de vontade: porque pertence à vontade o impulso de realizar aquilo que foi concebido pela inteligência. Portanto, a vontade de Deus é a causa das coisas <sup>11</sup>.

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>12</sup>. Ele garante que a inteligência divina é causa das coisas, mas enquanto ciência de aprovação e não como causa eficiente. Isto quer dizer que a inteligência elege os possíveis que a vontade criará: “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>13</sup>. Passemos, pois, à concepção cartesiana da simplicidade divina.

---

<sup>11</sup> *Suma Teológica* I, q. 19, a. 4.

<sup>12</sup> *Suma Teológica* I, q. 14, a. 8.

<sup>13</sup> *Suma Teológica* I, q.14, a. 9.

### III - EXPOSIÇÃO DA NOÇÃO CARTESIANA DA SIMPLICIDADE DIVINA

Na Terceira Meditação, onde se procura provar a existência de Deus pelos efeitos, Descartes se contrapõe ao argumento das múltiplas causas, cuja ação conjunta tenha contribuído em parte para produzir o sujeito. Com efeito, consideradas perfeições, de cada uma dessas causas dispersas no Universo eu receberia uma ideia correspondente a uma determinada perfeição que atribuo a Deus, mas que não proviria diretamente dele. Em última análise, o argumento pretende negar que a ideia de Deus e a de suas perfeições fossem produzidas em mim por outras causas que o próprio Deus. Refutando tal argumentação, Descartes observa que a ideia de Deus me faz conhecer que nele as perfeições “se acham todas juntas e reunidas em uma só que seja Deus” e não, como supõe o argumento acima, “em alguma parte do Universo”<sup>14</sup>. Com efeito, prossegue Descartes:

[...] a unidade, a simplicidade ou a inseparabilidade de todas as coisas que existem em Deus é uma das principais perfeições que concebo haver nele; e certamente a ideia dessa unidade e reunião de todas as perfeições de Deus não foi posta em mim por nenhuma causa da qual eu não tenha recebido também as ideias de todas as outras perfeições<sup>15</sup>.

A simplicidade, concebida como uma das principais perfeições divinas, é apresentada como uma absoluta unidade ou inseparabilidade de todas as coisas

---

<sup>14</sup> Terceira Meditação. AT IX, 40.

<sup>15</sup> Idem.

existentes em Deus. Ora, Deus é definido por Descartes como o ser que contém em si todas as perfeições. Tais perfeições compreendem os atributos divinos, entre os quais as faculdades do intelecto e da vontade. Se a Terceira Meditação concebe a simplicidade divina como unidade e inseparabilidade de todas as perfeições, na *Correspondência*, por sua vez, a simplicidade requer ainda a identidade entre os atributos, especialmente intelecto e vontade.

A primeira concepção da simplicidade aparece sob a seguinte forma: “em Deus, querer e conhecer não é senão uma mesma coisa; de modo que no mesmo [ato] em que ele quer alguma coisa, ele a conhece, e somente por isso uma tal coisa é verdadeira”<sup>16</sup>. Numa outra carta a Mersenne, escrita no mesmo mês e ano, declara que “em Deus é uma mesma coisa querer, entender e criar, sem que um preceda o outro, *ne quidem ratione*”<sup>17</sup>. Por fim, escrevendo a Mesland, Descartes deixa claro que a identidade absoluta entre o intelecto e a vontade é uma exigência da própria ideia de Deus. De fato, “a ideia que temos de Deus nos ensina que nele há somente uma única ação, totalmente simples e pura”<sup>18</sup> e, conforme atesta a Terceira Meditação, a ideia da perfeição da simplicidade divina só pode ter como sua causa o próprio Deus<sup>19</sup>.

Comparando a abordagem cartesiana da simplicidade divina à de Tomás, percebe-se de chofre

<sup>16</sup> A Mersenne, 6 de maio de 1630. AT I, 149.

<sup>17</sup> “nem mesmo na razão”, ou seja, logicamente. A Mersenne, 27 de maio de 1630. AT I, 152.

<sup>18</sup> A Mesland, 2 de maio de 1644. AT IV, 119.

