

3- As Provas da Existência de Deus

3.1-A primeira prova da existência de Deus pelos efeitos

3.1.2- A via do senso comum

A Terceira Meditação começa com a seguinte recapitulação:

Fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas; e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo. Sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer e não quer, que também imagina e que sente. Pois, como notei acima, conquanto as coisas que sinto e imagino não sejam talvez absolutamente nada fora de mim e nelas mesmas, estou, entretanto, certo de que essas maneiras de pensar, que chamo sentimentos e imaginações, somente na medida em que são maneiras de pensar, residem e se encontram certamente em mim. E nesse pouco que acabo de dizer, creio relatado tudo o que sei verdadeiramente, ou, pelo menos, tudo o que até aqui notei que sabia.¹

Logo após a recapitulação, Descartes enuncia pela primeira vez nas *Meditações* a regra geral de clareza e distinção. O Cogito, pela maneira como foi descoberto, trouxe consigo as características de clareza e distinção de onde é tirada a possibilidade da regra geral de clareza e distinção. Todo o problema consiste em que o Cogito nada mais é que uma exceção, pois os conhecimentos matemáticos, que também são claros e distintos, pela hipótese do Deus Enganador são deixados de lado. Mesmo o Cogito, quando passa de uma intuição atual para uma intuição rememorada, ou seja, quando deixamos de atentar para a impossibilidade de não pensarmos no momento em que duvidamos disto, fazendo disso uma intuição, mesmo ele sucumbe diante da dúvida universal. Com isso, o objetivo das *Meditações*, daqui em diante, passa a ser o de universalizar o critério de clareza e distinção através da refutação da hipótese do Deus Enganador.

¹ AT. IX. Pág. 27.

Como a única coisa que resta de indubitável é o pensamento, não há outro caminho que o de analisar seus modos. Num primeiro momento, Descartes divide os pensamentos em, de um lado, imagens das coisas ou idéias, de outro, vontade ou afecções. O termo imagem não deve ser tomado, aqui, ao pé da letra, mas num sentido analógico. As idéias seriam representações das coisas, como de forma análoga um reflexo no espelho representa uma imagem de um objeto, ainda que, dependendo da curvatura e espessura do espelho a imagem acabasse por deformar o objeto que ficaria totalmente dessemelhante a ela. Assim, o termo imagem seria utilizado para designar analogicamente, ou mesmo de forma metafórica, a função representativa da idéia e não simplesmente uma imagem sensível impressa na imaginação pelos corpos que seria, por isso mesmo, a cópia fiel destes corpos. Saindo um pouco da ordem das Meditações, vale lembrar aqui o que Descartes afirma na Dióptrica sobre as sensações. Ele diz que um determinado som como uma determinada luz teriam como causas os mesmo objetos, na visão mecanicista da Dióptrica, simples movimentos de partículas que, portanto, não têm nada a ver com a idéia que eu tenho do som ou da luz mas são simplesmente causas ocasionais destas idéias, devido à união da alma ao corpo.

A esse respeito é interessante observar a discussão que Descartes tem com Hobbes, que não admite outra origem para as idéias que os objetos sensíveis. Vejamos algumas palavras de Hobbes nas *Terceiras Objeções*:

Quando eu penso em um homem, eu me represento uma idéia ou uma imagem composta de cor e de figura, da qual eu posso duvidar se ela tem a semelhança de um homem ou não. Ocorre da mesma forma quando eu penso no céu. Quando eu penso em uma quimera, eu me represento uma idéia ou uma imagem, da qual eu posso duvidar se ela é o retrato de qualquer animal que não existe, mas que pode existir, ou que tenha existido outrora, ou bem que jamais tenha existido. E quando alguém pensa em um anjo, algumas vezes a imagem de uma flâmula se apresenta a seu espírito e outras vezes a de uma jovem criança que tem asas, da qual eu penso poder dizer com certeza que ela não tem de forma alguma a semelhança de um anjo, e portanto, que ela não é de maneira nenhuma a idéia de um anjo; mas, crendo que há criaturas invisíveis e imateriais que são os ministros de Deus, nós damos a uma coisa que nós cremos ou supomos o nome de anjo, embora a idéia sob a qual eu imagino um anjo seja composta de idéias das coisas visíveis.

Acontece o mesmo com a idéia de Deus, de quem nós não temos nenhuma imagem ou idéia...²

² AT. IX. Pág. 140.

Ao que Descartes responde:

Pelo nome de idéia, ele quer unicamente que se entenda aqui as imagens das coisas materiais impressas na fantasia corporal; e isto sendo suposto, lhe é fácil mostrar que não se pode ter nenhuma idéia própria e verdadeira de Deus nem de um anjo: mas eu tenho freqüentemente advertido, e principalmente naquele lugar, que eu tomo o nome de idéia por tudo aquilo que é concebido imediatamente pelo espírito, de sorte que, quando eu quero e temo, porque eu concebo ao mesmo tempo que eu quero e que eu temo, este querer e este temor são postos por mim no número das idéias...³

Para Hobbes, nós só podemos conceber a existência de Deus através do raciocínio, pois de forma imediata nós só poderíamos conhecer as imagens corporais. Portanto, Deus, a alma, um anjo, uma substância, seriam somente nomes que seriam referidos aos objetos sensíveis ou não poderiam ser pensados. Assim, segundo Hobbes, nós não temos uma idéia supra-sensível de Deus mas sob este nome reunimos todas as nossas limitações empíricas que, estas sim, podem ser idéias.

Para Descartes, ao contrário de Hobbes, o que é imediatamente percebido são as idéias, e estas não são entendidas como modos de um corpo, que seria o corpo humano, ou exclusivamente como imagens sensíveis tendo por origem outros corpos, mas simplesmente modos do intelecto que são indubitáveis enquanto são unicamente considerados como pensamentos puros.

A definição que Descartes oferece na *Exposição Geométrica* ao final das *Segundas Respostas* diz o seguinte:

Pelo nome de idéia, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos. De tal modo que nada posso exprimir por palavras, ao compreender o que digo, sem que daí mesmo seja certo que possuo em mim a idéia da coisa que é significada por minhas palavras. E assim, não dou o nome de idéia às simples imagens que são pintadas na fantasia; ao contrário, não lhes dou aqui esse nome, na medida em que se encontram na fantasia corporal, isto é, na medida em que são pintadas em algumas partes do cérebro, mas somente na medida em que enformam o próprio espírito, que se aplica a esta parte do cérebro.⁴

³ AT. IX. Pág. 141

⁴ OE, *Exposição geométrica*, pág.234.

Por ser um modo da substância pensante, a idéia só pode ser entendida como uma percepção imediata de algo, ou seja, a consciência de algo, da mesma forma que a figura e o movimento enquanto são considerados modos da substância corporal só podem ser entendidos através da extensão. Uma figura sem extensão é impossível, da mesma maneira que uma idéia sem consciência. Não é o conjunto de cores, odores e diversas outras sensações que me dão uma idéia, ao contrário, é o ato de perceber as sensações que é caracterizado como uma idéia, pois sem a consciência e a percepção, isto é, sem a ação intelectual do espírito não há idéia.

Voltemos então ao curso da *Terceira Meditação*.

Descartes afirma que tomados apenas em si mesmos nem as idéias nem a vontade podem ser falsos, pois a falsidade estaria no juízo, ou seja, no julgar que as idéias que estão em mim correspondem exatamente aos objetos exteriores dos quais elas se originariam. Como já foi dito, enquanto uma simples modificação do pensamento as idéias e a vontade não dão ocasião ao erro.

Neste ponto da *Terceira Meditação*, Descartes ainda está insistindo no caminho do senso comum. Na verdade, ele quer mostrar que não há nenhuma possibilidade de ir das coisas exteriores às suas idéias pois o mundo exterior ainda está inacessível. Assim, ele apresenta a famosa divisão das idéias.

