



Samuel Clarke contra o determinismo de Anthony Collins

Rodrigo Brandão

Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Rua Dr. Faivre 405, 6º andar, 80060-140, Curitiba, Paraná, Brasil. E-mail: rodrبران@hotmail.com

RESUMO. Pretendo com este artigo apresentar alguns aspectos da oposição entre Samuel Clarke e Anthony Collins a respeito da liberdade da vontade. Após a consideração de alguns argumentos que sustentam a posição determinista de Collins, proponho-me a analisar como a noção de *agency* de Clarke alicerça sua crítica ao materialismo dos modernos, sobretudo ao de deterministas como o próprio Collins.

Palavras-chave: Clarke; Collins; determinismo; liberdade da vontade; *agency*; causalidade.

Samuel Clarke against the determinism of Anthony Collins

ABSTRACT. In this paper I intend to present some aspects of the opposition between Samuel Clarke and Anthony Collins concerning freewill. After considering some reasons on which Collins determinism is founded, I shall analyze how Clarke's concept of agency grounds his criticisms of the materialism of modern philosophy, mainly that of determinists such as Collins.

Keywords: Clarke; Collins; determinism; freewill; agency; causality.

Introdução

Judging is one thing, and acting is another (Clarke, 1998, p. 126).

Samuel Clarke (1675-1729) foi um dos mais respeitados pensadores ingleses de seu tempo. Amigo próximo de Newton, foi defensor e importante elaborador da chamada metafísica newtoniana. Mais conhecido hoje por sua famosa correspondência com Leibniz, na qual defende a física e a metafísica newtonianas contra o que pensa ser o perigo da filosofia moderna - perigo este presente, sobretudo, na concepção leibniziana de um Deus determinado¹ -, o pensador apresenta sua posição sobre a liberdade da vontade em sua principal obra *A demonstration of the being and attributes of God; more particularly in answer to Mr Hobbes, Spinoza and their followers* (1704), resultado de suas *Boyle lectures*, bem como em textos menores consagrados especialmente ao assunto².

Anthony Collins (1676-1729), livre pensador inglês e amigo tardio, porém dileto, de Locke,

escreveu o que foi considerado por alguns, como Voltaire e Joseph Priestley, como o mais importante texto determinista do seu tempo: *A philosophical inquiry concerning human liberty and necessity* (1715), um compêndio de argumentos dos mais variados acerca da impossibilidade de uma vontade livre (Collins, 1976).

Clarke e Collins foram muito importantes para o debate a respeito da liberdade no século XVIII, assim como para a recepção de outras perspectivas sobre a questão, principalmente para a da filosofia de Leibniz³. No século XVIII, tal importância é atestada na obra de Voltaire, por exemplo. A perspectiva deste filósofo quanto a liberdade pode ser considerada como uma oscilação entre a defesa de Clarke e o determinismo de Collins, definitivamente adotado em suas obras tardias⁴.

A disputa entre Clarke e Collins acerca da liberdade revela melhor aquilo que está em jogo, a intenção geral e estratégia de Clarke em suas *Boyle lectures* e em outros opúsculos. Sua obra parece mapear claramente as concepções de natureza e matéria que concorriam com o dualismo cartesiano

¹ Ver a edição brasileira da Correspondência entre Clarke e Leibniz (Leibniz, 1974).

² As *Boyle lectures* foram instituídas a partir do testamento de Robert Boyle e uma pequena soma que legou, posteriormente incrementada por outros, que determinava um número de conferências ou sermões a serem realizados no período de um ano (inicialmente oito), cujo objetivo era "[...] provar a Religião Cristã contra notórios Infiéis, ou seja, Ateus, Teístas, Pagãos, Judeus, e Maometanos" (Boyle apud Clarke, 1998, p. X). Sobre a posição de Clarke acerca da liberdade da vontade ver também a correspondência com John Bulkeley presente na edição supracitada de *A demonstration of the being and attributes of God*.