<sup>19</sup> Cf. AT IX, 40.

uma radical diferença entre ambas. De acordo com Tomás, a absoluta simplicidade é caracterizada pela identidade entre essência e existência, enquanto para Descartes, é a identidade entre as faculdades divinas que atesta que Deus é totalmente simples. Dessa maneira, a divergência cartesiana com Tomás em torno da simplicidade não se referirá nem à exclusão da composição corpórea ou de matéria e forma, nem à identidade entre essência e existência no ser divino. Aliás, estas são teses válidas para Descartes. Porém, na visão deste, a fim de que a simplicidade divina seja efetivamente absoluta, é necessário que, em Deus, querer, conhecer e criar sejam a mesma coisa. Assim, na perspectiva cartesiana, o discurso em torno da simplicidade é um discurso sobre as faculdades divinas.

Na análise de Descartes, a tese tomasiana parece admitir em Deus uma precedência do intelecto à vontade. Com efeito, se a vontade só realiza o que o intelecto aprova, então há uma clara distinção entre as faculdades, bem como a superioridade da faculdade do intelecto à da vontade e a submissão desta àquela, embora não seja considerada pelo Aquinate como distinção real, mas de razão raciocinada *cum fundamento in re*, isto é, uma distinção operada na e pela razão, mas com fundamento na natureza das faculdades. A esse respeito, Gilson explica que a natureza do intelecto determina a natureza do querer, isto é, para que um ser tenha vontade é necessário antes que tenha entendimento, pois “a vontade de um ser, considerada nela mesma, supõe sua natureza já

constituída pelo intelecto do qual ela depende”<sup>20</sup>. Daí decorre a precedência do intelecto em relação à vontade. O intelecto antecede a vontade, porque, para algo ser feito, antes é necessário ser concebido. Intelecto e vontade em Deus estão sempre em perfeito acordo, justamente porque o intelecto precede e determina a vontade.

Essa tese, de acordo com Descartes, não condiz com a ideia do verdadeiro Deus e, portanto, deve ser abandonada. É preciso eliminar qualquer espécie de distinção ou hierarquia entre as faculdades divinas, mesmo em se tratando apenas de uma distinção de razão<sup>21</sup>. Na perspectiva cartesiana, a simplicidade divina é incompatível com a doutrina da distinção entre as faculdades, pois esta parece dar margem à ideia de que Deus seja constituído de duas faculdades distintas e com operações distintas. Por isso, Descartes assegura que a absoluta simplicidade, além de impedir distinção de qualquer ordem, impugna qualquer prioridade ou submissão de uma das faculdades divinas à outra. Se Deus é absolutamente simples, querer, entender e criar devem ser nele uma e a mesma coisa. Não havendo nenhum fundamento em Deus para distinção ou hierarquia entre suas faculdades, Descartes poderá contestar a submissão da vontade de Deus ao seu intelecto, assegurando que aquilo que é dependente do intelecto divino é também dependente de sua vontade, e se fosse independente de uma faculdade seria igualmente independente da

---

<sup>20</sup> E. Gilson. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*, p. 18.

<sup>21</sup> Cf. A Mersenne, 27 de maio de 1630. AT I, 152.

outra, uma vez que em Deus há somente uma única ação, totalmente simples e pura <sup>22</sup>.

#### **IV - INDIFERENÇA DIVINA COMO CONSEQUÊNCIA DA NOÇÃO CARTESIANA DE SIMPLICIDADE**

Se, por um lado, a concepção cartesiana de simplicidade é mais radical em relação à tomasiana, haja vista que para exprimi-la de maneira completa é necessário ir além da identidade entre essência e existência, afirmando a identidade entre as faculdades divinas, por outro, em razão mesmo da identidade absoluta entre as faculdades, a liberdade da vontade divina é agora entendida como totalmente livre e indiferente. O que significa isso?

Em primeiro lugar, representa uma ruptura em relação à concepção tomasiana, segundo a qual o intelecto precede à vontade de Deus. Tanto esta concepção é descartada, como também a solução inversa, isto é, a de que a vontade precede e determina o intelecto divino, como quer o voluntarismo <sup>23</sup>. Depois, rejeitada a precedência do intelecto à vontade divina em favor da identidade entre ambos, é necessário que tudo o que depende do intelecto dependa inteiramente

<sup>22</sup> Cf. A Mesland, 2 de maio de 1644. AT IV, 119.