Ora, destas idéias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim mesmo. Pois, que eu tenha a faculdade de conceber o que é aquilo que geralmente se chama uma coisa ou uma verdade, ou um pensamento, parece-me que não o obtenho em outra parte senão em minha própria natureza; mas se ouço agora algum ruído, se vejo o sol, se sinto calor, até o presente julguei que estes sentimentos procediam de algumas coisas que existem fora de mim; e enfim parece-me que as sereias, os hipógrifos e todas as outras quimeras semelhantes são ficções e invenções de meu espírito. Mas também talvez eu possa persuadir-me de que todas essas idéias são do gênero das que eu chamo de estranhas e que vêm de fora ou que nasceram todas comigo ou, ainda, que foram todas feitas por mim; pois ainda não lhes descobri claramente a verdadeira origem. E o que devo fazer principalmente neste ponto é considerar, no tocante àquelas que me parecem vir de alguns objetos localizados fora de mim, quais as razões que me obrigam a acreditá-las semelhantes a esses objetos.⁵

As razões que, segundo Descartes, o senso comum utiliza para julgar que existem objetos exteriores e conformes às minhas idéias são duas: a primeira e mais fraca seria a

⁵ AT. IX. Pág. 29.

inclinação natural⁶ que sinto e que me faz julgar que estes objetos existem, inclinação que não se sustenta neste momento pois não é uma intuição clara e distinta como fora anteriormente o *Cogito*. A segunda razão é a ordem de aparecimento destas idéias que independeria da minha vontade, isto é, o fato de eu sentir calor agora e logo após sentir frio não depende de minha vontade. Descartes dirá que nos sonhos também existe a independência das sensações em relação à vontade, podendo existir uma faculdade desconhecida que poderia ser a causa de minhas sensações e não os pretensos objetos exteriores.⁷ E, por último, aquilo que seria o principal argumento, mesmo que existissem coisas exteriores que fossem as causas das sensações, não se segue necessariamente que as idéias seriam semelhantes a estas causas, elas poderiam ser apenas as causas ocasionais como fora exemplificado acima.

Vemos que há neste ponto uma advertência na aplicação do princípio de causalidade e no princípio de semelhança entre a idéia e a realidade atual⁸ que seria a coisa existente fora do intelecto. Em primeiro lugar, o senso comum atribui de forma indiscriminada existência aos objetos exteriores ao pensamento. Desta forma, todas as nossas idéias teriam uma origem exterior ao pensamento. Em segundo lugar, ele considera as idéias como cópias fiéis das coisas exteriores. Estas posições se fundamentariam na suposição de que nós teríamos um acesso privilegiado às coisas a partir do qual nós julgaríamos nossas idéias.

No caso de Descartes, por tudo que é implicado na Dúvida Universal, nós não temos acesso privilegiado às coisas chamadas “exteriores”. Na verdade, o conceito de exterioridade que o senso comum induz das sensações, no contexto cartesiano, será explicitado a partir do critério de clareza e distinção. Por exemplo, será o critério de clareza e distinção que estabelecerá que o corpo, isto é, a idéia de extensão, é uma substância e

⁶ Vale lembrar aqui que no plano do homem concreto a inclinação natural é fundamental para a conservação da vida.

⁷ Este argumento se sustenta no conhecimento parcial obtido pelo *Cogito*, embora seja um conhecimento evidente. Assim, eu posso supor uma faculdade desconhecida, ou seja, uma parte de mim mesmo que me é desconhecida, pois eu ainda não posso me considerar única e exclusivamente como uma natureza pensante e, por isso, que sempre têm consciência.

⁸ Descartes contrapõe a realidade atual ou formal que seria o objeto exterior ao pensamento à realidade objetiva que seria o objeto mental que só existiria no entendimento. Há, na filosofia de Descartes, duas distinções importantes entre sujeito e objeto. A primeira seria a distinção entre o sujeito pensante e o objeto exterior ao pensamento, isto é, extramental; a segunda distinção seria entre o sujeito pensante e o objeto pensado, ou seja, um objeto mental. A primeira distinção é problemática enquanto a segunda não é, pois esta se dá dentro do pensamento, que é uma realidade imediata e indubitável.

portanto que ela, embora seja uma idéia, se liga a algo que é “exterior/distinto” da substância pensante. A existência “exterior” é representada *na* idéia *para* o pensamento. Assim, a distinção entre o pensamento e corpo é operada dentro do pensamento pelo entendimento. O grande problema passa a ser que o único critério que tenho para distinguir no interior do pensamento a existência “exterior” de qualquer ente, digo, este critério mesmo está sob suspeita.

3.1.3- A realidade formal e objetiva da idéia

Se não posso pressupor a existência das coisas exteriores a mim, isto é, afirmá-las através de um juízo de existência, tenho forçosamente que me deter na simples análise das idéias. A questão da vontade e do juízo, que seriam os hospedeiros do erro mencionado aqui, somente será analisada a partir da *Quarta Meditação* em diante. Proceder por *ordem* é partir das coisas conhecidas para as desconhecidas e assim evitar o erro. As idéias passam, então, a ser analisadas não segundo sua origem inata, adventícia ou fictícia, mas sim em relação ao seu caráter específico de ser percepção ou consciência de algo, independentemente deste algo ser real ou fictício, natural ou apenas mental, verdadeiro ou falso segundo um juízo existencial que aliás foi provisoriamente suspenso.

Aqui, chegamos ao ponto fundamental da primeira demonstração cartesiana da existência de Deus. Considerando as idéias apenas do ponto de vista formal, como o próprio pensamento considerado em sua identidade, não percebemos nenhuma diferença entre elas. Tanto a idéia de um pégaso quanto a idéia de Deus não diferem enquanto ambos necessitam da minha capacidade perceptiva sustentada pela própria substância pensante. Neste sentido, sua realidade ou seu ser é causado pela substância pensante.

Além da forma da representação, que é o próprio pensamento, existe o conteúdo da representação, que é aquilo que distingue um pensamento do outro e que explica suas modificações. A realidade objetiva da idéia nada mais é que este conteúdo que é apresentado *pelo* e *ao* meu pensamento como um objeto mental.⁹ Neste aspecto, a idéia do Pégaso é bem diferente da idéia de Deus. Em que se fundamenta essa diferença objetiva? A

⁹ Conferir o livro de Raul Landim, *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*, em especial o capítulo sobre a teoria das idéias, que explica muito bem diversas noções relativas à idéia.

diferença está na quantidade de realidade objetiva que há em cada idéia. Por exemplo, a idéia de uma substância contém mais realidade objetiva que a idéia de um acidente. Pelo mesmo motivo a idéia de uma substância infinita traz mais realidade objetiva que a idéia de uma substância finita. A distinção nos conteúdos das idéias leva Descartes a exigir uma razão para isto, ou seja, leva-o a buscar a causa dessa diferenciação que ocorre no interior do pensamento. Descartes apresenta neste momento as condições de aplicação do princípio de causalidade:

Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia essa causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma?

Daí decorre não somente que o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito. E esta verdade não é somente clara e evidente nos seus efeitos, que possuem esta realidade que os filósofos chamam de atual ou formal, mas também nas idéias onde se considera somente a realidade que eles chamam de objetiva...¹⁰

A aplicação do princípio de causalidade é crucial para a primeira demonstração cartesiana. No entanto, esta aplicação gerou uma série de problemas para Descartes. Logo nas *Primeiras Objeções e Respostas* que tiveram como interlocutor o teólogo holandês Caterus, um legítimo representante da escolástica, a primeira objeção recebida foi sobre a necessidade de se buscar uma causa para a realidade objetiva além da substância pensante. Vejamos a objeção de Caterus:

Pois eu vos suplico, que causa uma idéia requer? Ou, diga-me o que é a idéia? Se eu compreendi bem, “é a coisa mesma enquanto ela é objetivamente no entendimento.” Mas o que é ser objetivamente no entendimento? Se eu entendi bem é terminar ao modo de um objeto o ato do entendimento, o que com efeito não é senão uma denominação exterior, e que não acrescenta nada de real à coisa. Pois, da mesma forma que ser visto não é em mim outra coisa que o ato que a visão tende sobre mim, ser pensado ou estar objetivamente no entendimento é terminar e reter em si o pensamento do espírito; o que se pode fazer sem nenhum movimento e modificação na coisa, isto é, mesmo sem que a coisa exista. Por que então buscarei a causa de uma coisa que atualmente não existe de forma alguma, que não é senão uma simples denominação e um puro nada?¹¹

¹⁰ AT. IX. Pág. 32.