³ Sobre a recepção da filosofia de Leibniz ver Barber (1955). Sobre a leitura de Leibniz por Collins ver a introdução de J. O'Higgins S. J. ao texto de Collins (1976) nas páginas 22 a 25.

⁴ Sobre a sua defesa da liberdade, ver a correspondência de Voltaire com Frederico durante os anos 1737-1738, bem como o *Tratado de Metafísica* (1738). Com relação às dúvidas levantadas por Voltaire a respeito da liberdade, ver o capítulo IV da primeira parte, intitulada *Metafísica de Newton*, dos *Elementos da Filosofia de Newton* (1740). E quanto à posição determinista, ver os artigos do *Dicionário Filosófico* (1752) bem como todos os textos que tratam da questão após os anos 1760.

na virada do século XVII para o XVIII (Yenter, & Vailati, 2014), e sua posição neste mapa é muito singular: o pensador dedica sua obra maior contra o monismo necessitarista de Espinosa, mas também contra o dualismo cartesiano e o monismo materialista de Hobbes e Collins, em nome de um dualismo de lastro newtoniano (Wigelsworth, 2009).

A posição de Clarke com relação à liberdade da vontade é apresentada em *A demonstration* e, ainda, explicada e repetida em algumas cartas que enviou a John Bulkeley (1716-17); bem como em seu texto contra Collins, *Remarks upon a book entitled, 'A philosophical enquiry concerning human liberty'* (1717). Nesse conjunto de textos é preciso destacar sua noção de *agency*, uma vez que ela nos permite compreender a posição de Clarke quanto ao (alegado) materialismo de seus contemporâneos. Segundo o autor, o problema da liberdade da vontade tem semelhanças com o da existência do mundo exterior: àquele que nega, cabe a tarefa de provar sua perspectiva, trata-se de uma questão desafiadora e, ao mesmo tempo, pouco razoável. Isto posto, compreende-se que o procedimento de Clarke seja, na maioria das vezes e, sobretudo, em *Remarks*, um ataque aos argumentos deterministas. Grande parte de seus textos sobre a liberdade são compostos por tentativas de responder ou minar a força dos argumentos contrários; não são, contudo, textos propriamente doutrinários e sim polêmicos. Ele se esforça para mostrar um tipo de presciência que não afetaria o objeto conhecido, supondo, assim, poder conjugar a providência divina com a liberdade humana e responder a outras objeções à liberdade da vontade fundadas na necessidade envolvida na relação causal.

A noção de *agency* de Clarke parece ser, entretanto, o ponto de sustentação de sua doutrina a favor da liberdade. O pensador enfrenta diversos argumentos contra a liberdade ao mesmo tempo que propõe uma metafísica baseada em uma compreensão newtoniana do universo. Quanto ao primeiro aspecto, Clarke inverte, por exemplo, o resultado da aplicação do princípio de razão suficiente à vontade afirmando que, ao contrário do que pretendiam os deterministas, este conduz ao reconhecimento da existência de um primeiro princípio causa de si mesmo, cuja vontade também não pode ser determinada por nada que lhe seja exterior. Em relação à física newtoniana, o autor defende que o mundo conteria marcas, indícios dessa vontade livre primeira, tais como a quantidade e a direção dos planetas.

Antes, porém, de avançar a posição de Clarke, vejamos qual é a posição de seu adversário direto, Anthony Collins, tal como este a apresenta em sua

obra *A philosophical inquiry concerning human liberty*, publicada em 1716⁵.

O determinismo de Anthony Collins

Na abertura do capítulo que trata da liberdade dos homens, na primeira parte de seus *Elementos da filosofia de Newton*, Voltaire distingue duas ordens de questões sobre a liberdade: uma acerca da liberdade entendida como *puissance* e outra sobre a liberdade da vontade (Voltaire, 1996). Quanto à primeira, refere-se ao “[...] simples poder de aplicar seu pensamento a tal ou qual objeto, e de começar o movimento” (Voltaire, 1996, p. 16). No entanto, segundo ele, é sobre a segunda que pairam as maiores dificuldades. Defendida por Newton e Clarke, a liberdade da vontade é objeto de longas disputas entre os filósofos. Ainda, de acordo com Voltaire, o autor que escreveu com “mais método, força e clareza” contra a liberdade de vontade foi Anthony Collins. Na verdade, a passagem de Voltaire acima considerada apenas retoma o prefácio de *A philosophical inquiry* de Collins. Nele, este último afirma que sua obra nega um sentido de liberdade, a liberdade da vontade, mas a defende enquanto poder⁶. Por sua vez, a necessidade também é caracterizada por ele em dois tipos: necessidade moral e necessidade absoluta; sendo que a que envolve escolha seria, segundo Collins, uma ‘necessidade moral’, determinada pela razão e pelos sentidos. Logo, não uma necessidade dos relógios, mecânica e absoluta⁷.

Outra advertência presente no prefácio pretende assegurar que suas ideias contra a liberdade da vontade não constituem ameaça à moralidade e às leis; contrariamente, a moral, as leis e a eficácia das “[...] recompensas e punições na sociedade [...]” encontram seu fundamento exatamente na posição que advoga (Collins, 1976, p. IV). Por fim, o prefácio busca explicar o emprego do adjetivo ‘filosófico’ no título de sua obra: uma investigação baseada somente na experiência e na razão que recusa argumentos teológicos, embora considere a

⁵ Clarke publica em 1717 sua crítica a obra de Collins, *Remarks upon a Book entitled A philosophical inquiry concerning Human Liberty*.

⁶ “[...] a power in man, to do as he wills, or pleases; which is the notion of liberty maintained by Aristotle, Cicero, Mr. Locke [...]” (Collins, 1976, p. ii).

⁷ Não nos deixemos enganar pela familiaridade com o vocabulário da necessidade moral. Se bem que partilhado por outros autores importantes, Leibniz, sobretudo, ‘necessidade moral’ não significa sempre a mesma coisa e nem sempre é usada com o mesmo propósito. Considere-se, por exemplo, a diferença da passagem supracitada de Collins em relação a Leibniz, para quem é mais difícil afirmar que a necessidade envolvida em processos físicos e mecânicos é absoluta. Leibniz distingue a necessidade moral, que inclina sem necessitar, isto é, cujo contrário é possível, da necessidade metafísica, geométrica ou absoluta, cujo contrário é impossível. No entanto, o mundo físico e suas leis são como o costume de Deus, o princípio que rege as verdades sobre eles é o princípio de razão e não o de contradição. Logo, a necessidade do mundo físico não é propriamente absoluta, pois seu contrário não é impossível. Ademais, a distinção de Collins não parece clara e tampouco parece desempenhar qualquer papel para a manutenção de algum tipo de liberdade da vontade.

verdadeira teologia compatível com aquilo que apresentam razão e experiência.

Após essas advertências iniciais, Collins passa a considerar dois pontos defendidos pelos partidários da liberdade: o sentimento de liberdade e a liberdade de indiferença. Em primeiro lugar, Collins lança mão da perspectiva de Locke acerca da linguagem e dos signos para afirmar a impossibilidade de um discurso obscuro sobre a liberdade que, sendo sentida por todos, como querem seus partidários, não deveria ser matéria de disputa e confusão. Toda a remissão às considerações de Locke sobre a linguagem e a identificação da existência de uma ideia com sua percepção visam pôr em xeque a perspectiva segundo a qual todos sentem que são livres; uma vez que, de acordo com os defensores da liberdade, todos experimentam o sentimento de liberdade. Mas, se é assim, qual a razão de tanta disputa e como esse sentimento pode ser ao mesmo tempo obscuro e por todos partilhado? Trata-se, portanto, de voltar a uma análise qualificada da experiência para decidir entre uma concepção do homem como agente necessário, caso todas as suas ações sejam determinadas por causas que as precedem, ou um agente livre, se, nas circunstâncias em que se encontra, ele for capaz de fazer diferentes coisas.

Contrariamente ao que desejam os seus defensores, a liberdade não é simples questão de experiência. Daí a necessidade de se identificar e considerar as ações a serem analisadas, a fim de se resolver a questão. As percepções de ideias, o juízo ou avaliação de proposições, a vontade e, por fim, o agir de acordo com esta, são as ações que constituem toda a experiência que deve ser ponderada. No que se refere às percepções de ideias, não há disputa: todos concordam que tanto a sensação quanto a reflexão surgem em nós, ou são despertadas, queiramos ou não. Segundo Collins, a necessidade da percepção de ideias é o fundamento da necessidade de todas as outras ações humanas. Quanto à avaliação de proposições, todas elas aparecem como auto evidentes, evidentes mediante prova, prováveis, improváveis, duvidosas ou falsas. Não somos capazes de mudar essas aparências, não somos capazes de julgar contrariamente a elas. A necessidade de assentir às aparências foi, segundo Collins, afirmada por todos os filósofos antigos, até mesmo pelos cétricos⁸.

Cabe, então, considerar a vontade (*will*) ou a volição (*willing*), e duas questões distintas se impõem: a) temos a liberdade para querer ou não

querer? e b) temos a liberdade de querer um ou outro de dois ou mais objetos? Quanto à primeira, quando se propõe que andemos, nossa vontade é de andar ou não andar; alguma vontade aparece necessariamente, não sendo possível suspender a volição. Toda vez que uma ação é proposta, temos sempre em relação a ela uma vontade determinada (Collins, 1976). Quanto à segunda questão, a escolha disto ou daquilo, primeiro é preciso considerar os casos em que há diferença entre as opções e, posteriormente, considerar os casos em que não parece haver diferença entre as opções, o que abriria caminho para a assim chamada liberdade de indiferença. Quanto ao primeiro caso, a vontade reage ao bem e ao mal como o entendimento ao falso e o verdadeiro. Julga-se pelas aparências, isto é, a vontade em relação a algo depende de como ele nos aparece. Ora, esta aparência não depende de nós, não pode ser alterada por nossa vontade, portanto, não há liberdade perante o bem e o mal, que sempre determinam minha vontade.

Resta, assim, a suposta liberdade de indiferença. Quanto a ela, cabe apenas lembrar que se trataria de uma liberdade pequena demais, caso existisse; pois, em tudo o que mais importa ao homem, não há igualdade de escolhas. Se nossa liberdade se restringisse a escolha de ovos, segundo Collins, ou a cuspir à direita ou à esquerda, como ironiza Voltaire, ela não teria valor moral algum. Porém, mesmo esta ínfima liberdade de indiferença não passa de ilusão, afirma o autor. Toda vez que uma escolha é feita, não há igualdade de circunstâncias que a preceda. Ainda de acordo com Collins (1976, p. 77), “[...] não basta para tornar as coisas iguais à vontade torná-las iguais ou semelhantes nelas mesmas [...]”, ou seja, além das diferenças entre as coisas, há diferenças do sujeito e das circunstâncias que impedem a total indiferença. Sempre que há uma escolha, portanto, não há igualdade absoluta de circunstâncias. Como em uma balança em que um pequeno grão põe fim ao equilíbrio, a vontade, ao pender para um lado, revela não haver indiferença. As diferenças dos próprios objetos e das circunstâncias, ou as internas ao sujeito que escolhe, determinam a vontade. Sempre que há escolha, há uma razão que a acarreta, pois “[...] tudo que tem um começo deve ter uma causa [...]”, conforme a formulação de Collins do princípio de razão suficiente (Collins, 1976, p. 57).

Segue-se, então, uma série de exemplos analisados para combater a ideia segundo a qual a liberdade da vontade seria uma perfeição. A sequência de comentários de Collins pretende mostrar o contrário: caso o homem fosse livre, ele seria um ser mais imperfeito, mais sujeito ao erro e

⁸ Ver a citação feita por Collins dos *Academica* de Cícero p. 49-50 de *A philosophical inquiry...* (Collins, 1976).

ao crime. No final das contas, de acordo com o autor, a liberdade da vontade é impossível. Se a liberdade fosse capaz de superar o entendimento e os sentidos, como desejam alguns de seus defensores, o homem estaria mais sujeito à infelicidade, ao erro, e teria todo o uso de seus sentidos, apetites e razão destruídos, uma vez que todos eles poderiam ser superados ou desconsiderados em razão dessa faculdade que lhes seria superior.

A primeira parte do livro de Collins termina com mais três razões que, segundo ele, mostram ser o homem um agente necessário: a presciência divina, a natureza das punições e recompensas e a natureza da moralidade. Quanto à primeira, não seria possível conceber a presciência divina se o homem pudesse sempre agir de maneira indeterminada. Além disso, punir e recompensar perderiam seu valor, pois a vontade poderia considerar como bem o mal, mesmo o reconhecendo enquanto mal. Como conceber a punição, se perante a pena o criminoso pudesse torná-la um bem por sua simples vontade? Enfim, essa indiferença às determinações do entendimento e dos sentidos poria fim à moralidade, afinal de contas a distinção entre vício e virtude depende da distinção entre o agradável (*pleasant*) e o doloroso (*painful*) (Collins, 1976). Portanto, os argumentos contra a necessidade, baseados na inimizabilidade que dela se seguiria, não são conclusivos: a necessidade não compromete as punições e recompensas, ao contrário, as sustenta. Collins retoma diversas objeções à ideia de um homem agente necessário, desde as fundadas na destruição da moral e os tradicionais argumentos como, por exemplo, o da razão preguiçosa, que reivindica o quietismo para todo determinista. O pensador enfrenta ainda aqueles que aceitam a necessidade do tipo matemática, que acreditam ser necessário que dois e dois formem quatro, porém recusam a necessidade histórica, pois, segundo eles, a vida de César poderia ter outro desenlace. Contra essa posição, Collins afirma que, embora sejamos capazes de conceber eventos isolados da vida do imperador de maneira diferente do que foram, não podemos conceber outro César senão aquele histórico – outra morte, por exemplo, exigiria outro César.

O texto de Collins, um livre-pensador, termina com um apelo às autoridades no assunto. O próprio autor adverte que se trata de um movimento final àqueles que prezam o argumento de autoridade em matérias morais desta sorte, um golpe de misericórdia. O que nos interessa nessas passagens se refere a uma, talvez insolente, menção que o autor faz a Clarke. Segundo ele, o consagrado autor e amigo de Newton seria um dos grandes defensores da liberdade e detentor de uma autoridade tal que

depois dele não é preciso citar mais ninguém. Analisando de perto a defesa da liberdade realizada por Clarke, Collins afirma que o amigo de Newton na verdade aceita a necessidade, pois concebe também que a vontade segue o último ditame do entendimento e que um homem não pode escolher o mal reconhecendo-o como mal. Vejamos, então, como Clarke enfrenta a posição de Collins como um todo e, em particular, esta maldosa referência a sua obra feita pelo livre-pensador.

Samuel Clarke

Segundo Samuel Clarke, em *A demonstration of the Being and attributes of God*, o ataque à liberdade divina na criação se baseia em grande medida na má aplicação do princípio de razão suficiente. Não há efeito sem causa (*nihil sine ratione*): um efeito remete a uma causa que, por sua vez, alude a outra e assim por diante. Deus não poderia agir sem uma causa e o mundo, efeito de sua ação, não teria sentido caso não houvesse para ele um motivo que o constrangesse a agir de tal forma⁹.

De acordo com Clarke, o próprio princípio utilizado para negar a liberdade divina, se levado até o fim, prova, na verdade, o seu contrário: há um início de toda a ação sem razão alguma senão ela mesma. Não é possível conceber, segundo o pensador, uma remissão causal *ad infinitum*. O ser necessário em que se apoia o mundo contingente deve ter em si o princípio de autodeterminação. Deus não tem causa, assim também sua vontade não é determinada. O argumento, no entanto, não é conclusivo. É possível concordar com Clarke a respeito da afirmação de que Deus é *causa sui*; mas, se ele opera de acordo com leis necessárias permanece uma questão aberta, e o mundo poderia ‘decorrer’ de Deus sem um ato de vontade propriamente dito. Ainda assim, para o autor, a capacidade de iniciar uma ação é uma das qualidades divinas transmitidas ao homem, e da mesma maneira que há em Deus uma distinção e independência entre seu entendimento e sua ação, ela existe também no homem.

Embora o assim desejado bom uso do princípio de razão suficiente não seja conclusivo para provar a liberdade de Deus, existem razões fundamentais para que Clarke não aceite a noção de um Deus agindo necessariamente; o que se revela na noção que o pensador tem de *agency*. De acordo com ele, ser um

⁹ Esta é a descrição de Clarke da posição de Leibniz, para quem, na verdade, Deus não é propriamente constrangido a agir de tal ou tal forma. Não há para Leibniz ‘fatalismo cego’ ou ‘[...] necessidade destituída de sabedoria ou escolha [...]’, mas sim o poder da razão de escolher, de acordo com a sabedoria; não se trata de fatalidade e sim da ‘[...] mais sábia ordem da providência [...]’, segundo Tranta (1974, p. 212).

agente significa ser livre, ação e liberdade são a mesma coisa; daí a noção de Collins de *agente necessário* ser para Clarke uma contradição em termos. Em *A demonstration of the being and attributes of God* ele afirma que “[...] sem liberdade nada pode em nenhum sentido tolerável ser considerado um agente ou causa de alguma coisa. Pois agir necessariamente não é real e propriamente agir, mas somente ser agido sobre” (Clarke, 1998, p. 46, tradução nossa)¹⁰.

Aqui Clarke parece responder à menção feita por Collins quanto a sua compreensão de a vontade, necessariamente, seguir o último ditame do entendimento. O autor insiste na distinção entre julgar e agir. Segundo a teoria determinista da volição, a vontade é causada pelo último juízo: ‘querer fazer X é julgar que X é a melhor coisa a ser feita’ ou, o que é um pouco diferente, pois não identifica vontade e julgamento, ‘o último julgamento do entendimento produz necessariamente certa vontade e engendra a ação’. Clarke concorda em parte com essas perspectivas. É certo que o entendimento assente à proposição percebida como verdadeira, do mesmo modo que o olho aberto é determinado a ver objetos. Mas é um erro concluir daí a necessidade da ação. O último juízo não tem eficácia em relação à ação. Segundo o autor, a teoria determinista da volição confunde motivos (*reasons/motives*) com causas (*causes*), confunde ‘motivos morais com causalidade física’ (*moral motives with physical efficientes*). De acordo com Clarke (1998) o entendimento me apresenta o seguinte: ‘fazer X é melhor que fazer Y’, mas o agente pode ou não fazer tal coisa, bem como pode ou não querer tal coisa, considerando que a volição é uma ação¹¹. Uma entidade abstrata não pode causar nada; julgar e assentir ao que parece verdadeiro e não aceitar o que parece falso não são ações, mas paixões. Ora, o que é passivo não pode causar nada. Assim, não há elo causal entre avaliação e volição, entre “aprovação e ação”, entidades abstratas não têm eficiência causal, segundo ele. Pensar que uma avaliação, um juízo que se impõe a mim, é causa, no sentido de algo que inicia uma ação, significa conceder realidade substancial a entidades mentais. A relação entre julgar e agir, entre razão/motivo e a ação, não é a mesma que aquela de bolas de bilhar que se entrecrocaram. A capacidade de iniciar uma

ação, ou seja, a própria liberdade, é independente da causalidade física, ela é sempre uma capacidade espiritual. Logo, a ação propriamente dita só é possível para os seres espirituais; as engrenagens de um relógio não agem propriamente falando, de acordo com Clarke, pois o movimento lhes é transmitido do exterior. A ação verdadeira é realizada por aquele que deu corda ao relógio e todos os demais movimentos são efeitos desta ação; as engrenagens têm algo que age sobre elas, elas propriamente não agem. O pensador esclarece tal perspectiva na segunda carta que enviou a John Bulkeley. Este último estava convencido da determinação da vontade pelo julgamento e muda de opinião após o diálogo com seu famoso missivista. Na carta, Clarke pretende mostrar a confusão da teoria determinista da vontade:

Sob aquele termo (causa) você inclui tanto a percepção final do entendimento, que é passiva, e também a primeira operação ou esforço da faculdade ativa ou poder auto movente. Esses dois você pensa ser necessariamente conectados. Eu penso não haver nenhuma conexão entre eles, e em não serem conectados reside a diferença entre ação e paixão, cuja diferença é a essência da liberdade (Clarke, 1998, p. 127-128).

E, na terceira carta, acrescenta ainda que

[...] o entendimento de um homem julga o que deve fazer como seus olhos discernem o caminho; mas um cego ou um míope pode andar sem ver, e todo agente vivo tem o poder físico de agir, faça ele ou não uso de seu julgamento e entendimento (Clarke, 1998, p. 129).

Considerações finais

O que Clarke se esforça em defender é a existência de um poder espiritual independente das determinações internas e externas. Para ele há uma separação entre o entendimento (passivo) e a capacidade de ação (*agency*) oriunda de uma substância espiritual. Esse poder de agenciar as determinações do entendimento e dos sentidos e de iniciar uma ação é o apanágio da espiritualidade do homem. Mais uma vez, o autor pretende subtrair o homem e sua espiritualidade aos domínios do mecanicismo moderno. De acordo com Clarke, compreender a ação e a vontade, em termos de forças eficientes, constituiria o grande perigo para moral, tentada agora em tratar todos os domínios da existência nos termos da causalidade física: “[...] sendo algo passivo, está sujeito à necessidade; sendo um agente, é livre: pois ação e liberdade são, penso eu, ideias perfeitamente idênticas” (Clarke, 1998, p. 125).

¹⁰ “Without liberty, nothing can in any tolerable propriety of speech be said to be an agent or cause of anything. For to act necessarily is really and properly not to act at all but only to be acted upon.” (Clarke, 1998, p. 46) Todas as traduções da obra de Clarke são de minha autoria.

¹¹ Aqui é importante lembrar que se trata de considerar que há apenas dois tipos de ações: movimento da matéria e volição. Portanto, querer é uma ação. Daí a ambiguidade do texto de Clarke, que ora parece sugerir que perante um querer podemos suspender uma ação que decorreria dele, ora que a suspensão é da própria volição.

Como dirá Clarke, a confusão reside em que o uso do termo vontade parece misturar tanto o que é passivo, o julgamento, com o que é ativo, a ação propriamente dita. É essa distinção que permite compreender melhor o uso do autor de uma distinção também cara a Leibniz, a distinção entre necessidade moral e necessidade absoluta nos termos do alemão, ou entre necessidade natural e literal ou figurativa e moral, nos termos do inglês apresentados em sua primeira carta a John Bulkeley (Clarke, 1998). O entendimento é passivo, o processo avaliativo é na verdade despertado de fora para dentro – como quando abrimos os olhos e vemos os objetos, o entendimento vê seus objetos e assente ao verdadeiro e recusa o falso. Mas tudo isto não envolve uma ação propriamente dita, tudo é passivo – que bem poderia ser explicado, por exemplo, por algum mecanicismo qualquer, para quem o último julgamento é necessário. Clarke concorda com isso, mas não há para ele, neste caso, ação. O último ditame do entendimento é necessário – mas não há ação aí, que pode ou não ser realizada. Como diz o autor, a possibilidade de realizar ou não a ação fica intacta mesmo depois do último juízo, logo, o ato volitivo também. Vejamos como ele aplica esta distinção para pensar, por exemplo, a diferença entre a necessidade literal ou natural e a figurativa ou moral em relação à ação divina. A primeira, natural e literal, é aquela da necessidade do tempo e do espaço para a onipresença e a eternidade de Deus, segundo Clarke – este é um dos pontos mais combatidos por Leibniz em sua correspondência com o inglês – a afirmação newtoniana do tempo e do espaço absolutos e a sua caracterização como ‘sensórios divinos’. A segunda seria aquela que levaria Deus a agir de certo modo, mas cuja possibilidade de agir de outra maneira ou de não agir permanece intacta, como no seguinte exemplo:

Parece a partir de muitas promessas (suponha) que neste instante o último julgamento do entendimento divino é de que não é razoável que o mundo seja destruído hoje. Disso se segue que o poder físico de Deus de destruí-lo não é exatamente o mesmo hoje como será em qualquer outro tempo ulterior? (Clarke, 1998, p. 126).

Ora, o que Clarke quer distinguir é o juízo, determinado por uma série causal, da capacidade de iniciar ou suspender uma ação que, para ele, seria a única fonte de atividade, propriamente. A posição do pensador sobre o problema da liberdade e da

necessidade revela que ele guardava uma concepção de matéria como essencialmente inativa. Sendo assim, toda atividade propriamente dita derivaria de uma substância espiritual, única a ser considerada verdadeiramente uma substância, dada a efetividade causal que esta noção requer. Neste sentido, a referência ao amigo de Newton ao fim do *Inquiry*, de Collins, revela a incompreensão deste último da posição professada por Clarke. Não há, para este, conexão necessária entre o entendimento (passivo) e a capacidade espiritual de ação (*agency*). A vontade concebida como ação não está, portanto, submetida à causalidade física, como queria o livre-pensador. O dualismo de Clarke quer evitar as consequências materialistas da expansão da causalidade física para o tratamento dos fenômenos morais. Sua noção de *agency* e sua distinção entre julgar e agir nos ajudam, então, a melhor localizar sua oposição aos mais diversos autores modernos, dentre eles Hobbes, Espinosa, Leibniz e Collins.

Referências

- Barber, W. H. (1955). *Leibniz in France: from Arnauld to Voltaire. A study in french reactions to Leibnizianism 1670-1760*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Clarke, S. (1998). *A demonstration of the being and attributes of God and other writings* (E. Vailati, Ed.). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Collins, A. (1976). *Determinism and freewill Anthony Collins' A philosophical inquiry concerning human liberty* (J. O. 'Higgins, Ed. and annotated). The Hague, NL: S. J. Martinus Nijhoff Publishers.
- Leibniz, G. W. (1974). *Correspondência com Clarke* (Coleção Os pensadores, vol. Newton & Leibniz, p. 403-468). São Paulo: Abril Cultural.
- Voltaire (1996). *Elementos da filosofia de Newton* (M. G. Souza, Trad.). Campinas, SP: Unicamp.
- Wigelsworth, J. R. (2009). Samuel Clarke's Newtonian soul. *Journal of the History of Ideas*, 70(1), 45-68. Doi: <http://www.jstor.org/stable/40208090>
- Yenter, T., & Vailati, E. (2014). *Samuel Clarke. The Stanford encyclopedia of philosophy* (E. N. Zalta, Ed.). Recuperado de: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/clarke/>

Received on September 11, 2017.

Accepted on February 8, 2018.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.