<sup>23</sup> Sem querer negar as prováveis influências de Ockham sobre Descartes, não se pode pretender disso derivar que Descartes seja como ele um voluntarista, simplesmente por concordarem sobre alguns aspectos referentes à onipotência divina. Em ockham, a vontade parece preceder o intelecto (Cf. M. Chaui. *A Nervura do Real*, p. 343-344; E. Gilson. *A Filosofia na Idade Média*, p. 813) enquanto em Descartes, tal situação é descartada pela simplicidade, a qual exige identidade entre as faculdades, impugnando qualquer precedência de uma à outra.

da vontade, isto é, seja produzido por ela ou dela proceda. Por isso, Descartes afirma, nas *Sextas Respostas*, que “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>24</sup>. Colocando todas essas coisas sob a dependência divina, Descartes as transforma em ordens, leis e razões cuja necessidade é válida exclusivamente para o intelecto finito, sendo todas elas, na verdade, inferiores e submetidas à onipotência divina: “Deus é uma causa cuja potência ultrapassa os limites do entendimento humano, e a necessidade das verdades não excede o nosso conhecimento; elas são alguma coisa de inferior e sujeita a esta potência incompreensível”<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> AT IX, 235.

<sup>25</sup> A Mersenne, 6 de maio de 1630. A afirmação cartesiana visa contestar a posição de Suárez acerca da procedência da necessidade das verdades eternas. Nas *Disputationes Metaphysicae*, Suárez defende que o fundamento da necessidade das verdades eternas encontra-se fora das faculdades divinas. Ele argumenta que as verdades eternas “não são verdadeiras porque conhecidas por Deus, antes elas são precisamente conhecidas devido à sua própria verdade, de outro modo seria impossível dar qualquer razão pela qual Deus conhecesse necessariamente sua verdade, pois se sua verdade procedesse de Deus mesmo, esta só poderia proceder por intermédio de sua vontade, assim não procederia da necessidade, mas da vontade” (*Disputatio XXXI*, s. 12, § 40). Na visão suareziana, se algo procede de Deus Deus deve necessariamente proceder da vontade. Todavia, tudo quanto procede da vontade divina é necessariamente contingente. Ora, se as verdades eternas procedessem de Deus, elas não seriam necessárias. Isto impossibilitaria a Ciência, **[Continua]**

Finalmente, a indiferença da vontade divina é incompatível com o livre-arbítrio. Na visão tomasiana, Deus contempla as essências no seu intelecto, escolhendo entre elas quais serão criadas. Trata-se claramente de uma liberdade que se exerce por escolhas entre alternativas, isto é, uma vontade entendida como livre-arbítrio. Já para Descartes, se nada precede a vontade de Deus, que é idêntica ao intelecto, torna-se impossível qualquer possibilidade de alternativas entre as quais Deus exerça sua liberdade, como se agisse motivado por quaisquer exigências de ordem lógica, metafísica, física ou moral, interpostas entre ele e sua ação. Por isso, afirma que “Deus não pode ter sido determinado a fazer que os contraditórios não possam ser conjuntamente, e, por conseguinte, ele poderia fazer o contrário”<sup>26</sup>.

Essa afirmação gera polêmica no cartesianismo<sup>27</sup>. Richard La Croix, por exemplo, entende que a indiferença

---

**[Continuação da Nota 25]** entendida como conhecimento do necessário. Todavia, segundo Descartes, afirmar que algo não procede de Deus significa admitir um outro eterno que Deus. Ademais, pode representar um questionamento à onipotência e, conseqüentemente, um esvaziamento da perfeição divina. Com efeito, afirmar a existência de algo sem que tenha sido posta por Deus equivale a admitir algo cuja existência a onipotência foi incapaz de produzir, o que equivaleria a afirmar que o ser que contém todas as perfeições não foi onipotente o bastante para dar-se o poder de estabelecer certas realidades. Logo, este ser não seria perfeito, não seria Deus.

<sup>26</sup> A Mesland, 2 de maio de 1644. AT IV, 118.

<sup>27</sup> Alguns estudiosos do cartesianismo consideram que da indiferença resulta duas conseqüências, quais sejam o possibilismo e a modalidade epistêmica da necessidade. Delas tratamos no artigo sobre as verdades eternas, publicado pela *Revista Kalagatos*, de modo que não retomaremos **[CONTINUA]**

da vontade divina implica na negação do princípio de não contradição, estabelecendo a possibilidade lógica do que é logicamente impossível. Em primeiro lugar, a indiferença permite admitir a negação do princípio como uma possibilidade que Deus poderia escolher atualizar. Depois, Deus poderia ainda anular o princípio e substituí-lo por outro, mudando os decretos que ele livremente estabeleceu. Finalmente, como o poder divino não é submetido ao princípio de não contradição, segue-se que ele poderia violá-lo, estabelecendo estados de coisas logicamente impossíveis<sup>28</sup>. Tais problemas podem ser fruto de uma concepção que identifica a indiferença da vontade divina à indiferença da vontade humana e a caracteriza como contingente<sup>29</sup>.