¹¹ AT. IX. Pág. 74.

Descartes responde da seguinte maneira:

“Estar objetivamente no entendimento, diz ele, é terminar ao modo de um objeto o ato do entendimento, o que não é senão uma denominação exterior, e que não acrescenta nada de real à coisa, etc.” Onde é necessário observar que em relação à coisa mesma, enquanto ela existe fora do entendimento, é verdadeiramente uma denominação exterior que ela seja objetivamente no entendimento; mas que eu falo da idéia que não existe jamais fora do entendimento e a respeito da qual ser objetivamente não significa outra coisa que existir no entendimento à maneira que os objetos têm o costume de existir. Assim, por exemplo, se alguém pergunta o que acontece ao sol quando ele é objetivamente no entendimento, se responde muito bem que não lhe acontece nada senão uma denominação exterior, a saber, que ele termina ao modo de um objeto a operação de meu entendimento: mas se perguntamos da idéia do sol o que ela é, e que se responda que é a coisa mesma pensada enquanto ela é objetivamente no entendimento, ninguém entenderá que é o sol mesmo, enquanto que esta denominação exterior está nele. E aí existir objetivamente no entendimento não significa terminar sua operação ao modo de um objeto mas existir no entendimento de modo como seus objetos têm o costume de existir; de tal maneira que a idéia do sol é o sol mesmo existindo no entendimento, não em verdade formalmente, como ele existe no céu, mas objetivamente, isto é, à maneira que os objetos costumam existir no entendimento: maneira de existir que é em verdade bem mais imperfeita que aquela pela qual as coisas existem fora do entendimento; todavia não é um puro nada, como eu já disse.¹²

Os trechos acima mostram que Caterus não admite uma existência real para a idéia ou, na terminologia da escola, uma existência atual. Para ele, a idéia somente pode ser considerada como um ser de razão e que por isso não necessitaria de nenhuma causa. Para Caterus a idéia me apresenta a coisa em si mesma e, por isso, não precisa de causa alguma. Não há o que colocar em questão no conhecimento de uma pedra, por exemplo, não há a necessidade de se perguntar se à idéia da pedra corresponde verdadeiramente um ser atualmente existente que seja a própria pedra ou, ao contrário, se não poderia acontecer de que à idéia da pedra não correspondesse nada de real mesmo que sua idéia me aparecesse como a representação de algo. Um exemplo desta preocupação cartesiana é a idéia de calor. Será a idéia de calor originada pelo próprio calor considerado como um ser real ou será uma idéia que me representa a ausência de frio, que não seria um ser real e positivo? Assim, ela teria origem no nada, ou, como do nada nada se origina, ela seria uma idéia fictícia, ou seja, inventada por mim mesmo e tendo por causa o meu próprio pensamento.

¹² AT. IX. Pág. 82.

Como, na filosofia de Descartes, as coisas só se tornam conhecidas como reais mediante suas idéias, será pelo princípio de causalidade que poderei saber se as idéias que tenho em meu pensamento são representações de coisas reais ou apenas modos subjetivos sem nenhuma realidade objetiva. Aliado ao princípio de causalidade também é necessário o princípio de correspondência, pois não basta assegurar que existe algo que é a causa de minha realidade objetiva mas também é preciso que este algo seja proporcional à minha realidade objetiva.

Acima, nós falamos que a diferença de graus de realidade objetiva é que vai exigir uma causa. Como isso ocorrerá? Em realidade, até aqui tudo o que apareceu como real e verdadeiro teve como causa a substância pensante.

E Descartes continuará neste caminho pois é o único possível segundo a ordem das razões. Contudo, a análise detalhada nos graus de realidade objetiva das diversas idéias contidas em mim descobrirá uma determinada idéia cujo grau de realidade objetiva é tão grande que ultrapassa minha capacidade formal de causá-la. Que conteúdo poderia ser este? Nenhum outro senão aquele que me representa uma substância infinitamente perfeita.

3.1.4- A realidade objetiva da idéia de Deus

O problema será encaminhado da seguinte maneira por Descartes:

Mas enfim, que concluirei de tudo isso? Concluirei que se a realidade objetiva de alguma de minhas idéias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta idéia; ao passo que, se não se encontrar em mim uma tal idéia, não terei nenhum argumento que me possa convencer e me certificar da existência de qualquer outra coisa além de mim mesmo; pois procurei-os a todos cuidadosamente e não pude, até agora, encontrar nenhum.¹³

Doravante, todas as realidades objetivas serão analisadas com o intuito de identificar sua causa. Passa-se então, como foi dito anteriormente, a uma nova divisão das idéias, desta vez não em relação a sua origem mas simplesmente a partir de seus graus de ser. E o Cogito ainda aqui oferece um suporte para a hierarquização das realidades

¹³ AT. IX. Pág. 33.

objetivas. Assim, o quanto mais a substância pensante não puder por hipótese ser a causa de uma determinada idéia mais realidade objetiva esta idéia tem.

A importância do Cogito se revela na medida em que ele é uma noção primitiva. Sendo uma noção primitiva, ele não pode ser composto por outras idéias, ao contrário, as outras idéias é que podem ser compostas pelo pensamento.

Primeiramente, considero haver em nós certas noções primitivas, as quais são como originais, sob cujo padrão formamos todos os nossos outros conhecimentos. E não há senão muito poucas dessas noções; pois, após as mais gerais, do ser, do número, da duração etc., que convêm a tudo quanto possamos conceber, possuímos, em relação ao corpo em particular, apenas a noção da extensão, da qual decorrem as da figura e do movimento; e, quanto à alma somente, temos apenas a do pensamento, em que se acham compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade...¹⁴

Nesta passagem, Descartes não menciona a idéia de Deus. Contudo ela também é uma noção primitiva e, como veremos, a mais simples e primitiva de todas. Seguindo esse método, todas as idéias serão remetidas às idéias primitivas que são: a alma, o corpo e Deus.

Seguindo a ordem do texto, a primeira exclusão efetuada acontece entre as idéias que me representam outros homens, animais e anjos. Todas essas idéias podem ser compostas por outras idéias: as idéias das coisas corporais e de Deus.

As idéias das coisas corporais se dividem em dois gêneros: idéias obscuras e confusas e idéias claras e distintas. No rol das idéias obscuras e confusas encontramos todas as qualidades sensíveis como a luz, as cores, os sons, os odores, os sabores, o calor, o frio etc. Estas idéias têm tão pouca realidade objetiva, ou seja, representam tão pouca realidade que eu duvido se realmente elas são representativas ou são apenas falsas idéias. A definição de idéia é dada justamente pelo seu papel representativo: se eu encontro idéias que me representam falsos objetos, isto é, modos do pensamento como se fossem coisas existentes fora do pensamento, então elas não seriam em sentido estrito idéias mas apenas modificações da substância pensante. Desta forma, estas idéias não têm um grau de realidade suficiente que não possa ser causado pela própria substância pensante.

¹⁴ OE, Carta a Elisabeth de 21 de maio de 1643.

No rol das idéias claras e distintas das coisas corporais encontramos a extensão em comprimento, largura e profundidade, a figura, que é a limitação desta extensão, a situação destas figuras e sua movimentação; além disso, encontram-se as noções de substância, duração e número. Destas idéias, as de substância, de duração e de número, por serem tão gerais e se encontrarem também em mim, podem por hipótese ser causadas pela substância pensante. Quanto às idéias da extensão, da figura, da situação e do movimento, embora não estejam contidas formalmente na substância pensante, pois esta não é extensa, ainda sim poderiam estar nela contidas eminentemente.¹⁵ O que Descartes quer dizer aqui é que, sendo uma realidade atual, isto é, existindo em ato e não no intelecto de alguém, a substância pensante pode ser a causa eminente até mesmo da idéia da extensão, pois uma idéia não pode causar indefinidamente outras idéias e, desta forma, por princípio¹⁶, a idéia de extensão pode até ser referida a outras idéias mas em algum momento ela terá que se reportar a uma realidade existindo em ato. Ora, a única realidade que existe em ato no momento é a substância pensante, logo, ela pode ter sua existência tirada do pensamento.

Excluídas as idéias corporais, Descartes se empenha em verificar se a idéia de Deus também pode ser atribuída à substância pensante. Logo de início, Descartes adianta que esta idéia representa a idéia de uma substância infinita que não pode ser causada por uma substância finita e que por isso existe algo que é a causa desta idéia, ou seja, Deus. Todavia, a discussão não é tão simples, principalmente se levamos em conta as objeções feitas pelos adversários de Descartes. Em linhas gerais, a defesa cartesiana se empenhará em mostrar que a idéia de Deus é uma idéia simples e não composta como queria Hobbes e que, por isso, deve ser causada por uma *res* infinita.

3.1.5- A defesa da idéia de Deus

As mesmas etapas que serviram para destituir as outras idéias de qualquer valor objetivo serão aplicadas à idéia de Deus. Se a idéia de substância está presente na idéia da

¹⁵ Uma causa contém formalmente seu efeito quando é homogênea a este, isto é, tem um grau de realidade proporcional ao efeito. Já a causa eminente deve ter uma realidade superior ao seu efeito. Cf. o Axioma IV da Exposição Geométrica.

¹⁶ Axioma V da Exposição Geométrica.

substância pensante, não poderíamos pelo mesmo argumento que fora usado contra a realidade da substância corporal excluir a substancialidade de Deus? Para Descartes, não. Pois, se eu posso ser, por hipótese, a causa eminente da idéia da extensão, não posso ser da mesma maneira a causa eminente da idéia de Deus ou, em outras palavras, a causa da realidade objetiva da idéia de Deus cujo grau de realidade é infinito. Uma substância finita não pode ser a causa da idéia de uma substância infinita. Aqui entra em ação o axioma enunciado anteriormente que diz que *o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito*. E mais importante ainda é o que vem enunciado logo após este axioma: *E esta verdade [o axioma] não é somente clara e evidente nos seus efeitos, que possuem essa realidade que os filósofos chamam de atual ou formal, mas também nas idéias, onde se considera somente a realidade que eles chamam de objetiva*. Aceitando estes princípios, podemos concluir que a idéia de Deus ou é causada por uma idéia que tenha mais realidade objetiva que a sua ou é causada por uma *res*, isto é, uma realidade atual que tenha no mínimo a mesma perfeição contida objetivamente na idéia. Mesmo sabendo que existir em ato é mais perfeito que existir no entendimento, quando se trata da realidade objetiva da idéia de Deus, pelo seu grau de realidade objetiva ser infinito, exige-se uma realidade existindo em ato que também seja infinita. A idéia de Deus ultrapassa a capacidade finita do pensamento, tendo como explicação uma outra realidade atual, que é o próprio Deus.

A impressão que temos aqui é que, admitindo a existência da idéia de Deus deve-se admitir necessariamente sua existência atual. O próprio Descartes confirma esta impressão quando faz a seguinte afirmação nas Segundas Respostas:

Em segundo lugar, quando dizeis: *Que temos em nós próprios um fundamento suficiente para formar a idéia de Deus*, nada dizeis em contrário à minha opinião. Pois eu mesmo afirmei em termos expressos, ao fim da Meditação Terceira: *Que esta idéia nasceu comigo, e ela não me vem de outra parte senão de mim mesmo*. Confesso também *que poderíamos formá-la, embora não soubéssemos que há um soberano ser*, mas não se efetivamente não existisse um ente assim; pois, ao invés, adverti *que toda força de meu argumento consiste em que não poderia ocorrer que a faculdade de formar essa idéia existisse em mim, se eu não tivesse sido criado por Deus*.¹⁷

¹⁷ OE, Segundas respostas, pág. 212.

Para Descartes, a idéia do infinito é anterior à idéia do finito. A própria idéia que temos de nós mesmos é derivada da idéia de Deus, embora só tenhamos um conhecimento claro disso após meditarmos bastante. A idéia do infinito é o arquétipo a partir do qual podemos compreender a própria noção da substância pensante enquanto um ser finito, que duvida, que se engana, que pode aumentar seu conhecimento indefinidamente, etc. Nas Respostas a Caterus, ao explicar o porquê de tentar provar a existência de Deus por sua idéia e não como São Tomás, que segue a via das coisas sensíveis até Deus, Descartes afirma que, em primeiro lugar, é pela idéia de Deus que eu obtenho o conhecimento de Deus, pois segundo as leis da verdadeira lógica, não se deve jamais perguntar sobre uma coisa se ela é ou existe antes de saber o que ela é. Em segundo lugar, é esta mesma idéia que me fornece a ocasião de examinar se eu existo por mim ou por outrem e, além disso, é ela que me faz conhecer meus defeitos. Por fim, é esta idéia que me faz conhecer que há uma causa para o meu ser e que esta causa contém toda sorte de perfeições, ou seja, é o próprio Deus.

Continuando a objetar contra si mesmo, com o objetivo de fortalecer a demonstração, Descartes pergunta: a idéia que temos de Deus não poderia ser materialmente falsa? Também não, pois uma idéia materialmente falsa seria uma idéia que me representaria uma entidade indeterminada, ou seja, um objeto indistinto ou confuso. Em sentido estrito, para Descartes só existe um tipo de falsidade, que seria a falsidade formal do julgamento. Assim, se eu tenho a idéia de um unicórnio, por exemplo, esta idéia só seria falsa se eu afirmasse sua existência atual através de um juízo. Sem o julgamento, a idéia não poderia ser falsa. Contudo, no caso das idéias sensíveis, pela sua própria natureza, nós não teríamos ordinariamente a possibilidade de saber se elas seriam representações adequadas dos objetos exteriores. Seria uma “falsidade” inerente ao próprio sentimento. Por princípio, os sentimentos, como por exemplo, o calor, o frio, a dor, nos dariam ocasião para julgar erradamente; entretanto, mesmo com a obscuridade das idéias sensíveis, temos na maioria dos casos os meios para julgar adequadamente, principalmente quando se trata dos juízos que têm como conseqüência a conservação de nossa saúde e não o conhecimento da essência de determinado ente. Por exemplo, embora o sentimento do calor de uma fogueira não me faça conhecer clara e distintamente o objeto que é a causa deste sentimento, nem se

aquele sentimento tem alguma semelhança com seu objeto, mesmo assim o sentimento me fornece informações fundamentais para a conservação do meu corpo.

Essa questão é tratada detalhadamente na *Quarta e Sexta Meditações*. Todavia, no contexto que estamos analisando, que é o da Terceira Meditação, a falsidade material da idéia de Deus não tem justificção. O grau de distinção da idéia de Deus impossibilita esta tese, pois seu conteúdo é de tal forma positivo que não existe nenhum conteúdo que possa naturalmente estar misturado a ela. Assim, toda mistura e confusão que poderiam estar representados sob este nome, na verdade, seriam composições arbitrárias efetuadas através de falsos juízos. Segundo Descartes, nada podemos subtrair e adicionar à idéia de Deus, ou, na terminologia de Descartes, nós não podemos torná-la falsa por uma ficção ou por uma abstração do entendimento; por fim, sua distinção em relação às outras idéias é maior até que a distinção existente entre o pensamento e o corpo.¹⁸

Outra objeção importante colocada pelo próprio Descartes é a da incompreensibilidade da idéia de Deus. A idéia do infinito é a razão formal da idéia de Deus, assim como o pensamento é a razão formal da substância pensante. A razão formal aqui equivale ao atributo essencial pelo qual uma coisa é conhecida como completa, ou seja como uma substância. A infinitude e incompreensibilidade de Deus, longe de serem um obstáculo ao seu conhecimento, são a razão pela qual Deus é conhecido. Embora este conhecimento não contenha todas as propriedades divinas e infinitas, o que é justificado pela própria natureza finita do entendimento, ele é um conhecimento completo, no sentido de que ele não é produzido por uma prevenção ou precipitação do espírito e nem é derivado de alguma noção mais completa.

Nas respostas às instâncias de Gassendi, Descartes afirma que a palavra *compreender* significa alguma limitação e que, por isso, não deve ser aplicada a Deus que é infinito. Compreender Deus seria aos olhos de Descartes encerrá-lo em limites arbitrários.¹⁹ Uma das conseqüências mais importantes da tese da incompreensibilidade é a tese da livre criação das verdades eternas. Esta tese propõe que Deus criou com uma indiferença absoluta as verdades eternas, o que quer dizer que ele poderia ter feito de outra maneira o

¹⁸ Cf. Carta ao Abade de Launay.

¹⁹ OE, pág. 289.

que ele fez. Bem antes de escrever as *Meditações Metafísicas*, Descartes já mencionava esta tese ao seu amigo, o Padre Marin Mersenne.

Mas eu não deixarei de tocar na minha Física diversas questões metafísicas e, particularmente, estas: que as verdades metafísicas, as quais vós nomeais eternas, foram estabelecidas por Deus em sua inteira dependência, assim como todo o resto das criaturas. Com efeito, é falar de Deus como de um Júpiter ou de um Saturno e o sujeitar ao styx e ao destino dizer que estas verdades são independentes dele. Não temas, vos peço, assegurar e publicar por toda parte que foi Deus quem estabeleceu estas leis na natureza, da mesma forma que um rei estabelece as leis em seu reino. Ora, não há nenhuma em particular que não possamos compreender se o nosso espírito se porta a considerá-las, e elas são todas *mentibus nostris ingentiae*, assim como um rei imprimiria suas leis no coração de todos os seus súditos se ele também tivesse esse poder.

(...)

Dir-se-á a vós que se Deus estabeleceu essas verdades, ele poderia mudá-las como um rei faz [em] suas leis, ao que é necessário responder que sim, se sua vontade pode mudar; mas eu as compreendo como eternas e imutáveis e eu julgo o mesmo de Deus. Contudo, sua vontade é livre: sim, mas sua potência é incompreensível; e geralmente nós podemos assegurar bem que Deus pode fazer tudo o que nós podemos compreender, mas não que ele não pode fazer aquilo que nós não podemos compreender, pois seria uma temeridade pensar que nossa imaginação tem tanta extensão quanto sua potência.²⁰

O exemplo utilizado por Descartes aqui não é gratuito. Ao contrário, o exemplo do monarca serve para caracterizar de que maneira temos que conceber Deus. Nas Sextas Respostas, Descartes assevera que não há ordem, lei, razão de bondade ou razão de verdade que seja independente de Deus, pois se existisse algum bem ou alguma verdade que servisse de orientação para a sua criação então ele não seria completamente indiferente. É interessante notar que se a doutrina das idéias inatas tem uma conotação fortemente platônica, a doutrina da livre criação das verdades eternas não têm nada a ver com Platão. O Deus cartesiano é um monarca absolutista diferente do Demiurgo platônico que é um arquiteto. O bom só é bom porque foi criado por Deus, e o mesmo acontece com aquilo que é verdadeiro. A vontade de Deus é totalmente indiferente, isto é, é absolutamente livre. Deus está acima do bem e do mal. Todo tipo de necessidade inerente ao intelecto, seja moral, lógica, ontológica, são conseqüências da criação divina e não pressupostos a essa mesma criação.

²⁰ Carta a Mersenne de 15 de abril de 1630.

Os teólogos das *Sextas Objeções* também perguntaram por qual gênero de causa Deus criou as verdades eternas. Descartes responde que os gêneros de causa sendo estabelecidos por aqueles que talvez não pensassem nesta forma de causalidade, isto é, na livre criação das verdades eternas, não seria surpresa se acontecesse deles não terem nenhum nome para este tipo de causalidade, contudo, para Descartes, eles deram um nome: causa eficiente. Aqui, há uma menção implícita aos antigos, que, embora tenham pensado num tipo de causalidade chamado de eficiente não conceberam a noção de criação.

A noção de causa eficiente é a noção fundamental para entendermos tanto a criação das criaturas quanto para concebermos o conceito de causa *sui*, isto é, Deus enquanto causa de si mesmo. Não será sem problemas que Descartes lançará mão deste tipo de causalidade relacionado à causa *sui*; no entanto, só na segunda prova é que veremos esta noção.

A última objeção colocada por ocasião da primeira prova é a seguinte: do fato de percebermos que nosso conhecimento aumenta indefinidamente não poderíamos esperar atingir um grau infinito de conhecimento? Assim, esse poder potencial de conhecer *ad infinitum* poderia ser a causa da idéia de Deus. Para Descartes, esta objeção também não é levada em conta, pois um infinito em potência é bem diferente e menos perfeito do que um infinito atual, que é o caso de Deus. Ademais, pela distinção que Descartes faz entre aquilo que é indefinido e o que é infinito, a graduação crescente no meu conhecimento só pode ser entendida como uma graduação indefinida, pois sempre poderei conhecer mais alguma coisa. Tudo onde há ausência de limites, não por essência, mas pela capacidade finita do entendimento em atingir esses limites, deve ser entendido como indefinido. Assim, é o caso, por exemplo, da extensão do universo e da divisibilidade da matéria. O fato de não conseguir perceber a existência de átomos quer dizer que, para a física considerada como um conhecimento humano realmente não existe átomos, entretanto, quando considerada a onipotência de Deus não vejo nele a mesma impossibilidade que vejo no meu entendimento. Tudo isso se baseia no princípio de que Deus pode fazer tudo aquilo que concebemos sem contradição mas não que ele não possa fazer aquilo que concebemos como contraditório. Vale ressaltar aqui que a imutabilidade de Deus garante as leis da física e a própria lógica; assim, o fato dele ter estabelecido estas leis é o fundamento para assegurá-las como imutáveis e eternas. Por fim, Descartes acrescenta que uma idéia não pode ser causada por um ser em potência, que em realidade não existe, mas apenas por um

ser existindo em ato. O único ser que, até então, existe em ato é um ser finito, como é o caso da substância pensante, portanto, ele não pode ser a causa da idéia de um ser infinito. Assim, deve-se ter como verdadeira a existência de mais um ser existindo em ato: Deus.

Após a defesa da idéia de Deus como a idéia do infinito cuja realidade simples serve para compor tudo que concebo de claro e distinto na própria substância pensante e que por sua perfeição não pode ser forjada pelo entendimento mas é causada pelo próprio infinito existindo em ato, Descartes tentará explicitar melhor a causalidade eficiente de Deus, através da consideração de um outro efeito de Deus: a substância pensante que tem a idéia do infinito.

3.2- A segunda prova da existência de Deus pelos efeitos

A segunda prova, ainda no contexto da Terceira Meditação, começa com a seguinte questão:

E por certo nada vejo em tudo o que acabo de dizer que não seja muito fácil de conhecer pela luz natural a todos os que quiserem pensar nisto cuidadosamente: mas, quando abrando um pouco minha atenção, achando-se meu espírito obscurecido e como que cegado pelas imagens das coisas sensíveis, não se lembra facilmente da razão pela qual a idéia que tenho de um ser mais perfeito que o meu deva necessariamente ter sido colocada em mim por um ser que seja de fato mais perfeito.

Eis por que desejo passar adiante e considerar se eu mesmo, que tenho essa idéia de Deus, poderia existir, no caso de não haver Deus. E pergunto de quem tirei minha existência?²¹

Descartes diz nas respostas a Caterus que esta prova não apresenta nenhuma nova razão mas apenas serve para explicar melhor a maneira de provar a existência de Deus por sua idéia. Se na primeira prova, Descartes infere a existência de Deus a partir de sua idéia, agora o objetivo é mostrar que, enquanto uma substância finita, eu não poderia ter a idéia de Deus sem que ele existisse. Daí a pergunta sobre a causa, não mais da idéia de Deus, mas da faculdade de produzir esta idéia, ou seja, da própria substância pensante que tem a idéia de Deus. Na prova anterior, a batalha era para provar que a idéia de Deus não é inventada pelo espírito, enquanto que, aqui, o esforço é demonstrar que a impossibilidade de ser causa de si é a razão da impossibilidade de ser causa da idéia de Deus, e por isso, a causa dessa idéia não pode ser um ser finito mas sim um ser infinito, ou seja, Deus.

Antes de entrar na argumentação seguida na *Terceira Meditação*, vamos mais uma vez às objeções de Caterus, que, ao meu ver, elucidam o motivo pelo qual Descartes escolhe as provas mencionadas acima.

Após citar o trecho da *Terceira Meditação* no qual Descartes argumenta que se fosse o autor de seu ser não lhe faltaria perfeição alguma e, assim, ele seria Deus, Caterus faz a seguinte colocação:

Eis aí certamente, no meu entender, a mesma via que segue São Tomás, que ele chama de via da causalidade da causa eficiente, a qual tem extraído do Filósofo,

²¹ AT. IX. pág. 38.

embora nem São Tomás nem Aristóteles estavam preocupados com as causas das idéias.²²

Descartes, sem criticar abertamente Aristóteles e São Tomás, responde que não pretendeu tirar seu argumento de uma série de causas eficientes observadas nas coisas sensíveis por duas razões: em primeiro lugar, porque ele entendia que a existência de Deus seria bem mais evidente que qualquer coisa sensível; em segundo lugar, porque percorrer uma série infinita de causas eficientes no tempo, não o poderia levar a qualquer conhecimento salvo o conhecimento da própria imperfeição do entendimento finito. Para Descartes, o fato de eu não conseguir compreender uma série de causas eficientes que se estenda indefinidamente não me dá o direito de exigir uma causa primeira. Ele utiliza o exemplo de uma quantidade finita na qual nós poderíamos conceber divisões indefinidamente, e nem por isso, poderíamos exigir a existência de átomos.

Aqui, o que chama a atenção é que no caso das idéias a causalidade não poderia gerar uma série indefinida, pois necessariamente se chegaria a uma idéia primeira ou padrão. Já em relação às coisas sensíveis, a impossibilidade de se chegar a um termo inviabilizaria a utilização do recurso da causa eficiente. Descartes chega mesmo a dizer que foi justamente para evitar entrar numa causalidade infinita que procurou apoiar seu raciocínio sobre a existência de si mesmo pois, segundo ele, nada pode lhe ser mais conhecido.

Etienne Gilson, conhecido intérprete da filosofia de São Tomás, chama atenção para o fato de Descartes modificar o sentido verdadeiro da prova tomista da existência de Deus pela causa motriz. Segundo Gilson, esta prova consiste em demonstrar que num instante qualquer do tempo, seja finito ou infinito, todo movimento requereria uma série atual de causas, cujo número seria necessariamente finito porque, se não fosse assim, não haveria uma causa primeira, nem uma causa intermediária, nem um efeito. Ora, se o efeito existe, também é necessário existir a causa.

Gilson classifica a atitude de Descartes como uma distração voluntária, pois o desconhecimento da tese tomista seria inverossímil, já que em alguns momentos Descartes utilizava com desenvoltura a estrutura básica desta prova, como é o caso do argumento que mostra a impossibilidade de se recorrer a causas intermediárias de minha existência, como

²² AT. IX. Pág. 75-76.

meu pai, o pai do meu pai, etc; provas intermediárias que exigiriam um mesmo tipo de causa: a causa primeira e total. Gilson menciona a resposta de Descartes a Gassendi:

Quando negais que tenhamos necessidade do concurso e da influência contínua da causa primeira para sermos conservados, negais algo que todos os metafísicos afirmam como muito manifesto, mas em que as pessoas pouco letradas não pensam amiúde, porque dirigem seus pensamentos apenas às causas que se chamam na Escola *secundum fieri*, isto é, das quais os efeitos dependem quanto à sua produção e não às que se chamam *secundum esse*, isto é, das quais os efeitos dependem quanto à sua subsistência e sua continuação no ser. Assim o arquiteto é a causa da casa, e o pai, a causa de seu filho, quanto à tão-só produção; eis por que, uma vez estando a obra acabada, ela pode subsistir e permanecer sem essa causa; mas o sol é a causa da luz que procede dele e Deus é a causa de todas as coisas criadas, não somente no que depende de sua produção, mas mesmo no que concerne à sua conservação ou à sua duração no ser.²³

Na opinião de Gilson, a substituição que Descartes faz da impossibilidade de uma regressão *ad infinito* atual nas causas materiais pela impossibilidade desta mesma regressão no tempo, evita um embate com São Tomás. Para São Tomás é possível uma regressão *ad infinito* no tempo, o que não é admitido é uma regressão atual das causas materiais. Para Gilson, ao defender uma divisibilidade atualmente infinita da matéria, Descartes entraria em conflito com São Tomás.

Todavia, o sentido mais profundo da segunda prova, para Gilson, é justamente acomodar a novidade cartesiana apresentada na primeira prova sob uma roupagem aparentemente escolástica. Assim, o fato de exigir a causa eficiente de um ser, de uma substância, e não mais, como na primeira prova, de uma idéia, soaria com mais suavidade aos ouvidos daqueles que partiam sempre do sensível para se chegar a Deus. Porém, embora a forma pudesse se assemelhar ao tratamento utilizado na escolástica, o conteúdo era bem diferente, pois o que faz com que a causalidade eficiente não se perca indefinidamente é a existência a priori da idéia de Deus neste ser cuja existência está em questão, ou seja, a existência da idéia de uma causa primeira. Realmente, Descartes falará explicitamente, ao final das primeiras respostas, que os novos argumentos que utilizara então traziam as mesmas razões que já teria adiantado, sendo sua finalidade acomodar aquelas verdades à diversidade dos espíritos.

²³ OE, Quintas respostas, pág. 265.

Voltando ao curso da Terceira Meditação, Descartes se pergunta se não poderia ser, ele mesmo enquanto uma substância pensante, a causa de seu ser. Ao que responde que pelos axiomas: *quem pode o mais pode o menos e é algo mais difícil criar ou conservar uma substância que criar ou conservar seus atributos ou propriedades*; se eu tivesse o poder de me criar, ou seja, de criar uma substância, teria por consequência o poder de criar quaisquer atributos, mesmo aqueles que vejo na idéia de Deus. É de se notar que fora do âmbito metafísico, o próprio Descartes advertirá sobre a utilização do primeiro axioma citado. Ele menciona o exemplo de um rei que tem o poder sobre pessoas mas que não o tem sobre animais, considerando o homem mais perfeito que o animal. Outro exemplo utilizado é o da geração de um ser humano que não o habilita a gerar por exemplo uma mosca.

Passamos então ao principal argumento da segunda prova, que é tirado da descontinuidade do tempo ou da duração de um ser. Na *Exposição Geométrica*, ele aparece como o axioma II que diz: *o tempo presente não depende daquele que imediatamente o precedeu; eis por que não é necessária uma menor causa para conservar uma coisa do que para produzi-la pela primeira vez*. Esta doutrina, aliás, é exposta anteriormente no *Le Monde*. No contexto deste tratado, o que está em jogo é a fundamentação metafísica das leis da física. Pela criação contínua, ou, o que é o mesmo, pela conservação perene da matéria em movimento, e o que mais importante, através de uma ação sempre imutável, Deus conserva a mesma quantidade de movimento total na natureza.²⁴ A cada instante, Deus mantém sua ação, que, no caso das partículas da matéria, faz com que a tendência de seu movimento seja sempre retilínea. A mudança de direção acontece pelo choque com outros corpos que têm a mesma tendência inicial retilínea. Descartes faz uma distinção entre a quantidade do movimento, que seria a mesma sempre e sua direção, que seria diversificada pelos objetos encontrados na sua trajetória. Descartes chega mesmo a fazer uma comparação com a nossa vontade, que seria conservada sempre numa direção reta por Deus, isto é, do ponto de vista moral, numa boa vontade, mas que, ao encontrar obstáculos em seu caminho, se desviaria, da mesma forma que um corpo muda de direção quando colide com outro.

²⁴ Cf. Carta a Mersenne de 26 de abril 1643.

As teses da descontinuidade do tempo e da identidade entre a ação de criar e a de conservar oferecem a vantagem de prescindir de uma série causal infinita, como no caso de uma investigação na árvore genealógica de uma pessoa. Assim, pergunto pela causa de meu ser no instante atual de minha existência, o que me remete aos axiomas que sustentam a aplicação do princípio de causalidade:

1- Se não posso me conservar ou me criar, devo minha existência atual a outro, pois do nada, nada se origina. 2- Deve haver ao menos tanta realidade na causa quanto no seu efeito. 3- Logo, tenho que ser causado, no mínimo, por uma substância pensante que tenha a idéia de Deus; contudo, uma tal substância sendo finita como eu, não pode me conservar, pois se ela pudesse conservar uma outra substância pensante ele também poderia se conservar, e assim, ela seria Deus.

Com isso, sempre que pergunto pela causa da conservação de minha existência acabo por evitar uma série que vá até o infinito, desembocando sempre num ser que tem o poder de se conservar: Deus. Veremos que esta mesma espécie de causalidade desempenhará um papel fundamental no argumento ontológico.

3.3. O argumento ontológico

O argumento ontológico, cujo nome foi tornado famoso por Kant, tem longa história na filosofia desde Santo Anselmo. Nosso interesse, entretanto, ficará restrito à análise deste argumento nas *Meditações Metafísicas* de Descartes. Embora possamos em algumas ocasiões mencionar autores como Kant e Santo Anselmo, pretendemos nos deter nas objeções dos interlocutores de Descartes nas *Objeções e Respostas*, pois entendemos que estas ajudam mais a entender o conjunto das provas da existência de Deus que é o objeto desta pesquisa.

O argumento ontológico surge no contexto da *Quinta Meditação*. Nesta meditação, Descartes procura demonstrar que as essências das coisas corporais, que nada mais são que as idéias matemáticas, são verdadeiras. Assim, se a idéia da extensão, mesmo sendo naturalmente considerada clara e distinta, era colocada em dúvida porque o critério de clareza e distinção ainda não estava assegurado; agora, após a veracidade divina ser estabelecida na *Terceira Meditação*, ela terá de volta seu estatuto de verdade eterna e imutável. Antes de passarmos ao argumento ontológico vejamos as conclusões mais importantes da *Quarta Meditação*.

Na *Quarta Meditação*, o problema colocado foi o seguinte: como posso me enganar se não fui criado por um Deus enganador? A resposta será tirada da atividade conjunta de duas faculdades: o entendimento e a vontade. Tomadas separadamente, não há motivos para o erro. Tanto a vontade como o entendimento são criações divinas e, portanto, têm um estatuto garantido após a *Terceira Meditação*. Todavia, o uso conjunto dessas faculdades não é de responsabilidade divina. Desta forma, o fato de ter uma vontade infinita formalmente e um entendimento limitado possibilita o erro como uma privação. Uma privação significa a falta de um bem que pela minha própria natureza eu não deveria conter. Uma substância finita não pode ser perfeita, tendo por consequência em algumas ocasiões o erro. O erro é algo relativo à atividade humana, ao julgamento. Por isso, em diversas ocasiões, Descartes questiona se determinada idéia é simples ou composta arbitrariamente pelo juízo. É pelo mesmo motivo que o juízo é deixado de lado na *Terceira Meditação*, tendo por meta deixar o entendimento por si só intuir a idéia de Deus, evitando por isso uma composição arbitrária. Certamente quando, na *Segunda e Terceira Meditações*,

Descartes afirma a existência do *Cogito* e de Deus há a utilização da vontade. No entanto, nestes casos a vontade é coagida a dar seu consentimento.

Assim, todo o processo da dúvida pode ser entendido como um meio de descobrir idéias que sobrevivem a um julgamento *a contrario*, invertendo a ordem que, no senso comum, iria da vontade ao entendimento, e que, após o esforço metafísico, vai do entendimento à vontade. As verdades matemáticas e o argumento ontológico irão se beneficiar das conclusões estabelecidas na *Quarta Meditação*, como podemos ver na citação abaixo e na discussão do argumento ontológico.

E o que, aqui, estimo mais considerável é que encontro em mim uma infinidade de idéias de certas coisas que não podem ser consideradas um puro nada, embora talvez elas não tenham nenhuma existência fora de meu pensamento, e que não são fingidas por mim, conquanto esteja em minha liberdade pensá-las ou não pensá-las; mas elas possuem suas naturezas verdadeiras e imutáveis. Como, por exemplo, quando eu imagino um triângulo, ainda que não haja talvez em nenhum lugar do mundo, fora de meu pensamento, uma tal figura, e que nunca tenha havido, não deixa, entretanto, de haver uma certa natureza ou forma, ou essência determinada dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende de maneira alguma de meu espírito; como parece pelo fato de que se pode demonstrar diversas propriedades desse triângulo, a saber, que os três ângulos são iguais a dois retos, que o maior ângulo é oposto ao maior lado e outras semelhantes...²⁵

O critério de clareza e distinção funciona, ao mesmo tempo, como um critério universal de verdade e, também, como a premissa maior do argumento ontológico. Colocado em forma pelo próprio Descartes nas *Primeiras Respostas* o argumento ficou assim:

Premissa maior: o que nós concebemos clara e distintamente pertencer à natureza, ou à essência, ou à forma imutável e verdadeira de qualquer coisa, pode ser dito ou afirmado com verdade desta coisa.

Premissa menor: nós concebemos clara e distintamente que pertence à natureza verdadeira e imutável de Deus que ele exista.

Conclusão: nós podemos afirmar com verdade que ele existe ou ao menos que a conclusão é legítima.

²⁵ AT. IX. Pág. 51.

Após a formalização, Descartes adianta que a premissa maior não se pode negar pois se está de acordo, após as provas da *Terceira* e *Quarta Meditações*, que tudo o que nós concebemos clara e distintamente é verdadeiro. Resta então a premissa menor onde estaria toda a dificuldade. Na verdade, segundo Descartes, são duas as dificuldades.

A primeira dificuldade acontece porque nós estamos acostumados a distinguir, em todas as coisas, a existência da essência, fazendo com que não percebamos que em Deus essa distinção não existe. Em resposta, Descartes diz que a existência possível está contida em todas as coisas que nós concebemos clara e distintamente e que, por outro lado, a existência necessária está contida exclusivamente na idéia de Deus. Complementando a resposta, ele revela que ainda que concebamos todas as outras coisas como existentes, não se infere disso que elas existam, mas unicamente que elas podem existir, pois não é necessário que sua existência atual esteja unida às suas outras propriedades. Com a idéia de Deus acontece exatamente o contrário, isto é, a existência atual é concebida clara e distintamente unida às outras propriedades.

A segunda dificuldade se dá por não distinguirmos cuidadosamente o que pertence à verdadeira e imutável essência de uma coisa daquilo que lhe é atribuído única e exclusivamente pela ficção do nosso entendimento. Desta maneira, ainda que percebamos bastante claramente que a existência pertence à essência de Deus, pelo fato de não sabermos se sua essência é imutável ou se ela foi unicamente feita e inventada pelo nosso espírito, nós não concluímos daí que Deus existe. Em resposta, Descartes adverte que é necessário tomar cuidado, pois as idéias que não contêm verdadeiras e imutáveis naturezas mas são única e exclusivamente feitas e compostas pelo entendimento, podem ser divididas pelo próprio entendimento, não por uma abstração ou restrição do pensamento mas por uma clara e distinta operação, de maneira que as coisas que o entendimento não pode dividir por uma tal operação, sem dúvida, foram compostas e inventadas por ele. Descartes chega mesmo a dar alguns exemplos como o de um cavalo alado, um leão atualmente existente e um triângulo inscrito num quadrado. Nestes casos, posso clara e distintamente conceber um cavalo sem asas, um leão que não exista e um triângulo que não esteja inscrito num quadrado, o que é um sinal de que todas estas idéias foram compostas e inventadas por mim. De outra forma acontece com a idéia de um triângulo quando tento pensá-la em separado de sua propriedade que diz que seus três ângulos são iguais a dois retos. Quando

penso num triângulo com seus ângulos maiores ou menores que dois retos, este pensamento na verdade não pode ser concebido clara e distintamente, o que quer dizer que esta propriedade é a essência do triângulo e que, por isso, é imutável.

Se recordarmos o exemplo do pedaço de cera na *Segunda Meditação*, lembraremos que, já naquela ocasião, a única propriedade que não poderia ser pensada clara e distintamente separada da cera era a sua extensão, pois a extensão nada mais é que a propriedade essencial da cera, ou seja, aquilo que permanece imutável sob todas as modificações das qualidades sensíveis que, ao serem pensadas clara e distintamente separadas da extensão, não são propriedades essenciais da mesma, sendo atribuídas à composição com o espírito.

Para Descartes, a recusa em considerar a existência atual como uma propriedade essencial de Deus faz com que o argumento ontológico tenha a aparência de um sofisma, o que fez Descartes quase desistir de colocá-lo nas *Meditações*. Explica-se, assim, por que este argumento é a última prova da existência de Deus. Ele é o argumento mais complexo, transformando os outros dois em argumentos preparativos, pois ele necessita de um conhecimento claro e distinto da natureza infinita e incompreensível de Deus, o que só é possível após os argumentos das *Meditações* anteriores. Vejamos uma passagem das *Primeiras Respostas*, que retrata bem a unidade dos três argumentos.

Porém, se nós examinarmos cuidadosamente, a saber: se a existência convém ao ser soberanamente potente e qual espécie de existência, nós poderemos clara e distintamente conhecer, em primeiro lugar, que, ao menos, a existência possível lhe convém como a todas as outras coisas das quais temos em nós qualquer idéia distinta, mesmo àquelas que são compostas pelas ficções do nosso espírito. Em seguida, porque nós não podemos pensar que sua existência seja possível sem que, ao mesmo tempo, conhecendo sua potência infinita, nós não conheçamos que ele pode existir por sua própria força; concluímos daí que realmente ele existe e que existiu por toda eternidade, pois é bem manifesto pela luz natural que o que pode existir por sua própria força existe sempre e, assim, nós conhecemos que a existência necessária está contida na idéia de um ser soberanamente potente, não por uma ficção do entendimento, mas por pertencer à verdadeira e imutável natureza de tal ser o existir; e também será fácil conhecermos que é impossível que este ser soberanamente potente não tenha em si todas as outras perfeições que estão contidas na idéia de Deus, de maneira que de sua própria natureza e sem nenhuma ficção do entendimento elas estejam todas juntas e existentes em Deus...²⁶

²⁶ AT. IX. Pág. 94.

Etienne Gilson, em uma de suas obras sobre a relação entre a filosofia de Descartes e a filosofia escolástica²⁷, sustenta que Descartes, ao intercalar a potência infinita entre a essência e a existência de Deus impõe uma transformação sem precedentes no argumento de Santo Anselmo. Segundo este comentador, da necessidade estática de uma essência passa-se a uma relação dinâmica de causalidade. Além de ter a existência atual como uma propriedade essencial, pode-se perguntar ainda o porquê disso, desembocando finalmente em uma última razão que seria a razão positiva de não necessitar de causa ou, dito de uma forma mais cartesiana, sua potência infinita é a causa pela qual ele não necessita de conservação.

Gassendi acusará Descartes de fazer uma comparação inexata ao colocar no mesmo plano uma propriedade, como é caso da soma dos ângulos do triângulo serem iguais a dois retos, e a existência, no caso da idéia de Deus. É um raciocínio análogo ao seguido por Kant. Tanto Gassendi como Kant se recusam a considerar a existência como uma propriedade ou um atributo que possa analiticamente estar contido no sujeito. Na filosofia de Kant, só através de um juízo sintético que se apóie na intuição sensível, eu posso conferir existência a um ser.

Para Descartes, como se trata da ordem que vai do conhecer ao ser, o que eu puder, clara e distintamente, isto é, através de uma distinção real, pensar separadamente, poderá realmente existir separado. Um exemplo fundamental desta prioridade intelectual na atribuição da existência real às coisas é o fato de que mesmo experimentando uma união substancial entre o corpo e o espírito, mesmo assim, por conceber, isto é, pensar distintamente a idéia do corpo e a idéia do espírito, eu devo admiti-los como realmente separados. Devemos também lembrar aqui a *Segunda Meditação*, na qual Descartes atesta a possibilidade se pensar apenas enquanto uma substância pensante, o que garante sua existência naquele momento exclusivamente como um pensamento. O fato de que para Gassendi a dúvida universal é inconcebível se explica justamente pela recusa em aceitar o pensamento puro como critério de verdade das coisas.

Desta maneira, por conter entre suas propriedades essenciais a existência atual, Deus existe necessariamente. Como vimos há pouco, a consequência mais fundamental de sua potência infinita é a de ser causa de si próprio. Qual o sentido desta noção?

²⁷ Études sur le rôle de la pensée medievale dans la formation du système cartésien. Pág.226.

Nas respostas a Arnauld, Descartes diz que a consideração da causa eficiente é o primeiro e principal meio, para não dizer o único, que nós temos para provar a existência de Deus.²⁸ Contudo, num trecho anterior deste mesmo texto, Descartes faz uma ressalva ao dizer que a causa eficiente não deve ser tomada no mesmo sentido que é aplicado às coisas criadas mas no sentido de uma causa formal.²⁹ Além desta distinção, Descartes propõe outra: aquilo que existe *por si*, existe por uma causa formal; o que existe *por outrem* ou *por outro*, existe por uma causa eficiente. No entanto, aqueles que consideram apenas o sentido usual da causa eficiente facilmente acabam por não atribuir causa a Deus; então o termo *por si* é tomado negativamente, como existindo sem causa. Essa interpretação acaba por impossibilitar a prova da existência de Deus pelos efeitos que se baseia justamente na causalidade eficiente.³⁰

Segundo Descartes, é necessário mostrar que entre a causa eficiente propriamente dita e o *existir sem causa* há um meio termo que é *existir pela essência positiva de algo*. Para o autor das *Meditações*, o conceito de causa eficiente pode se estender a esse meio termo assim como se pode estender o conceito de um polígono retilíneo, que tem um número indefinido de lados, ao conceito de um círculo. Toda a dificuldade se encontra em restringir o conceito de causa eficiente ao sentido usual que diz que ela deve necessariamente preceder o efeito no tempo. Se, tomarmos a causa eficiente apenas como aquilo que produz o efeito, então poderíamos aplicá-la a Deus. Porém, há uma ressalva. A causa eficiente não se distingue apenas temporalmente do efeito, mas também logicamente. Por isso, diz Descartes, o recurso à causa eficiente no caso de Deus é analógico tendo que ser completado pela causa formal. Só através da conjugação destas duas causas nós podemos conceber positivamente a existência de Deus.

A unidade das provas da existência de Deus é atingida portanto na união da causa eficiente à causa formal. Através da primeira, eu chego a existência de Deus através de seus efeitos, através da segunda, atinjo sua existência por sua essência.

²⁸ AT. IX. Pág. 184.

²⁹ AT. IX. Pág. 182.

³⁰ AT. IX. Pág. 185.