---

**[CONTINUAÇÃO DA NOTA 27]** essa discussão. Remarquem rapidamente que ambas negam a possibilidade de realidades necessárias. O possibilismo afirmando que tudo é possível. Ora, se tudo é possível, não existe nada de necessário. Já a interpretação puramente epistêmica da necessidade defende a redução da necessidade a uma exigência do intelecto finito, não havendo fora deste nada efetivamente necessário (Cf. C. E. P. Oliveira. *A Teoria Cartesiana da Livre Criação das Verdades Eternas*, p. 91-96).

<sup>28</sup> Cf. R. La Croix. *Descartes on God's Ability to Do the Logically Impossible*, p. 455-475.

<sup>29</sup> A contingência da vontade divina é admitida por Curley. De fato, toda vontade fundada sobre os atos de um agente, caracteriza-se como contingente. Assim, quando quero algo, é logicamente possível que não o queira. A intenção de Curley, porém, era de assegurar a necessidade das verdades eternas e refutar o possibilismo. Em se tratando da onipotência divina, algo é necessário se Deus assim o quiser. (Cf. E. Curley. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, p. 576-583). Van Cleve, no entanto, seguindo as mesmas **[CONTINUA]**

Parece que a razão para identificar a indiferença da vontade divina à da vontade humana encontra-se na Quarta Meditação, onde Descartes caracteriza a liberdade humana como indiferente, afirmando ser a indiferença uma imperfeição: “Esta indiferença que sinto, quando não sou impelido para um lado mais do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau de liberdade, e antes faz parecer um defeito no entendimento do que uma perfeição na vontade”<sup>30</sup>. As *Meditações* não falam da liberdade divina como indiferença. Assim, se a Quarta Meditação apresenta a indiferença da vontade humana como imperfeição, parece então seguir-se disso que indiferença e imperfeição se identificam.

De acordo com Descartes, a indiferença pode ser compreendida de dois modos. Considerada negativamente, é uma imperfeição, um defeito no entendimento, enquanto positivamente significa poder de escolha, livre-arbítrio. Essa escolha não se exerce sempre entre contrários como bem e mal, podendo versar sobre várias coisas que, embora distintas, são verdadeiramente boas, por exemplo, no caso do estudante amante das vastas e boas áreas do saber que escolhe uma à qual se dedicar inteiramente.

---

**[CONTINUAÇÃO DA NOTA 29]** premissas de Curley, ou seja, partindo da caracterização da indiferença divina como contingência, derivou o possibilismo universal, que tornaria inconsistente a posição cartesiana. Para ele, o problema da tese cartesiana reside em fundar as verdades eternas em algo contingente, como é o caso da vontade divina (Cf. J. Van Cleve. *Descartes and the Destruction of the Eternal Truths*, p. 58-62).

<sup>30</sup> AT IX, 46.

Considerando as inúmeras possibilidades, a oscilação da vontade e a forte carga de dúvida sobre para que lado pender fica ainda maior. Essa indiferença não é apenas uma imperfeição, mas é inclusive própria de uma criatura incompleta e imperfeita.

Em contrapartida, a indiferença divina, que só aparece na *Correspondência*, não pode ter a mesma conotação que a indiferença da liberdade humana. Primeiro, porque impugna toda e qualquer possibilidade de análise de alternativas prévias apresentando-se a Deus e, por conseguinte, sua concepção impede-nos de assimilá-la ao livre-arbítrio. A segunda razão leva em consideração a perfeição divina. Segundo Descartes, Deus é o ser sumamente perfeito, contendo todas as perfeições. Ora, a vontade divina é uma vontade sumamente perfeita, enquanto a vontade humana é naturalmente imperfeita. É apropriada ao ser imperfeito uma liberdade que se exerce por meio de avaliações de várias possibilidades, dentre as quais elege a que lhe parecer melhor, pois seu conhecimento é discursivo, progressivo, mas não intuitivo. Essas possibilidades nem sempre são alternativas radicais como, por exemplo, entre bem e mal. Por isso, o ser finito considerará a alternativa que julgar melhor.

Do ponto de vista da vontade divina, não nos parece coerente com uma vontade sumamente perfeita o exercício da liberdade por meio de escolhas. Com efeito, como imaginar um ser cuja vontade é sumamente perfeita oscilando entre alternativas, como se lhe faltasse clareza suficiente para decidir, ou como se pairasse alguma dúvida sobre sua decisão? Ora, se

a vontade divina é perfeita, não parece ter qualquer necessidade de avaliar alternativas, escolhendo dentre elas a que julgar melhor. Assim, o perfeito sempre acerta de primeira, e “necessariamente” o que faz é o melhor. É o que evidencia a seguinte passagem:

Por exemplo, não é por ter visto que era melhor que o mundo fosse criado no tempo que desde a eternidade, que ele quis criá-lo no tempo; e ele não quis que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, porque ele conheceu que isto não se podia fazer de outra maneira etc. Pelo contrário, porque quis criar o mundo no tempo, por isso é assim melhor do que se ele o tivesse criado desde toda a eternidade; e ademais porque ele quis que os três ângulos de um triângulo fossem necessariamente iguais a dois retos, é agora verdade que é assim, e não pode ser de outra maneira <sup>31</sup>.

Uma vontade perfeita não avalia o que seria melhor ou pior, o que ela estabelece é indubitavelmente o melhor. Essas categorias fazem sentido para a vontade humana que, em razão de sua limitação intrínseca, avalia as possibilidades e escolhe a que lhe parece melhor.

Ora, diante da suma perfeição da vontade divina, como supor a possibilidade de Deus anular, mudar ou violar aquilo que estabeleceu? A anulação, mudança ou violação dos decretos divinos seria, na verdade, uma prova incontestável de sua imperfeição. Ora, a vontade divina é imutável, porque é uma vontade sumamente perfeita. E se Deus agora fizesse o contrário do que já fez, isso significaria uma reconsideração e o

---

<sup>31</sup> *Sixièmes Réponses*. AT IX, 233.

reconhecimento de que o que foi feito não foi bem feito e, portanto, fará agora melhor. Deus teria se enganado e, conseqüentemente, seria imperfeito. Com efeito, enganar-se é uma imperfeição tanto quanto ser enganador. Por isso, Descartes afirma que o que foi estabelecido por Deus não pode ser de outra maneira. Sendo assim, não se pode evocar a onipotência contra a perfeição divina, porque “a unidade, simplicidade e inseparabilidade de todas as coisas que existem em Deus é uma das principais perfeições que concebo haver nele”<sup>32</sup>.

A consideração da perfeição nos permite adquirir uma compreensão mais clara da onipotência e dos problemas provenientes de quando se pensa essa onipotência fora da perfeição. Claro que Deus tem poder absoluto para fazer qualquer coisa. Todavia, qualquer coisa que ele viesse a fazer *agora*, desfazendo aquilo que foi anteriormente feito, atingiria imediatamente sua perfeição. Portanto, anular, mudar ou violar a ordem estabelecida, constitui uma clara evidência de que o Deus sumamente perfeito enganou-se, reconsiderou, arrependeu-se, falhou e, por conseguinte, é imperfeito.

---

<sup>32</sup> Terceira Meditação. AT IX, 40.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1 – OBRAS DE DESCARTES

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

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

### 2 – DEMAIS OBRAS

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

CHAUI, M. *A Nervura do Real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CLEVE, J. Van. Descartes and the Destruction of the Eternal Truths. In: *Ratio* (New Series), v. 7, n. 1. June. Oxford: 1994.

CROIX, R. La. Descartes on God's Ability to Do the Logically Impossible. In: *Canadian Journal of Philosophy*, v. 14, n. 3. Calgary: 1984.

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

DOLEZAL, J. E. *God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*. Eugene: Pickwick Publications, 2011.

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

GILSON, E. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1913.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

OLIVEIRA, C. E. P. A Teoria Cartesiana da Livre Criação das Verdades Eternas. *In: Kalagatos – Revista de Filosofia*, v. 6, n. 12. Fortaleza: 2009.

OSLER, M. J. *Divine Will and the Mechanical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1988.

SUÁREZ, F. *La Distinction de l'Étant Fini et de son Être. Dispute Métaphysique XXXI*. Texte integral présenté, traduit e annoté par Jean-Paul Coujou. Paris: Vrin, 1999.

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

\_\_\_\_\_. *O Ente e a Essência*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores).