

**UFRRJ**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DISSERTAÇÃO**

**AS DEMONSTRAÇÕES DA EXISTÊNCIA DE DEUS NA TERCEIRA *MEDITAÇÃO*  
CARTESIANA**

**RENATO BRAGA CAMPELLO**

**2018**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**AS DEMONSTRAÇÕES DA EXISTÊNCIA DE DEUS NA TERCEIRA *MEDITAÇÃO*  
CARTESIANA**

**RENATO BRAGA CAMPELLO**

*Sob a Orientação do Professor*  
**Renato Valois Cordeiro**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração Filosofia.

Seropédica, RJ  
Fevereiro de 2018

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Braga Campello, Renato, 18/10/1986-  
186d As Demonstrações da Existência de Deus na Terceira  
Meditação Cartesiana / Renato Braga Campello. - 2018.  
65 f.

Orientador: Renato Valois Cordeiro.  
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia, 2018.

1. Filosofia Cartesiana. 2. Provas de Deus. 3.  
Filosofia Moderna. I. Valois Cordeiro, Renato,  
05/03/1970-, orient. II Universidade Federal Rural do  
Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
III. Título.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 “This study was financed in part by Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001”.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**RENATO BRAGA CAMPELLO**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 21/08/2018.

---

Renato Valois Cordeiro. Dr. UFRRJ  
(Orientador)

---

Francisco José Dias de Moraes. Dr. UFRRJ

---

Ricardo Jardim Andrade. Dr. UFRJ

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a companhia e apoio dos amigos que fiz durante esses anos na Pós-Graduação. O convívio com essas pessoas foi importante para meu amadurecimento pessoal e para proporcionar a tranquilidade necessária para realização de grande parte do que conquistei até aqui. Esse é mais um resultado da pesquisa que eu e o professor Renato Valois Cordeiro realizamos nos últimos anos. Cabe destacar a importância que teve a bolsa CAPES nesse processo, pois forneceu os recursos necessários para a realização da presente pesquisa e para minha manutenção no Mestrado. Agradeço também a todo corpo docente e demais componentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ pelo ensino e dedicação à minha formação. Aproveito para fazer menção especial ao professor e meu orientador Renato Valois Cordeiro, que me apresentou o tema ainda na graduação e teve contribuição mais que fundamental para o desenvolvimento deste trabalho.

## RESUMO

CAMPELLO, Renato Braga. **AS DEMONSTRAÇÕES DA EXISTÊNCIA DE DEUS NA TERCEIRA MEDITAÇÃO CARTESIANA**. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2018.

O objetivo central desta dissertação consiste em realizar uma exposição das provas causais da existência de Deus presentes à terceira *Meditação* de Descartes. Para tanto, analiso as noções de ideia, ser objetivo, realidade objetiva, perfeição, o princípio da causalidade, bem como outros conceitos conexos no contexto das provas *a posteriori* de Deus. Procuro indicar que o êxito das provas causais da terceira *Meditação* dependem da pressuposição de certas teses cartesianas desenvolvidas somente na quinta *Meditação*, relativas à possibilidade de acesso direto à essência divina. Além disso, sugiro que as demonstrações da existência de Deus da terceira *Meditação* talvez representem uma única prova.

**Palavras-chave:** René Descartes, Meditações, provas de existência de Deus.

## **ABSTRACT**

CAMPELLO, Renato Braga. **THE DEMONSTRATIONS OF EXISTENCE OF GOD IN THE THIRD CARTESIAN MEDITATION**. 2018. Dissertation (Master Science in Philosophy). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2018.

The central aim of this dissertation is to present an exposition of the causal proofs of the existence of God present in the third Meditation of Descartes. For this, I analyze the notions of idea, objective being, objective reality, perfection, the principle of causality, as well as other related concepts in the context of God's a posteriori proofs. I try to indicate that the success of the causal proofs of the third Meditation depends on the presupposition of certain Cartesian theses developed only in the fifth Meditation, concerning the possibility of direct access to the divine essence. Further, I suggest that the demonstrations of God's existence in the third Meditation may represent one single proof.

**Keywords:** René Descartes, Meditations, Proofs of existence of God.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I: O CONCEITO CARTESIANO DE <i>IDEIA</i>: ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS PARA O ESCLARECIMENTO DA SUA FUNÇÃO NO CONTEXTO DAS PROVAS <i>A POSTERIORI</i> DE DEUS .....</b>	<b>2</b>
1.1 Resumo .....	2
1.2 Abstract .....	2
1.3 Os conceitos cartesianos de argumentação <i>a priori</i> , argumentação <i>a posteriori</i> e a prova de Deus na quinta <i>Meditação</i> .....	2
1.4 O conceito cartesiano de ideia: sua relevância para as provas <i>a posteriori</i> de Deus na terceira <i>Meditação</i> .....	9
<b>CAPÍTULO II: AS PROVAS <i>A POSTERIORI</i> DA EXISTÊNCIA DE DEUS NA TERCEIRA <i>MEDITAÇÃO</i> .....</b>	<b>18</b>
2.1 Resumo .....	18
2.2 Abstract .....	19
2.3 Os argumentos das demonstrações da existência de Deus na terceira <i>Meditação</i> .....	20
2.4 A doutrina tomista do conhecimento humano de Deus e sua importância no contexto das duas provas <i>a posteriori</i> de Descartes .....	27
2.5 Comentário sobre a primeira demonstração cartesiana da existência de Deus .....	32
2.6 Comentário sobre a segunda demonstração cartesiana da existência de Deus .....	47
<b>CONCLUSÕES .....</b>	<b>62</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>64</b>

## INTRODUÇÃO

O objetivo central da minha dissertação é, por um lado, indicar os argumentos principais das duas demonstrações cartesianas da existência de Deus realizadas na terceira *Meditação*.<sup>1</sup> Por outro lado, farei um comentário o mais possível didático acerca das particularidades dessas provas, com o intuito de produzir um trabalho o mais possível útil para o estudante ou pesquisador que busque um primeiro contato com o tema. Um ponto fundamental que será desenvolvido neste estudo consiste na defesa de que as duas provas da terceira *Meditação* talvez possam ser consideradas momentos de uma *única* demonstração.

O primeiro capítulo da minha pesquisa faz uma apresentação do conceito cartesiano de *ideia*. Nesse sentido, realizo uma preparação que visa explicar sua conexão com o conceito cartesiano de *prova causal da existência de Deus*. Este é um ponto fundamental, pois a análise cartesiana da noção de *ideia* prepara o terreno, por assim dizer, para a apresentação das duas provas. Em seguida, esclarecerei como Descartes entende os conceitos de “argumentação *a priori*” e “argumentação *a posteriori*”. Além disso, exporei sumariamente o modelo de prova de Deus na quinta *Meditação*, indicando sua importância para a análise das demonstrações da terceira *Meditação*.

No segundo capítulo desenvolverei uma explicação minuciosa das provas inferenciais da existência de Deus expostas na terceira *Meditação*. Começarei com uma apresentação dos pontos essenciais da meditação, percorrendo a estrutura argumentativa das duas demonstrações lá aduzidas. No que segue, tecerei alguns comentários subsidiários, mas não menos importantes, acerca da teoria do conhecimento de São Tomás de Aquino, em vista da sua reconhecida importância na constituição do pensamento de Descartes. Nesse ponto, tratarei da concepção de conhecimento divino nas obras dos dois filósofos, sublinhando as distinções teóricas. Posteriormente, ao comentar a primeira prova, sublinharei algumas nuances tratadas no capítulo anterior, considerando especialmente a função do conceito de realidade objetiva e sua relação com a primeira demonstração da existência divina. Passarei então à análise da segunda demonstração, destacando as objeções do teólogo Caterus ao papel da *ideia* de Deus no contexto do argumento. Concluirei meu trabalho apresentando a resposta de Descartes a Caterus, com base num exame de três noções importantes para a segunda demonstração. São elas: o conceito de *regresso causal*, o uso da *ideia* de Deus no argumento da segunda demonstração e o sentido “positivo” do conceito de *a se* (“por si”) - ou “auto-causação/conservação”.

Por um lado, devido às limitações impostas pelo tempo disponível para a redação de uma dissertação de mestrado e, por outro lado (e sobretudo), em vista da intrincada argumentação exposta nas primeira e segunda *Meditações* cartesianas, abster-me intencionalmente de analisá-las aqui. Por esta razão, tratarei o conhecimento dos dois capítulos iniciais das *Meditações* como pressuposto pelo meu leitor. Onde foi necessário, procurei explicar didaticamente o remetimento a questões anteriores à terceira *Meditação*.

---

<sup>1</sup> DESCARTES, R.. *Meditações concernentes à Primeira Filosofia nas quais a Existência de Deus e a Distinção Real entre Alma e Corpo do Homem são Demonstradas*. São Paulo: Abril, 1980.

# CAPÍTULO I O CONCEITO CARTESIANO DE *IDEIA*: ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS PARA O ESCLARECIMENTO DA SUA FUNÇÃO NO CONTEXTO DAS PROVAS *A POSTERIORI* DE DEUS

## 1.1 Resumo

Neste primeiro capítulo proponho-me esclarecer sumariamente o conceito geral de *prova de Deus* nas *Meditações* e, mais precisamente, o conceito de *ideia*, tal como foi desenvolvido na terceira *Meditação*. Trata-se, portanto, de um estudo preparatório para o posterior aprofundamento do tema principal da dissertação, visto que o exame da noção de *ideia* por Descartes consiste no ponto de partida das provas *a posteriori*.

Palavras-chave: *Ideia*, Terceira *Meditação*, prova *a posteriori*.

## 1.2 Abstract

This first chapter proposes to me summarily clarifies the concept of proof of God in evaluations and, more precisely, the concept of idea, as developed in the third Meditation. It is, therefore, a preparatory study for the further study of the main theme of the dissertation, since the examination of the notion of idea by Descartes is made at the starting point of the *a posteriori* proofs.

Keywords: Idea, Third Meditation, *a posteriori* proof.

## 1.3 Os conceitos cartesianos de argumentação *a priori*, argumentação *a posteriori* e a prova de Deus na quinta *Meditação*

Muito embora o interesse central da minha dissertação restrinja-se ao modelo de prova aplicado à terceira *Meditação*, iniciarei nossa discussão referindo-me sinteticamente a outro tipo, desenvolvido mais à frente, na quinta *Meditação*. Decidi assim fazê-lo pelo seguinte motivo: o padrão geral de “provas *a priori* de Deus” foi estabelecido por Santo Anselmo e suponho que, pelo menos inicialmente, a reflexão cartesiana sobre o assunto (inclusive em sua formulação “*a posteriori*”) tenha levado em consideração as supostas imprecisões daquele autor denunciadas ainda no medievo. Sem dúvida, como pretendo mostrar, as provas cartesianas *a posteriori* não requerem uma espécie de conhecimento “prévio” de qualquer “essência divina idêntica à existência” para ter plausibilidade.

Ao que parece, a segunda<sup>2</sup> prova de Deus cartesiana, aduzida na quinta *Meditação*, tem como fio condutor as críticas realizadas por São Tomás de Aquino ao argumento de Santo Anselmo<sup>3</sup>. A crítica resume-se em mostrar que ao partir de uma *definição* de Deus é possível

---

2 É ponto controverso que haja duas provas da existência de Deus na terceira *Meditação*. Assim, se aceitarmos que há aí apenas uma prova, dividida em duas partes, poderemos nos referir à prova da quinta *Meditação* como “segunda” demonstração cartesiana. No segundo e último capítulo do meu trabalho apresentarei uma interpretação que defenderá a tese de que há apenas *uma* prova na terceira *Meditação*.

3 ANSELMO, Santo. *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. Trad. de José Rosa, cap. II-IV. Cf. tb FILHO, Raul Landim. “A prova *a priori* da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes”. In: *Questões Disputadas de Metafísica e de Crítica do Conhecimento* (Coleção

inferir não a existência, mas tão-somente o *conceito* de existência de Deus. Procurando responder a essa objeção, Descartes formulou um modelo de prova que visa mostrar que a premissa principal do seu argumento não é a *ideia* (o conceito) de Deus, mas sim a própria *essência* de Deus, de forma que sua prova não estaria desabonada pela objeção de São Tomás. Por “essência”, nesse caso, Descartes parece entender não as essências (contingentes) de “objetos fictícios”, mas sim um tipo de essência análoga à essência *necessária* dos objetos matemáticos, que pode ser considerada *imutável e verdadeira*.

O conceito de objeto *fictício* havia sido estudado por Descartes na terceira *Meditação*, no contexto das primeiras provas de Deus, onde foi realizada uma análise das representações aceita pela tradição medieval. Na classificação aí apresentada<sup>4</sup> as ideias claras e distintas (ou seja, as representações dos fundamentos da matemática) são consideradas “ideias inatas” (aquelas que, por assim dizer, nascem com o sujeito), ao passo que as “ideias fictícias” referir-se-iam às que são produzidas (ou “inventadas”) pelo próprio *cogito* e que, assim, por hipótese, não teriam (ou não precisariam ter) qualquer correspondência na realidade.

Ao contrário das propriedades dos objetos constituídos por “essências fictícias”, as propriedades dos objetos matemáticos expressam características necessárias. Nesse sentido, parece não haver qualquer empecilho em afirmar a possibilidade do *conhecimento* da essência *verdadeira* dos fundamentos da matemática. A estratégia da prova cartesiana da quinta *Meditação*, por conseguinte, consistiria em tentar estabelecer uma analogia entre a “representação da essência dos objetos matemáticos” e a “representação da essência divina”.

A prova cartesiana fornecida na quinta *Meditação* tornou-se conhecida como uma “prova *a priori* da existência de Deus”. É interessante notarmos que a noção de *aprioridade* assumiu um significado preciso após o desenvolvimento da filosofia kantiana, significado completamente distinto do modo como a expressão *a priori* era usada geralmente na tradição pré-cartesiana e à época do próprio Descartes. De fato, *aprioridade*, em sentido *pré-kantiano*, é um termo que se refere a espécies de provas que procedem “*da causa para os efeitos*”. Dessa forma, uma prova *a priori* de Deus, em sentido cartesiano, deve inferir da *essência* a *existência* de Deus. Por outro lado, também em sentido cartesiano, uma prova da existência de Deus será considerada *a posteriori* quando inferir *do efeito* a causa<sup>5</sup>. Sobre o ponto, afirma Descartes:

(...) são somente duas vias pelas quais se pode demonstrar que Deus existe, a saber, uma pelos efeitos e a outra pela própria essência ou natureza (...)<sup>6</sup>.

---

*Philosophia*). São Paulo: Discurso Editorial, 2009., p. 194. A primeira parte deste capítulo é apoiada em larga extensão nesse artigo de Raul Landim. Não analisaremos aqui a prova anselmiana.

4 Cf. DESCARTES, R.. *Terceira Meditação*, parágrafo 10. Citaremos as obras cartesianas segundo as edições inglesa e francesa (neste caso, a edição clássica de Adam e Tannery). As referências à edição inglesa serão feitas com a sigla *PWD* e as referências à edição francesa com a sigla *AT* (seguida do número do volume, do título da obra e da página). No caso das *Meditações*, utilizaremos também a excelente tradução brasileira da coleção “Os Pensadores”: DESCARTES, R.. *The Philosophical Writings of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984-9; DESCARTES, R.. *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin-CNRS, 1964-1974. 11 Vol.; DESCARTES, R.. *Meditações concernentes à Primeira Filosofia nas quais a Existência de Deus e a Distinção Real entre Alma e Corpo do Homem são Demonstradas – Coleção “Os Pensadores”*. São Paulo: Abril, 1980. Outras traduções brasileiras menos utilizadas em meu trabalho serão indicadas oportunamente. Neste capítulo, as traduções do latim e do francês para o português são de Raul Landim, relativas à sua obra citada acima. As traduções do segundo capítulo, do inglês para o português, são de minha responsabilidade, inclusive as citações de São Tomás de Aquino indicadas por John Carriero: AQUINATIS, S. Thomae. *Summa Theologiae*. 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978; CARRIERO, J.. *Between Two Worlds – A Reading of Descartes’s Meditations*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

5 Esse foi precisamente o modelo de prova aduzido por Descartes na terceira *Meditação*.

6 DESCARTES, R.. *AT VII*, *Primae Responsiones*, p. 120.

É digno de nota que a prova “a priori” cartesiana foi elaborada no contexto de uma reflexão sobre a natureza dos objetos da matemática e que, curiosamente, Descartes concebe a *demonstração* das propriedades de tais objetos através de um significado de aprioridade kantiano. Kant caracteriza o conhecimento *empírico* como *a posteriori*, ou seja, como aquele que tem suas fontes em dados sensoriais. O conhecimento *a priori*, por outro lado, é definido por ele como tendo suas fontes independentes de todos os dados dos sentidos, portanto, como sendo um tipo de conhecimento independente de qualquer experiência. Em sentido kantiano, juízos afirmativos são analíticos (“juízos explicativos”) quando enunciam no predicado algo sobre o sujeito como *nota* deste. Juízos analíticos têm validade universal e necessária em sentido forte - ou seja, são juízos *a priori*. E isso significa dizer que nesse caso a conexão do predicado com o sujeito é pensada através da identidade. Ora, é exatamente com esse significado que Descartes concebe a natureza *a priori* das provas matemáticas, tão fundamentais na formulação cartesiana da prova de S. Anselmo:

E aqui só posso me *objetar* que talvez essa ideia de triângulo tenha vindo ao meu espírito por intermédio dos meus sentidos, porque vi algumas vezes corpos de figura triangular; pois posso formar em meu espírito uma infinidade de outras figuras, a cujo respeito não se pode alimentar a menor suspeita de que *jamaiz tenham caído sob os sentidos e não deixo, todavia, de poder demonstrar diversas propriedades relativas à sua natureza*, bem como à do triângulo: as quais devem certamente ser todas verdadeiras, visto que as concebo claramente<sup>7</sup>. (grifo meu)

A rigor, as provas matemáticas não são problemáticas, pois seus objetos não existem na natureza e suas propriedades, sendo necessárias, são expressas por essências que podem ser consideradas *reais*<sup>8</sup>. Então, a *verdade* das premissas das provas matemáticas independe de qualquer recurso à experiência.

Essa é uma tese cartesiana que já estava presente por ocasião da escrita da obra *Regras para a Orientação do Espírito*<sup>9</sup>, onde Descartes havia apresentado uma concepção de *verdade* distinta daquela que seria desenvolvida em sua filosofia do conhecimento madura. De fato, nas *Regras*, em particular nas seis primeiras, o autor define como *verdade* unicamente a *coerência* daquilo que é *intuído*. Por *intuição*, Descartes entende cada elemento (objeto) descrito em atos de consciência imediatamente dados ao intelecto. Nesse sentido, pode-se afirmar que o termo é equivalente ou sinonímico ao conceito de *representação* (ou *ideia*), que seria usado definitivamente nas *Meditações*. Contudo, nas *Regras* Descartes contenta-se com o sentido “fraco” de *verdade* acima descrito, uma vez que se restringe a uma análise das operações intelectuais realizadas pelo sujeito, portanto, a uma mera análise dos dados intuídos, vale dizer, a uma análise de nossos estados subjetivos e suas possíveis relações. Numa palavra, pode-se afirmar que, nesse estágio da obra cartesiana, *verdade* não tem qualquer relação com problematizações relativas a uma hipotética realidade (ou a um *mundo externo*). Como os objetos da matemática são alguns dos dados *intuídos* que compõem a estrutura do pensamento, e como eles são também nessa obra introduzidos como entidades evidentes e indubitáveis, é possível afirmar que já nesse texto as provas matemáticas são apresentadas como independentes de qualquer recurso à natureza.

A formulação cartesiana do argumento anselmiano envolve fundamentalmente dois elementos:

---

7 DESCARTES, R.. *Quinta Meditação*, OE, p. 171-2. *Apud* FILHO, R. Landim, *idem*, p. 225, nota 5.

8 Sobre o sentido da possibilidade da atualização de essências (ou *qüididades*) falaremos mais à frente. Quanto a possíveis critérios para a caracterização precisa de *entes reais*, sobretudo quando nos referimos a entidades *mentais*, complementaremos a presente discussão somente na segunda parte desse capítulo.

9 DESCARTES, R.. *Regras para a Orientação do Espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

(1) As características de uma prova *a priori* (em sentido kantiano) aplicada aos objetos matemáticos.

(2) As propriedades de uma única ideia que, por hipótese, revela uma essência que seria idêntica à existência – e que, em tese, não poderia ser assimilada a essências “inventadas” pelo pensamento, mas sim a uma espécie de essência *imutável e verdadeira*.

Vale a pena neste ponto lembrar que nas *Meditações*, ao contrário da teoria exposta nas *Regras*, a concepção cartesiana de *verdade* foi substantivamente alterada. O objetivo central das *Meditações* é, por um lado, contestar o antigo conceito de verdade como mera *evidência* de dados imediatos intuídos e, por outro, fundamentar um (novo) critério de verdade, compreendido como *correspondência de estados de coisas ao intelecto humano*. Assim, considerando que a conclusão do argumento de Anselmo é a proposição segundo a qual “*é necessário que Deus exista*”, a prova *a priori* cartesiana teria de mostrar que:

[a] A essência de Deus é uma essência imutável e *verdadeira*.

[b] A suposta *essência verdadeira*, que seria representada pela ideia de Deus, está relacionada a um sentido de verdade *distinto* daquele aplicado a essências matemáticas. Outra dificuldade central da prova consistiria então no fato de que os objetos matemáticos não existem na realidade e, portanto, a simples evidência de suas propriedades necessárias bastaria para garantir o conhecimento de suas essências. Essa peculiaridade, contudo, *não* vale para a essência divina, *que tem de poder ser idêntica à existência para que a prova possa ser considerada bem-sucedida*<sup>10</sup>.

Para uma compreensão adequada das dificuldades que devem ser superadas no modelo de prova *a priori* cartesiano é imprescindível precisarmos as críticas realizadas por São Tomás ao argumento de Santo Anselmo. Uma breve<sup>11</sup> análise do comentário de Tomás nos ajudará, em particular, no sentido de esclarecermos conceitos-chave da prova da quinta *Meditação*, tais como *essência*, *representação* (ou *ideia*), *existência*, *qüididade* etc.

A crítica de Tomás é baseada em sua teoria do conhecimento, que é, por sua vez, fortemente influenciada pela metafísica aristotélica.<sup>12</sup> Segundo ele, em linhas gerais, o erro da prova de Anselmo consistiria em derivar a *existência* de Deus da sua mera *definição* (ou do seu conceito). Aparentemente, o problema de tal pretensão estaria em não distinguir claramente as noções de *qüididade* e *existência*.<sup>13</sup> Com efeito, a filosofia do conhecimento tomista é estruturada em duas operações intelectuais, ou cognitivas: a *apreensão* e a capacidade de *julgar*. A ação de apreender, por um lado, consiste em reter intelectualmente, através da produção de um conceito, as *qüididades* (ou *notas*, para utilizarmos um termo da lógica clássica) que representam as características sensíveis dos objetos singulares. A produção de conceitos<sup>14</sup>, entidades capazes de representar abstratamente e universalmente as *qüididades* das coisas, depende de um processo intelectual, denominado *abstração*. Esse processo é capaz de separar o que há de comum no diverso que nos é apresentado pela experiência. Originalmente, as características sensíveis comuns a classes de objetos estão, portanto, apenas potencialmente nas próprias coisas e o processo abstrativo é o que tornaria possível a apreensão do aspecto inteligível dos objetos.

Por outro lado, o ato de *julgar* revela, por assim dizer, uma limitação cognitiva do *conceito*, isto é, da *representação abstrata da qüididade dos objetos singulares*. Em outras

---

10 Cf. FILHO, R. Landim, *idem*, p. 195.

11 No segundo capítulo retomarei e analisarei mais detidamente os elementos centrais da teoria do conhecimento tomista. Aqui contentar-me-ei apenas com um esboço da mesma.

12 Não discutirei o ponto neste trabalho. Para uma boa análise da teoria da substância individual aristotélica, cf.: ROSS, D.. *Aristotle*. Londres: Methuen & Co Ltd, 1974.

13 Cf. LANDIM, *idem*, p. 197.

14 Cf. MARITAIN, J.. *Les Degrés du savoir*, cap. “Le réalisme critique”, item III, “De la connaissance elle-même”, (MARITAIN 21, p. 215-53). *Apud* FILHO, R. Landim, *idem*, p. 226, n. 14.

palavras, Tomás considera que o conceito é uma *forma de ente (ens)*, noção que deve ser distinguida da noção de *ato de ser (esse)*.<sup>15</sup> Enquanto o *conceito* pressupõe sempre uma espécie de processo indutivo para que a quiddidade da coisa possa ser abstraída da matéria dada, o *ato de ser* é definido por Tomás como o que “(...) torna real (atual)”<sup>16</sup> a quiddidade representada. Por conseguinte, a existência só pode ser conferida ao *conceito* (ou seja, à *representação da quiddidade*) no ato judicativo, instante no qual uma representação sensível (ainda não determinada) é ligada a uma representação conceitual (a um universal obtido na apreensão). Nisto consiste a limitação cognitiva da mera representação, ou seja, do mero conceito: intrinsecamente, a apreensão da quiddidade por intermédio de um conceito não é um motivo suficiente para justificar a conclusão da existência de Deus a partir da sua definição.<sup>17</sup> Nas *Primeiras Objeções*<sup>18</sup>, Johannes Caterus, teólogo holandês contemporâneo de Descartes, resume precisamente a crítica tomista à prova anselmiana:

(...) embora se conceda que pelo seu próprio nome o ente sumamente perfeito envolve (*importare*) existência, contudo não se segue que essa mesma existência seja na realidade algo de atual, *mas somente que com o conceito de ente soberano o conceito de existência seja inseparavelmente conectado. Daí você não infere que a existência de Deus seja qualquer coisa de atual, salvo se você supõe que esse ente supremo exista em ato.* Com efeito, nesse caso, ele envolve em ato não só todas as perfeições e como também a da existência real. (grifo meu)

Resumidamente, Caterus afirma nessa passagem que *pensar um ente através de um conceito como existente* (por exemplo, o conceito de “carro existente”) não implica que tal conceito *tenha instâncias*. Nesse sentido, o conceito de “algo existente” (i. é, um conceito que tenha como uma de suas *notas* constitutivas a *existência*) permite apenas que do mesmo seja extraído analiticamente o predicado *existência* (que, por sua vez, também é um conceito). Entretanto, *extrair o predicado existência* é totalmente diferente de *conhecer* a existência do objeto significado pelo conceito. Para tanto, como já afirmado, é necessário um ato judicativo, em particular a produção (e a demonstração) de um juízo de existência.

Outro ponto que torna problemática a inferência da existência de Deus é a especificidade desse conceito, que parece dar conta de uma essência “imutável”, cuja verdade, no entanto, não pode ser justificada tão-somente pela análise de suas propriedades. Acresce-se a essa dificuldade uma característica central da apreensão quiddidativa que não pode ser aplicada à essência divina: a representação da essência (ou das quiddidades) de um objeto *precisa ser abstraída de uma imagem sensível*, segundo a teoria tomista. E, contudo, evidentemente, a representação da essência de Deus não pode ser abstraída de nenhuma coisa material.

Descartes deve então, se deseja afastar os erros da prova anselmiana, partir da *própria* essência de Deus em sua prova – e não da definição ou do conceito de Deus. De fato, é isso que Descartes julga realizar em seu modelo de prova *a priori* e o faz pretensamente autorizado por uma famosa tese tomista, segundo a qual “*a essência de Deus é idêntica ao seu ato de ser (esse)*”.<sup>19</sup> Sem dúvida, admitida a verdade dessa tese, não seria absurdo afirmarmos também a possibilidade de inferir a *própria* existência atual de Deus a partir da sua essência. Contudo, tal possibilidade supõe, é claro, a possibilidade de termos acesso à essência de Deus.

---

15 Cf. LANDIM, *ibidem*.

16 *Ibidem*.

17 Cf. LANDIM, *idem*, p. 199.

18 DESCARTES, R.. *AT*, p. 517. .

19 AQUINO, S. Tomás. *Summa contra Gentiles* Ia, c. XXII e *Summa Theologiae*, Ia, q. 3, art. 4. *Apud* FILHO, R. Landim, *idem*, p. 227, n. 20.

O ponto de partida da prova deve ser então esclarecer como poderíamos alcançar as essências das coisas e, particularmente, a essência de Deus. Segundo a teoria cartesiana, em princípio, *essências são conhecidas por intermédio de suas representações*.

Pois estando certo que eu não posso ter conhecimento algum do que está fora de mim senão através das ideias dessas coisas que tive em mim, eu me preservo de relacionar meus juízos imediatamente às coisas e de nada lhes atribuir de positivo que não perceba anteriormente em suas ideias (...)<sup>20</sup>

Assim, em tese, para que a (própria) essência de Deus possa ser a premissa inicial da prova, ela deve ser conhecida e, por conseguinte, representada por uma *ideia*. Mas isso consistiria exatamente em incorrer no erro denunciado por Tomás. Em que sentido, portanto, poderíamos ter acesso ao conhecimento da essência divina e utilizá-lo como premissa da prova? Numa palavra, seria possível inferir da ideia clara e distinta de Deus a tese de que o mesmo é um objeto real e, logo, que Ele teria uma essência imutável (verdadeira) - e não uma essência “inventada” pelo pensamento? Para responder a tais questões é imprescindível esclarecer (1) o que entende Descartes pela distinção realidade/existência e (2) como Descartes classifica nas *Meditações* as diferentes classes de objetos.

Com relação ao tópico (1), a posição de Descartes parece ser definida por uma afirmação presente no axioma X da *Exposição Geométrica*, segundo a qual em “toda ideia (*clara e distinta* ou não) a *existência possível está contida*”.<sup>21</sup> Isso parece significar que o critério de realidade cartesiano tem seu fundamento no princípio de não-contradição, no sentido de que toda ideia cujo conteúdo satisfaça ao princípio de não-contradição poderá ser considerada *real*. Assim, “ser real” significaria tão-somente ter uma “existência possível” (ou seja, logicamente possível).<sup>22</sup> A essa espécie de existência pode-se opor a “existência atual”, cuja efetividade dependeria da existência na natureza, por conseguinte, na realidade externa ao intelecto. Um exemplo óbvio para marcar os diferentes significados desses termos é o caso dos objetos matemáticos, que não existem “fora” do pensamento, mas são coisas *reais* - muito embora não possuam uma realidade atual<sup>23</sup> (ou formal).

Esses esclarecimentos são importantes, pois, a princípio, o fato de um objeto ser um ente *real* não implica necessariamente que tal objeto tenha uma essência imutável (verdadeira), logo, não criada pelo pensamento<sup>24</sup>. Além disso, da mera realidade (existência possível) de um objeto representado por uma ideia não seria possível inferir uma suposta essência verdadeira. Em outras palavras, as expressões “ser claro e distinto”, “ser real (ou *ter uma existência possível*)” e “ter uma essência imutável (verdadeira)” não podem ser necessariamente assimiladas.

Quanto ao modo como Descartes classificaria os diferentes objetos pensados através das ideias, a análise da terceira *Meditação* parece admitir três espécies de representações aceitas pela tradição<sup>25</sup>:

- A - Ideias inatas (aquelas que surgem ou nascem, por assim dizer, com o sujeito);
- B - Ideias fictícias (aquelas que são produzidas pelo próprio sujeito);
- C - Ideias adventícias (aquelas que teriam sido causadas por objetos externos ao *cogito*).

---

20 Cf. Carta a Gibieuf, de 19 de janeiro de 1642, *AT*, p. 907.

21 *Apud* FILHO, R. Landim, *idem*, p. 204.

22 “Pois pelo termo ‘possível’ entendeis, como se faz ordinariamente, tudo o que não repugna ao pensamento, humano (...)”, DESCARTES, R., Respostas às Segundas Objeções, *AT* VII, p. 150. *Apud* FILHO, R. Landim, *idem*, p. 204.

23 O conceito de *realidade formal* será precisado na segunda parte deste capítulo.

24 Cf. FILHO, R. Landim, *idem*, p. 203.

25 DESCARTES, R., *AT*, IX-1, “Méditations”, p. 29. *Apud* FILHO, R. Landim. “Ideia, Ser Objetivo e Realidade Objetiva nas ‘Meditações’ de Descartes”. In: KRITERION, Belo Horizonte, número 130, Dez./2014, p. 684.

Ligando essa separação à distinção realidade/existência permitida pela *Exposição Geométrica*, pode-se obter o seguinte quadro da “ontologia cartesiana”<sup>26</sup>:

- [i] Objetos reais atualmente existentes (corresponderiam às ideias adventícias);
- [ii] Objetos reais sem existência atual (a princípio, objetos cujas representações simplesmente satisfariam o princípio da não-contradição);
- [ii.a] Objetos não-fictícios (compreenderiam as ideias matemáticas (“inatas”), que representam espécies de essências imutáveis e verdadeiras);
- [ii.b] Objetos fictícios (a essência divina poderia em tese estar neste grupo, tornando a prova fracassada).

Uma vez que um dos elementos a ser demonstrado pela prova cartesiana consiste numa justificativa de que a essência de Deus é uma essência imutável e *verdadeira*, *seria de se esperar que Descartes fornecesse critérios distintivos claros para caracterizar precisamente a diferença subsistente entre representações (ideias) de essências de objetos reais fictícios e não-fictícios*. Tais critérios são necessários porque não pode ser excluída da presente argumentação a hipótese de que as propriedades que constituiriam a essência de Deus formassem uma essência fictícia. Essa problemática hipótese é admitida pelo próprio Descartes:

(...) e depois, porque *não distinguindo* as coisas que pertencem à verdadeira e imutável essência de alguma coisa daquelas que lhe são atribuídas somente por ficção do intelecto, ainda que nós estejamos bastante atentos (*advertamus*) [ao fato de que] a existência pertence à essência de Deus, disso nós não concluímos, entretanto, que Deus existe, porque nós não sabemos se sua essência é imutável e verdadeira ou se ela foi somente inventada por nós.<sup>27</sup> (grifo meu)

Ainda que Descartes tenha buscado em sua obra o desejado critério de distinção, ele parece ter fracassado nesse intuito<sup>28</sup>. De fato, mesmo comentadores autorizados são unânimes em considerar que os critérios buscados por Descartes são insuficientes no sentido de encontrar padrões para diferenciar essências fictícias e essências imutáveis<sup>29</sup>.

Conclui-se, portanto, que a primeira parte da prova ontológica não é satisfatória. A segunda parte, como já indicado, deve demonstrar que, diferentemente da essência dos objetos matemáticos, a essência imutável de Deus envolveria uma existência (atual). Contudo, os problemas encontrados na primeira etapa foram determinantes para o encontro de dificuldades derivadas, sobretudo relacionadas à suposição de que a existência seja uma propriedade da essência divina, tese contra a qual pensadores da estatura de Kant e Gassendi, além de determinados filósofos analíticos, se insurgiram. Como não é aqui nosso objetivo aprofundarmo-nos em aspectos detalhados da prova *a priori*, mas simplesmente apontar em linhas gerais sua conexão, por assim dizer, com o espírito originário das provas de Deus na história da filosofia, passarei no que segue a aspectos mais próximos do tema principal do meu trabalho, que consiste nas provas da terceira *Meditação*. Esse outro modelo de argumentação escapa de certos problemas aqui apontados. De qualquer modo, no próximo subcapítulo, retornarei a diversos pontos aqui apontados, sobretudo a algumas questões em aberto acerca da natureza da noção de *representação* em Descartes. E buscarei conectá-las sempre que possível com o contexto da terceira *Meditação*.

---

26 *Idem*, pp. 204-205.

27 DESCARTES, R.. *Respostas às Primeiras Objeções*, AT VII, p. 116.

28 Cf. a discussão entre Raul Landim e W. Doney em: FILHO, R. Landim. *Idem*, pp. 208-215.

29 FILHO, R. Landim. *Idem*, p. 214-15.

#### 1.4 O conceito cartesiano de *ideia*: sua relevância para as provas *a posteriori* de Deus na terceira *Meditação*

Seguramente, um dos locais em que o conceito cartesiano de *ideia* é analisado com maior atenção é a terceira *Meditação*. Um dos motivos centrais para tanto é indiscutivelmente sua função no contexto das provas *a posteriori* de Deus aí desenvolvidas. É digno de nota que a noção de *ideia* é analisada na terceira *Meditação* num contexto cético e solipsista, numa palavra, num quadro em que a realidade (o mundo externo ao *cogito*) e as essências matemáticas haviam sido colocadas sob suspeição através da aplicação do método da dúvida na primeira *Meditação*. Esse é um ponto que torna particularmente espinhosa a tarefa de esclarecer o que são as coisas relativamente às quais temos *ideias*. De saída, é imprescindível reter algumas das conseqüências centrais da argumentação da segunda *Meditação*: (1) é indubitável e verdadeiro que pensamos em coisas ou que temos *ideias* de coisas, mas é dubitável que as coisas das quais temos *ideias* independam da mente<sup>30</sup>; (2) Portanto, as coisas das quais temos *ideias* devem ser consideradas inicialmente como coisas *na mente*, uma vez que a existência de um mundo externo é dubitável.

Ao iniciar sua reflexão acerca do conceito de *ideia*, Descartes introduz três noções que seriam centrais tanto nas provas inferenciais desenvolvidas na terceira *Meditação*, quanto no argumento ontológico:

(...) caso essas *ideias* sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira; mas, considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si.<sup>31</sup>

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 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*.<sup>32</sup> (grifo meu)

(...) deve-se saber que, sendo toda *ideia* uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra *realidade formal* além da que recebe e toma de empréstimo do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar.<sup>33</sup>(grifo meu)

Essas são algumas das passagens em que o conceito de *ideia* e outros conceitos conexos são apresentados na terceira *Meditação*. Refiro-me aos conceitos de *realidade formal*, *realidade objetiva* e *ser objetivo*, que são introduzidos por Descartes de modo ambíguo. Com efeito, relativamente à expressão *realidade formal*, pode-se aparentemente interpretá-la e aplicá-la de duas maneiras: (1) as *ideias*, entendidas como operações intelectuais do sujeito, têm uma realidade “em si”, a saber, são expressões de modificações ou acidentes do sujeito cognoscente, numa palavra, da coisa pensante; (2) as coisas existentes no mundo externo (por hipótese, no caso da terceira *Meditação*) são substâncias ou acidentes com realidade “em si” -

---

30 Cf. FILHO, R. Landim. “*Ideia, Ser Objetivo e Realidade Objetiva nas ‘Meditações’ de Descartes*”. In: *KRITERION*, Belo Horizonte, número 130, Dez./2014, p. 674. Em larga extensão, sigo neste subcapítulo a interpretação desse artigo.

31 DESCARTES, R.. *Meditações concernentes à Primeira Filosofia nas quais a Existência de Deus e a Distinção Real entre Alma e Corpo do Homem são Demonstradas*. São Paulo: Abril, 1980, p. 111.

32 *Idem*, p. 112.

33 *Ibidem*, p. 112.

i.e., uma realidade independente do modo como são representados.<sup>34</sup> Seria possível então nos referirmos a duas espécies, por assim dizer, de realidades *em si* no sistema cartesiano. Diferentemente, pelo termo *realidade objetiva, prima facie*, Descartes parece compreender o conteúdo da representação (ou *ideia*)<sup>35</sup>. Descartes explica o conceito de ideia como um ato do pensamento; na medida em que a existência de ideias admite a possibilidade ou suposição de um mundo independente do *cogito*, toda representação faz referência a algo. Nesse sentido, ideias referir-se-iam a objetos ao apresentarem conteúdos à mente. Pode-se afirmar então que, inicialmente, a realidade objetiva de uma ideia consistiria naquilo que torna uma representação distinta de outra - “possuir realidade objetiva” significaria *ter a propriedade de se referir a um objeto*. Entretanto, como a terceira *Meditação* supõe que ideias exibam para o intelecto *coisas* com graus de realidade ou de “perfeição”, intérpretes autorizados da filosofia do conhecimento cartesiana costumam indicar uma sutil distinção conceitual entre as noções de *ser objetivo e realidade objetiva*.

Pois, com efeito, aquelas [ideias] que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim falar) mais *realidade objetiva*, isto é, participam, por representação num maior número de *graus de ser ou de perfeição* do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes.<sup>36</sup>(grifo meu)

Com relação às “coisas” exibidas por ideias, afirma ainda Descartes numa carta:

Pois estando certo que eu não posso ter conhecimento algum do que está fora de mim senão através das ideias dessas coisas que tive em mim, eu me preservo de relacionar meus juízos imediatamente às coisas e de nada lhes atribuir de positivo que não perceba anteriormente em suas ideias<sup>37</sup>

Descartes expõe nesta passagem sua conhecida tese, segundo a qual ideias são estruturas imanentes à mente e são *sempre ideias de coisas*.<sup>38</sup> Caterus formulou também algumas críticas a essa teoria das ideias nas *Primeiras Objeções*.<sup>39</sup> Esse é um excelente ponto de partida no sentido de delimitarmos o sentido das noções acima indicadas, pois Caterus busca de início assumir a teoria das ideias cartesiana para criticá-la posteriormente. É importante notarmos que o contexto da sua redação é outro. Numa palavra, o estudo de Caterus leva em consideração os resultados da sexta *Meditação* e, por conseguinte, a suspensão do ceticismo e do solipsismo cartesianos. De qualquer modo, em seu texto, Caterus propõe-se explicar o que entende por *ideia e ser objetivo* na obra cartesiana. Quanto ao conceito de *ser objetivo*, Caterus afirma o seguinte:

O que é ser uma ideia? É a própria coisa pensada enquanto ela existe objetivamente no intelecto. Mas o que é *ser objetivamente* no intelecto? Apreendi há muito tempo: é terminar o próprio ato do intelecto à maneira de um objeto<sup>40</sup>(grifo meu)

Ao respondê-lo, Descartes discorda frontalmente da definição aduzida:

---

34 FILHO, R. Landim. *Idem*, pp. 677 e 679.

35 Cf. DESCARTES. *Idem*, terceira *Meditação*, §15.

36 DESCARTES. *Idem*, p. 111.

37 DESCARTES, R., *AT*, III, Carta a Gibieuf de 19 de janeiro de 1642, p. 474. *Apud* FILHO, R. Landim, *idem*, p. 670.

38 *Idem*, *AT*, IX-1, “Les Méditations Métaphysiques, pp. 28, 29, 31, 32; “Principia Philosophiae, p. 48; *AT*, III, Carta a Mersenne, julho de 1641, pp. 392-393. *Apud* FILHO, R. Landim, *idem*.

39 *Idem*, *AT*, IX-1, “Premières Réponses.” *Apud* FILHO, R. Landim, *idem*.

40 *Idem*, p. 74.

E lá *ser objetivamente* no intelecto não significará terminar sua operação à maneira de um objeto, mas ser no intelecto *à maneira que os seus objetos têm o costume de aí existir [...]*.<sup>41</sup>(grifo meu)

Central nessa discussão é examinar se o objeto do pensamento é a coisa *no* pensamento ou é a *coisa mesma* visada pelo pensamento. Afinal, é plausível que a “coisa pensada” seja uma espécie de intermediário entre a operação representativa e a própria coisa. Ou talvez ela possa ser considerada a *própria* coisa, apreendida pela operação representativa. Por conseguinte, Descartes parece distinguir sutilmente diversos aspectos da representação: (1) o ato que entende, ou seja, a operação representativa, que para Descartes, como indicado, parece ter uma realidade *em si* (realidade formal), (2) a coisa inteligida, isto é, a coisa pensada, a “coisa-objeto” exibida para o intelecto através da ideia, (3) o grau de realidade (ou perfeição) da coisa pensada e, por fim, (4) a coisa mesma, o correlato atual da coisa inteligida, que também deve possuir uma realidade em si, ou seja, uma realidade formal. É digno de nota que o ponto (4) traz consigo uma dificuldade, pois, em princípio, não pode ser excluída a possibilidade de que a coisa mesma possa ser assimilada à coisa pensada, sobretudo num contexto cético. Em que sentido, portanto, é possível compreender o *ser objetivo* e a *realidade objetiva* da ideia e como essa distinção se relacionaria coerentemente com os quatro aspectos discriminados da noção de representação?

A obra cartesiana apresenta passagens que ajudam a esclarecer alguns dos elementos desse quadro conceitual. Assim, no prefácio à edição latina das *Meditações*, Descartes sugere que há dois modos pelos quais o termo ideia pode ser interpretado:

Mas eu respondo que nesta palavra “ideia” há um equívoco, pois ou ela pode ser tomada *materialmente por uma operação do meu intelecto* e neste sentido não se pode dizer que ela seja mais perfeita do que eu, ou ela pode ser tomada *objetivamente pela coisa que é representada por esta operação*, coisa que embora não se suponha que ela exista fora do meu intelecto, pode, entretanto, ser mais perfeita do que eu, em razão da sua essência<sup>42</sup>(grifo meu)

A expressão “coisa que é representada por esta operação” refere-se ao que denominei acima a *coisa pensada*. Mas o termo *ideia* pode ser tomado também, afirma Descartes, “materialmente”, isto é, intrinsecamente por “uma operação do meu intelecto”. A passagem engendra então dois aspectos (que podem ser complementares ou não) para a noção de *ideia*: por um lado, o ato (em si) que entende, a operação representativa, por outro, a coisa inteligida.

É digno de nota que o termo *coisa pensada*, explicitamente ambíguo, é particularmente importante para meus interesses. Ele pode ser assimilado ou bem à *coisa no intelecto*, o *ser objetivo*, ou bem interpretado como a *coisa mesma* (a coisa fora da mente) visada e percebida pelo intelecto. Visto que minha dissertação tem como fim último analisar as provas de Deus da terceira *Meditação*, é fundamental esclarecer a distinção *ser objetivo/realidade objetiva* – caso esses conceitos tenham significados efetivamente diferentes. E o motivo para tanto é o seguinte: o conceito de realidade objetiva e o princípio da causalidade são elementos primordiais na argumentação da terceira *Meditação*. Mais precisamente, o princípio da causalidade é aplicado nesse contexto à *realidade objetiva* das ideias. É neste sentido, aliás, que as provas de existência podem ser interpretadas como argumentos *inferenciais*: elas têm como fim *inferir* “(...) a partir de dados imanentes do pensamento a existência de realidades formais atuais.”<sup>43</sup>

---

41 *Idem*, AT, IX-1, “Premières Réponses”, p. 82. *Apud* FILHO, R. Landim, *idem*, p. 671.

42 DESCARTES, R.. AT, VII, “Meditationes”, p. 8. *Apud* FILHO, R. Landim, *idem*, p. 672.

43 Cf. FILHO, R. Landim, *idem*, p. 688.

Uma dificuldade central relativamente a essas provas consistiria na possibilidade (ou não) de atribuição às ideias de algum *grau de realidade ou perfeição*. O problema estaria nas *condições* de aplicação do princípio da causalidade.<sup>44</sup> Em tese, para uma entidade estar submetida ao mesmo, tem de poder ser ao menos admitido como plausível que ela tenha algum tipo de realidade. Essa suposição é admitida parcialmente por Descartes, que, na terceira *Meditação*, reconhece apenas a título de constatação que há *graus de realidade* em nossas ideias. Note-se que a tradição filosófica imediatamente anterior, escolástica, supunha que somente seres atuais (isto é, com realidade formal) podem estar submetidos ao princípio de causalidade.<sup>45</sup> Essa é, por exemplo, a perspectiva mantida pelo teólogo Caterus. De qualquer modo, Descartes defende expressamente em sua obra que *não apenas* realidades formais estão submetidas ao princípio de causalidade, mas também os seres objetivos, *supostamente* dotados de *realidade objetiva*.

É fundamental então precisar o que afinal entende Descartes com a distinção *ser objetivo/realidade objetiva*, que nem sempre é clara em sua obra. Ao examinarmos determinadas passagens (reproduzidas acima) da terceira *Meditação* e as versões francesa e latina da *Exposição Geométrica*<sup>46</sup>, é lícito depreendermos que Descartes admite a distinção entre as duas noções. O ser objetivo referir-se-ia à coisa inteligida, isto é, ao que denominei *coisa pensada*. Em última análise, o termo diria respeito estritamente à “coisa-objeto” exibida para o intelecto por intermédio de nossas ideias. Por sua vez, a noção de realidade objetiva parece fazer referência direta ao grau de realidade (ou perfeição) do ser objetivo.<sup>47</sup> Um ponto que merece ser sublinhado nessa distinção conceitual é a independência das duas noções na tradição medieval. Para determinados escolásticos, com efeito, seres objetivos não têm qualquer realidade objetiva e, portanto, devem ser considerados *entes de razão*.<sup>48</sup>

A obra cartesiana, sobretudo o texto cético da terceira *Meditação*, concede que a coisa-objeto exibida em nossos pensamentos (tenha ou não realidade formal) possa ter uma essência, se for assumido que o ente inteligido não é uma entidade fictícia (ou seja, gerada arbitrariamente pela vontade do sujeito) ou um ente de razão.<sup>49</sup> Por ente de razão, compreendia a tradição medieval toda existência intelectual produzida tão-somente pela razão e, por isso mesmo, *desprovida* de realidade formal ou atual. Esse ponto é central, por assim dizer, para o funcionamento das provas da terceira *Meditação*. Pois, como indicado, para serem bem-sucedidas, elas dependem de que nossas ideias não sejam um “puro nada”.<sup>50</sup> Em outras palavras, ter-se-ia de mostrar que a obra cartesiana fornece argumentos mínimos para tornar ao menos plausível a admissão de que haveria na mente humana entes passíveis de existir *como objetos intelectuais* – isto é, como *seres objetivos*. Contudo, será que *ser objeto do intelecto* implicaria em algum sentido *não ser um puro nada*? A dificuldade se resume no fato de que não basta assumir que ideias se diferenciam por fazerem referência a objetos através dos conteúdos exibidos e por terem graus de realidade diversos. É imprescindível

---

44 Não aprofundarei o ponto aqui, mas o princípio da causalidade será um dos objetos de estudo do próximo capítulo da minha dissertação.

45 Trato desta questão neste capítulo, mas voltarei a tematizá-la no capítulo seguinte.

46 DESCARTES, R. AT, IX-1, Séconde Réponses, def. III; AT, VII, Secundae Responsiones, def. III. *Apud* FILHO, R. Landim, *idem*, p. 676.

47 DESCARTES, R., *idem*, p. 111.

48 Cf., por exemplo, EUSTACHIO À SANCTO PAULO. “Summa Philosophica Quadripartita de Rebus Dialecticis, Moralibus Physicis et Metaphysicis”, Quarta Pars, De communitate entis deque eius convenientia cum inferioribus membris. Paris: Carolus Chastellain, 1609. 2 Vol., p. 17. *Apud* FILHO, R. Landim, *idem*, p. 675 (notas 15 e 17).

49 FILHO, R. Landim, *idem*, p. 673. Cf. também uma nota da tradução latina do *Discurso do Método*: AT, VI, “Dissertatio de Methodo”, p. 559: [...] o nome de Ideia é tomado em geral por toda coisa pensada, enquanto ela tem somente algum ser objetivo no intelecto”. *Apud* FILHO, R. Landim, *idem*, p. 672 (nota 8).

50 FILHO, R. Landim, *idem*, p. 675.

aduzir argumentos adicionais para mostrar *em que sentido* determinados entes intelectuais poderiam ter alguma espécie de realidade. Afinal, entes de razão (que são um puro nada e também expressam seres objetivos), *são igualmente representados através de ideias*. Assim, os desejados argumentos adicionais parecem depender ainda de um melhor esclarecimento do conceito cartesiano de *grau de realidade ou perfeição (realidade objetiva)*.

Tal esclarecimento pode ser obtido inicialmente a partir da *Exposição Geométrica*.<sup>51</sup> Este texto expõe uma tese conexa à recepção medieval do aristotelismo, a saber: “é evidente que a substância infinita tem um grau de perfeição maior do que a substância finita e as substâncias graus maiores do que os seus modos”<sup>52</sup> (grifo meu). Dessa proposição Descartes deriva uma outra, cujo espírito, por assim dizer, também está presente àquela famosa passagem da terceira *Meditação* que trata do conceito de grau de ser ou perfeição<sup>53</sup> (grifo meu): “(...) a ideia de substância infinita tem um grau maior de perfeição do que a ideia de substância finita e esta um grau maior do que a ideia de modo.”<sup>54</sup> Com efeito, depreende-se da relação estabelecida um argumento que, muito embora não possa ser aplicado diretamente ao contexto cético da terceira *Meditação*, é plausível relativamente ao sistema das seis *Meditações*. Refiro-me à suposição cartesiana de que o grau de perfeição dos seres objetivos seria *derivado* do grau de realidade (formal) dos seres existentes exteriormente ao intelecto. De fato, o “Axioma 6” hierarquiza graus de perfeição, sublinhando o pressuposto cartesiano segundo o qual seres objetivos (seres pensados) teriam (a exemplo dos seres externos à mente, com realidade atual) uma espécie de realidade intelectual.

Entretanto, pesquisar a origem da noção de perfeição (realidade objetiva) relativamente a seres objetivos na obra cartesiana ainda não responde à questão proposta: em qual sentido entidades intelectuais podem ser consideradas entes *reais*? Descartes deve mostrar que o “ser objetivo” é no pensamento um *ente com grau de realidade*, por conseguinte, sujeito ao princípio da causalidade. Ou seja, somente assim a pergunta acerca da *causa* das ideias estaria justificada. Isso não foi até aqui convincentemente explicado. Mas acredito que a discussão entre Caterus e Descartes traz ainda elementos que apontam uma resposta plausível, particularmente nas *Respostas às Primeiras Objeções*.<sup>55</sup>

Para Caterus, a ideia é “(...) a própria coisa pensada enquanto ela *existe objetivamente* no intelecto” (grifo meu). Ele supõe que ideias envolvem, por um lado, as operações representativas do sujeito (que para Descartes têm uma realidade formal, uma existência “em si”) e, por outro, permitem um privilegiado acesso à *coisa pensada* - é digno de nota (e essa constatação é relevante tanto para o contexto cético como para o contexto completo das *Meditações*) que a coisa pensada, em princípio, pode ou não ter um correlato atual, externo à mente. De qualquer modo, assume Caterus, a coisa pensada (o ser objetivo) “(...) é uma relação extrínseca à própria coisa (...)”<sup>56</sup> De acordo com tais premissas, o pensamento de Caterus é antagonicamente oposto à suposição cartesiana de que nossas representações, em particular os seres objetivos, apresentem um grau de realidade. Pois por “relação ou denominação extrínseca” entende Caterus a *impossibilidade* de alteração da coisa mesma por parte da operação representativa. Numa palavra, o cerne do seu pensamento parece conter ou pressupor os seguintes pontos:

[1] Não faz sentido investigar “causas” do ser objetivo. A “coisa pensante” existe, de acordo com os resultados da segunda *Meditação*, e, com efeito, as operações representativas elas próprias têm realidade formal, *mas o ser objetivo é um mero modo do sujeito*. Em outras

51 DESCARTES, R.. *AT*, IX-1, *Secondes Réponses*, Axioma 6. *Apud* FILHO, R. Landim, *idem*, p. 676.

52 FILHO, R. Landim, *idem*, p. 677.

53 DESCARTES, *idem*, p. 111.

54 FILHO, R. Landim, *idem*, p. 677.

55 *AT*, IX-1, pp. 81-95.

56 FILHO, R. Landim, *ibidem*.

palavras, *ser pensado* não supõe ou implica qualquer alteração da *coisa mesma* que é pensada – admitido, é claro, que haja realidades formais correlatas dos seres objetivos. Em outras palavras, o “ser do ser objetivo” é ser pensado, não possuindo qualquer realidade formal.<sup>57</sup> Faria sentido, então, a pergunta pela *causa* das coisas externas ao *cogito* ou pela *causa* do próprio cogito, uma vez que ambos têm realidade formal – de acordo com os resultados da segunda e sexta *Meditações*. Contudo, a questão sobre a *causa* de meras modificações acidentais do sujeito é sem sentido: somente seres atuais estão submetidos ao princípio de causalidade.

[2] Visto que o termo “nada” pode ser utilizado para designar coisas que não têm ser formal, *ser objetivo* pode ser considerado um puro nada, já que está no pensamento como denominação extrínseca às próprias coisas.<sup>58</sup>

Em sua resposta às objeções de Caterus, Descartes faz duas considerações: em primeiro lugar repete e precisa sua tese segundo a qual o ser objetivo teria uma realidade própria, a saber, a realidade objetiva. E essa espécie de realidade distinguir-se-ia tanto da realidade formal das *coisas externas* ao intelecto, como da realidade formal das ideias compreendidas como *operações intelectuais* do sujeito cognoscente. Seria preciso então, por assim dizer, distinguir três tipos de realidades: a realidade do ato de pensar/representar/ter ideias, que é formal (ou atual), a realidade do objeto do ato intelectual (isto é, a realidade do ser objetivo), que é realidade objetiva e, por fim, a realidade das coisas que existem (ou, dependendo da *Meditação* considerada, que possam existir) fora do intelecto, e que também expressa uma realidade formal. Em segundo lugar, Descartes defende a tese de que a realidade objetiva do ser objetivo, *em certos casos*, deteria “autonomia ontológica”<sup>59</sup>, por um lado, relativamente à realidade formal das nossas operações intelectuais e, por outro, relativamente à realidade formal de possíveis correlatos atuais externos à mente. É preciso reconhecer que, na medida em que toda ideia expressa uma intencionalidade, toda ideia é sempre ideia de alguma coisa e, nesse sentido, é verdade que o ser objetivo depende da operação representativa. Mas em alguns casos poder-se-ia falar em *independência* de determinadas *essências*.

Retomarei e aprofundarei mais à frente outros aspectos da noção de essência, cuja análise iniciei no subcapítulo anterior. Creio que isso será fundamental para melhor compreendermos o ponto engenhoso e decisivo de Descartes em sua resposta a Caterus, que basear-se-ia no que podemos denominar *tese cartesiana da autonomia ontológica do ser objetivo inato*. Permitindo-me indicar um possível elemento reconstrutivo para ser aplicado à minha dissertação, quando redigir futuramente minha análise das provas da terceira *Meditação*, ousou afirmar que essa *tese* parece ser condição para o funcionamento das provas de Deus, *tanto na terceira quanto na quinta Meditações*. Como se sabe, as provas da terceira *Meditação* utilizam o princípio de causalidade aplicado à realidade objetiva das ideias. É afirmado aí a título de mera constatação que as coisas-objetos exibidas pelas ideias têm uma realidade objetiva (um grau de realidade ou perfeição). Usando o princípio de causalidade, Descartes infere então, a partir de dados imanentes do pensamento, a existência de realidades atuais. Entretanto, sabemos que para o adequado funcionamento das provas, é preciso mostrar com argumentos mais precisos que o ser objetivo de fato tem uma espécie de realidade. Ora, a *tese da autonomia ontológica do ser objetivo inato*<sup>60</sup> traz um argumento que permite a seguinte admissão: *não tendo como causa nem nossas operações intelectuais, nem realidades atuais externas*, certas entidades intelectuais podem ser caracterizadas como dotadas de uma realidade própria e, por conseguinte, *não* devem ser interpretadas como algo assimilável ou

---

57 *Ibidem*.

58 FILHO, R. Landim, *ibidem*.

59 *Idem*, p. 679.

60 *Idem*, pp. 679-680.

análogo a um “puro nada”. A dificuldade para sua aplicação ao contexto da terceira *Meditação* se resume no fato de que sua exposição está presente na quinta *Meditação*. De qualquer forma, veremos que não seria absurdo pressupor sua implícita validade no contexto da terceira.

O conceito cartesiano de *essência* é determinante na explicação da referida tese. Trata-se de um conceito complexo que remonta ao contexto da filosofia escolástica. Nesse sentido, é interessante enfatizar que Caterus não reconhece que o ser objetivo possa ter realidade objetiva face à sua compreensão tomista do conceito de essência: ideias representam essências (entes inteligíveis) apreendidas através de uma operação abstrativa. Nessa perspectiva, *todas* as essências apreendidas são eternas e verdadeiras – portanto, não têm uma razão de ser, isto é, *não podem ter sido causadas*. Numa palavra, “Caterus generaliza para todas as ideias o que Descartes aplicara às ideias dos objetos matemáticos”<sup>61</sup>. De acordo com a sexta *Meditação*, Descartes, ao contrário, defende que essências são *criadas*, mas dependem *somente* da causalidade divina.<sup>62</sup> No que tange à quinta *Meditação*, o cartesianismo abandona o recurso ao princípio de causalidade e ao conceito de realidade objetiva em sua famosa versão para a prova ontológica da existência de Deus. O ponto privilegiado nesse contexto, como se sabe, é a natureza peculiar dos objetos matemáticos, particularmente a natureza “verdadeira e imutável” da classe de ideias correlata. Com relação à relevância dessa discussão para a busca de uma resposta à questão proposta anteriormente quanto ao sentido da realidade (objetiva) que Descartes deseja atribuir aos seres objetivos, pode-se depreender da sua argumentação os seguintes tópicos, ligados dedutivamente:

[1] Dos objetos das ideias matemáticas são derivadas *necessariamente* certas propriedades.<sup>63</sup>

[2] A verdade das proposições que expressam tais propriedades independe da realidade formal da operação representativa ou da realidade formal das coisas mesmas, eventualmente externas ao *cogito*.

[3] Não sendo fabricadas pelo intelecto ou adquiridas pelos sentidos, tais propriedades podem ser consideradas representações de ideias *inatas*: os objetos dessas ideias têm necessariamente no pensamento uma natureza ou essência determinada, ou seja, uma natureza *verdadeira e imutável*.

[4] Por conseguinte, *não podem ser considerados um “mero nada”*. A necessidade de tais propriedades não é uma mera lei regulativa da operação representativa, pelo contrário, “ela é imposta ao pensamento pela natureza da coisa pensada”<sup>64</sup>. Por isso, os objetos que têm essas propriedades devem ser interpretados como *entes reais “inteligíveis”*<sup>65</sup>, isto é, existentes no pensamento. Com efeito, pode-se afirmar que o ser objetivo inato é *autônomo*, comparado ao ser formal da operação representativa e ao ser formal de eventuais coisas externas ao pensamento – o que denominei *tese da autonomia ontológica do ser objetivo inato*.

Outra consequência, aliás a mais fundamental para as intenções da terceira *Meditação*, é a seguinte: em tese, o princípio da causalidade poderá ser aplicado aos seres objetivos, já que pelo menos uma classe deles tem grau de realidade ou perfeição (realidade objetiva). Muito embora restritas à essência dos objetos matemáticos, essas análises sugerem que o ser objetivo, *em geral e efetivamente, pode ter uma realidade objetiva*. E, desse modo, seria plausível aplicar tal argumentação, retrospectivamente, por assim dizer, ao contexto das provas da terceira *Meditação*, uma vez que a essência/ideia divina pertence<sup>66</sup> à classe das

---

61 FILHO, R. Landim, *idem*, 682.

62 *Idem*, p. 683.

63 *Idem*, p. 681.

64 DESCARTES, R.. *AT*, IX-1, “Méditations”, p. 53. Apud FILHO, R. Landim, *idem*, p. 682.

65 FILHO, R. Landim, *idem*, p. 682.

66 Cf. a retomada da formulação presente às *Meditações* numa carta a Mersenne: “[...] eu distingui três tipos de ideias; [...] certas são adventícias [...] outras são fabricadas ou fictícias, [...] outras inatas como a ideia de Deus,

essências/ideias denominadas “inatas”. Naquele texto, a aplicação do princípio de causalidade estaria então “protegida” de eventuais críticas de inspiração escolástica, no que tange à suposição de que objetos mentais pudessem apresentar uma natureza assimilável ao “puro nada”. Relembro que até a terceira *Meditação* Descartes não havia ainda estabelecido precisamente qual seria a diferença específica da “realidade” característica de seres objetivos.

Por fim, gostaria de fazer duas observações: (1) a classificação<sup>67</sup> das ideias supõe um nível de reciprocidade relativamente à hierarquização das essências em inatas, fictícias e adventícias; (2) é interessante sublinhar algumas distinções adicionais na classificação das essências. O valor disto quanto aos meus interesses será tornar ainda mais fundamentada a argumentação ligada à natureza da espécie de realidade característica dos seres objetivos.

O primeiro ponto é menos importante para esse fim. Limito-me a afirmar que, admitida a correção da tese de que haveria autonomia ontológica para uma espécie de essências de seres objetivos, segue-se disso que essências relativas a meras ideias fictícias ou adventícias certamente ocuparão lugares inferiores numa hierarquia. Numa palavra, essências/ideias inatas estarão sempre, por assim dizer, no topo hierárquico de uma “taxonomia” de essências/ideias – a existência de uma hierarquia derivada do inatismo está documentada claramente no corpo da terceira *Meditação*, como podemos verificar na passagem reproduzida acima: “[...] aquelas ideias que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e *contêm em si (por assim falar) mais realidade objetiva [...]*” (grifo meu). E por que as “substâncias em geral” conteriam algum grau de realidade? Ora, assumido que seres objetivos *inatos* podem ser considerados entes *reais*, é perfeitamente viável também alegar que o grau de realidade de outra classe de seres objetivos (aqueles que contêm essências adventícias) poderá ser derivado dos seus correlatos formais, *caso estes existam*. Mas esse ponto somente só seria cabalmente demonstrado nos resultados da sexta *Meditação*<sup>68</sup>. Evidentemente, também as ideias fictícias seriam passíveis de exibir certo grau de realidade.

O segundo ponto é o mais importante para realçar a tese da autonomia ontológica. No percurso do pensamento cartesiano exposto nas *Meditações*, o primeiro local em que é demonstrada a possibilidade de entes *reais* no pensamento foi a quinta *Meditação*; e isso foi exequível através da introdução da noção de “natureza/essência verdadeira e imutável”. Esse conceito serviu para garantir que a natureza do ser objetivo pudesse dissociar-se da caracterização medieval do “puro nada”. Ora, segundo a terceira *Meditação*, as ideias (em geral) são “como imagens de coisas”. Então, à luz da teoria da quinta *Meditação*, qual seria a relação entre o ser objetivo e o seu correlato formal, caso ele exista? Seria uma relação de mera similitude ou de identidade? E o que dizer acerca das essências de ideias *inatas*?

Gostaria de enfatizar que, em geral, essências podem ter um *duplo*<sup>69</sup> modo de existência. Refiro-me à distinção entre *essência objetiva de uma coisa e existência atual/formal externa ao pensamento da mesma coisa (essência existente)*. A espécie de relação entre o ser objetivo e seu eventual correlato formal dependerá, em princípio, de uma distinção modal, ou seja, dependerá dos modos de existência da essência em questão: existência no pensamento (realidade objetiva do ser objetivo) ou existência externa ao pensamento (realidade do correlato formal do ser objetivo). Digo em princípio porque toda essência pode ser

---

da mente, do corpo, do triângulo e em geral todas aquelas que representam quaisquer essências verdadeiras, imutáveis e eternas”. DESCARTES, R.. AT, III, Carta a Mersenne de 16 de junho de 1641, p. 383. *Apud* FILHO, R. Landim, *idem*, p. 684.

67 Cf. o primeiro subcapítulo. Cf. também FILHO, R. Landim, *idem*, p. 684.

68 Refiro-me à prova inferencial (isto é, que também utiliza o princípio de causalidade) da existência dos corpos extensos na sexta *Meditação*. No mesmo texto Descartes utiliza o princípio de causalidade para provar que os corpos extensos são as causas das ideias sensíveis.

69 DESCARTES, R.. AT, IV, Carta a \*\*\*, janeiro de 1645-46, p. 350. Cf. *apud* FILHO, R. Landim, *idem*, p. 684-5.

considerada *abstratamente ou não*. Do ponto de vista de essências inatas (*que existam efetivamente fora do intelecto*), é razoável supor que serão sempre numericamente *discerníveis*, se as considerarmos na perspectiva do par “ser objetivo/ser formal”, isto é, levando em consideração seus distintos modos de ser. *Entretanto, considerando-as com abstração feita dos seus modos de existência, essências inatas serão sempre numericamente indiscerníveis, isto é, idênticas*. Quanto às essências de corpos extensos, muito embora possam ser consideradas abstratamente, é algo controverso se pensá-las abstratamente as tornaria idênticas em algum sentido. Creio que essa constatação sublinha a tese da autonomia do ser objetivo inato e, particularmente, o especial grau de perfeição dessa espécie de ente mental.

As considerações desse capítulo serão pressupostas em minha análise das provas inferenciais da terceira *Meditação*, a respeito do quê tratarei a seguir.

## CAPÍTULO II AS PROVAS *A POSTERIORI* DA EXISTÊNCIA DE DEUS NA TERCEIRA *MEDITAÇÃO*

### 2.1 Resumo

Neste capítulo apresento uma análise<sup>70</sup> das demonstrações cartesianas da existência de Deus presentes à terceira *Meditação*. Iniciarei com uma exposição concisa dos passos da meditação até o final da denominada<sup>71</sup> “segunda” demonstração. Em seguida, farei alguns comentários gerais sobre a teoria do conhecimento tomista, que indiscutivelmente teve papel decisivo na formação do pensamento cartesiano. Então, passarei a um comentário acerca da primeira prova. Nessa parte, além de precisar as concepções tomista e cartesiana sobre o conhecimento de Deus, retomarei alguns aspectos tematizados no capítulo anterior, sobretudo relativamente ao papel do conceito de realidade objetiva e sua conexão com a primeira prova de Deus. Por fim, passarei à análise da segunda prova, retomando e enfatizando as críticas de Caterus à função da *ideia* de Deus na esfera desse argumento. Encerrarei essa parte e o capítulo explicando a resposta de Descartes a Caterus, baseada numa análise de três noções contidas na sua segunda prova: o conceito de *regresso causal*, a função da *ideia* de Deus na segunda demonstração e, por fim, o sentido “positivo” do conceito de *a se* (“por si”) - ou “auto-causação/conservação”.

Palavras-chave: Descartes, Caterus, teoria do conhecimento tomista.

---

70 Meu estudo neste capítulo consiste essencialmente numa paráfrase da minuciosa interpretação de Carriero, com a qual concordo integralmente: cf. CARRIERO, J.. *Between Two Worlds – A Reading of Descartes’s Meditations*. Princeton: Princeton University Press, 2009. Alguns aspectos da interpretação de Nolan também são levados em consideração na análise aqui exposta: cf. NOLAN, L.. “The Third Meditation: causal arguments for God’s Existence”. In: *The Cambridge Companion to Descartes’ Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. O trabalho de Carriero estimulou-me particularmente, pois percebi em sua interpretação uma suspeita que também tive (e que foi indicada) ao redigir o capítulo anterior, a saber, a impressão de que certas teses cartesianas relativas à possibilidade de acesso direto à essência divina, desenvolvidas somente na quinta *Meditação*, já teriam de ser pressupostas para o sucesso das provas inferenciais da terceira meditação. Cf. CARRIERO, J.. *Idem*, pp. 181 (principalmente), 194, 216 e a nota 3, na p. 448.

71 É ponto controverso que haja propriamente *duas* demonstrações da existência de Deus na terceira *Meditação*. Ao longo da minha análise esclarecerei essa dificuldade.

## 2.2 Abstract

In this chapter I present an analysis of the Cartesian demonstrations of the existence of God present in the third Meditation. I will begin with a concise exposition of the steps of meditation until the end of the so-called "second" demonstration. I will now make some general remarks about Thomist theory of knowledge, which arguably played a decisive role in the formation of Cartesian thought. So I will comment on the first proof. In this section, in addition to specifying the Thomistic and Cartesian conceptions of the knowledge of God, I will return to some of the aspects discussed in the previous chapter, especially in relation to the role of the concept of objective reality and its connection with the first proof of God. Finally, I turn to the analysis of the second proof, recalling and emphasizing Caterus' criticisms of the function of the idea of God in the sphere of this argument. I will close this part and chapter explaining Descartes' response to Caterus, based on an analysis of three notions contained in his second proof: the concept of causal regression, the function of God's idea in the second demonstration, and finally the positive "From the concept of if ("by itself") - or" self-causation / conservation".

Keywords: Descartes, Caterus, Thomist theory of knowledge.

### 2.3 Os argumentos das demonstrações da existência de Deus na terceira *Meditação*

Sem dúvida, uma análise de certos aspectos da filosofia do conhecimento tomista é incontornável no âmbito do presente tema. Entretanto, considerando que o estudo ideal das difíceis relações subsistentes entre as obras de Descartes e Tomás exigiria de mim um conhecimento filosófico muito acima do que possuo no momento, é forçoso informar de antemão ao leitor que o grau de abordagem dos problemas conexos à filosofia tomista serão aqui adequados aos modestos objetivos de uma dissertação de mestrado. Numa palavra, buscarei, por um lado, aprofundar os pontos estritamente ligados ao sistema cartesiano e, por outro lado, ser o mais possível sumário ao tratar da sua relação com o pensamento tomista, atendo-me unicamente ao necessário para uma razoável compreensão da sua influência sobre o cartesianismo.

O exame da noção de *ideia* consiste no ponto de partida das provas *a posteriori* apresentadas na terceira *Meditação*. No capítulo anterior analisei duas noções decisivas na argumentação da primeira prova, os conceitos de realidade objetiva e realidade formal. Eles foram apresentados e desenvolvidos exatamente no contexto da análise do termo *ideia*, levada a cabo já a partir do § 3 da terceira *Meditação*. No que segue apresentarei o percurso descrito nessa parte até o argumento da primeira demonstração cartesiana da existência de Deus, exposto fundamentalmente no § 22. Posteriormente, apresentarei a igualmente difícil estrutura da segunda demonstração, cuja inteligibilidade, veremos no decorrer desse trabalho, é dependente da primeira.

Nas *Regras para a Orientação do Espírito*, Descartes havia se contentado com um sentido “fraco” de *verdade*, associado a uma simples análise das operações intelectuais realizadas pelo sujeito e às relações subsistentes entre as mesmas.<sup>72</sup> Ele não ocupou-se, portanto, com um conceito de verdade que tivesse relação com problematizações concernentes a uma hipotética realidade – isto é, ao (possível) *mundo externo* ao pensamento. Na terceira *Meditação*, após o metodológico ceticismo exposto na primeira, a situação é substantivamente diferente. Numa palavra, pode-se afirmar que os objetivos centrais da terceira *Meditação* consistem em justificar um (novo) conceito de verdade do ponto de vista da *correspondência* de nossas ideias (ou representações) a estados de coisas e, por conseguinte, justificar a possibilidade do mundo externo ao *cogito*. As duas demonstrações da existência de Deus terão, com efeito, também a função de fundamentar a acepção madura de *verdade* no cartesianismo.

Descartes inicia sua reflexão afirmando que seu método de análise é introspectivo, ou seja, baseado no acesso imediato aos atos da coisa pensante. Eles resumem-se na única certeza localizada até aqui:

(...) 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, assim, como notei acima, conquanto as coisas que sinto e imagino não sejam 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 neste pouco que acabo de dizer creio ter relatado tudo

---

72 Não desenvolverei esse ponto em minha dissertação. Limito-me a lembrar que as referidas operações intelectuais consistem precisamente no ato de *intuir* e no ato de *deduzir*. Os lugares em que elas são descritas mais detalhadamente são as regras I- XII. Cf. DESCARTES, R.. *Regras para a Orientação do Espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

o que sei verdadeiramente, ou, pelo menos, tudo o que até aqui notei que sabia.<sup>73</sup> (grifo meu)

A preocupação com a extração de um critério de verdade *unicamente* a partir da certeza do ato de pensar é enfatizada:

Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também, portanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa. E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras.<sup>74</sup>

A fundamentação do critério cartesiano de verdade como correspondência (que culminará na primeira demonstração da existência de Deus) começa a ser empreendida com uma análise do conceito de ideia (ou representação), iniciada logo em seguida. Com efeito, Descartes declara que a propriedade central de uma ideia é representar *algo* na mente. Ideias referem-se a objetos, na medida em que são intencionais, isto é, apresentam *conteúdos* à mente. Além disso, é adiantada a crítica à aceção tradicional de correspondência, ou seja, à hipótese de que haveria coisas distintas do pensamento, capazes de causar a existência de certas ideias. Tal suposição já havia sido refutada, é claro, pelo argumento do Deus enganador, mas Descartes retomaria depois, no § 11, a discussão acerca dessa possibilidade:

Todavia, recebi e admiti acima várias coisas como muito certas e muito manifestas, as quais, entretanto, reconheci depois serem duvidosas e incertas. Quais eram, pois, essas coisas? Eram a terra, o céu, os astros e todas as outras coisas que percebia por intermédio de meus sentidos. Ora, o que é que eu concebia clara e distintamente nelas? Certamente nada mais exceto que as ideias ou os pensamentos dessas se apresentavam a meu espírito. E ainda agora não nego que essas ideias se encontrem em mim. Mas havia ainda outra coisa que eu afirmava, e que, devido ao hábito que tinha de acreditar nela, *pensava perceber mui claramente, embora na verdade não a percebesse de modo algum, a saber, que havia coisas fora de mim donde procediam essas ideias e às quais elas eram inteiramente semelhantes*. E era nisso que eu me enganava;<sup>75</sup> (grifo meu)

No § 5, após lembrar esquematicamente os passos do argumento do Deus enganador, Descartes reconhece que, enquanto razão para duvidar, o mesmo tratar-se-ia de um argumento “metafísico” e “frágil”. A função do parágrafo é essencialmente sublinhar que a dúvida metafísica só pode ser afastada definitivamente através da prova de um Deus veraz, quero dizer, através de uma demonstração da Sua existência. De acordo com essa tese, é preciso questionar-se também se o atributo “ser enganador” seria efetivamente compatível com a natureza divina:

E, por certo, *posto que não tenho nenhuma razão de acreditar que haja algum Deus que seja enganador, e mesmo que não tenha ainda considerado aquelas que provam que há um Deus, a razão de duvidar que depende somente desta opinião é bem frágil e, por assim dizer, metafísica*. Mas, a fim de afastá-la inteiramente, devo examinar se há um Deus, tão logo a ocasião se

---

73 DESCARTES, R.. *Meditações* (Coleção “Os Pensadores”, vol. XV). São Paulo: Abril, 1973, p. 107.

74 *Idem*, p. 108.

75 *Ibidem*.

apresente; e, se achar que existe um, devo também examinar se ele pode ser enganador: pois, sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de coisa alguma.<sup>76</sup> (grifo meu)

O momento seguinte na ordem argumentativa da terceira *Meditação* é precisar o conceito de *ideia*, o que é realizado nos §§ 6, 7, 8 e 9. Nessas passagens são feitas quatro observações sobre o conceito de ideia: [1] uma ideia é um ato subjetivo que apresenta algo ao intelecto *como se* fosse distinto das nossas representações. Toda ideia, portanto, visa algo, ou seja, toda ideia tem um objeto; [2] contudo, a certeza dos atos do pensamento não antecipa que nossas representações necessariamente se refiram a objetos – isto é, intrinsecamente, uma ideia não é verdadeira ou falsa; [3] por conseguinte, o *questionamento* acerca da verdade (como correspondência) surge efetivamente quando ligamos nossas ideias a coisas (ou seja, quando formulamos *juízos*) – numa palavra, somente por intermédio da formulação de juízos nos referimos efetivamente a objetos; [4] erguer pretensões de verdade através do ato de julgar não implica que os objetos das representações sejam efetivamente externos ao intelecto.<sup>77</sup>

Feitas essas importantes considerações, o parágrafo seguinte apresenta uma classificação para nossas ideias já adiantada no capítulo anterior desse trabalho. Trata-se da distinção entre ideias inatas, adventícias e fictícias, tratada por Descartes como aceita pelo senso comum e respectivamente apresentada da seguinte forma: “Ora, destas ideias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim mesmo.”<sup>78</sup> A crítica cartesiana à classe das ideias adventícias é decisiva relativamente à refutação da concepção de correspondência do senso comum: “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.”<sup>79</sup>

O filósofo aponta um motivo para que as ideias adventícias sejam assim concebidas: o hábito, ou seja, a sensação (talvez enganosa) de que a origem dessas ideias independe de nós (da vontade). O exemplo da fonte de calor é bastante claro a esse respeito. Ao lembrar que certas ideias não dependem da nossa vontade, Descartes destaca que elas

(...) se apresentam a mim mau grado meu, como agora, quer queira quer não, eu sinto calor, e por esta razão persuado-me de que este sentimento ou esta ideia de calor é produzido em mim por algo diferente de mim mesmo, ou seja, pelo calor do fogo ao pé do qual me encontro. E nada vejo que pareça mais razoável do que julgar que essa coisa estranha envia-me e imprime em mim sua semelhança, mais do que qualquer outra coisa.<sup>80</sup>

Descartes defende que a suposição para a origem de determinadas ideias é infundada, pois não há nenhuma “luz natural” (evidência) que garanta a existência de objetos externos capazes de gerar ideias no sujeito.<sup>81</sup> Sua crítica para refutar definitivamente a noção de correspondência do senso comum é exposta no § 13 e pode ser sintetizada em duas afirmações: [a] se ideias *não* são produzidas intencionalmente pelo sujeito, isto não quer dizer que elas sejam produzidas por algo fora do cogito (pois pode haver uma faculdade oculta de produção das ideias à qual não temos acesso); [b] se é verdade que objetos externos são as

---

76 *Ibidem*.

77 *Idem*, p. 109.

78 *Idem*, p. 111.

79 *Idem*, p. 110.

80 *Ibidem*.

81 *Ibidem*.

causas da existência das ideias, *não* posso garantir, entretanto, que haja uma correspondência (*semelhança*) entre objetos e minhas representações.<sup>82</sup>

Após a recusa da ingênua aceção correspondentista, é iniciada a parte final da discussão que conduzirá à primeira demonstração da existência de Deus e, com ela, ao primeiro<sup>83</sup> passo para a fundamentação da (nova) aceção cartesiana de verdade. Neste contexto, a partir da única existência indubitável (o *cogito*, o fato de que pensamos), é retomada a análise do conceito de ideia. O § 15 é o local no qual são introduzidos na *Meditação* os importantes conceitos de *realidade objetiva* e *perfeição*.<sup>84</sup> É digno de nota que a distinção identificada na discussão do capítulo anterior entre as noções de *realidade objetiva* e *ser objetivo* não é evidente no presente texto. Com efeito, o termo realidade objetiva é utilizado de maneira ambígua, ora significando o conteúdo da representação (o ser objetivo), ora significando o modo da realidade de entidades mentais. Em geral, a expressão refere-se aí àquilo que torna uma ideia distinta de outra, mais exatamente à propriedade de fazer referência a um objeto. Quanto às nossas ideias, afirma Descartes que

(...) considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si, por assim falar, mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes.

Como se nota, o conceito de *grau de perfeição* (*grau de ser* ou de *realidade*) é explicado de modo estreitamente conexo ao conceito de realidade objetiva. O grau de perfeição expressa uma diferença quantitativa: todo ser possui características (determinações); e as ideias com maior perfeição têm mais realidade objetiva, na medida em que exibem, por assim dizer, mais atributos ou determinações. A passagem acima indica que ideias de substâncias (coisas) contêm mais determinações que outras espécies.

O § 16 trata do elemento conceitual mais importante nas provas inferenciais da existência de Deus da terceira *Meditação*: a enunciação da fórmula cartesiana do princípio da causalidade, compreendido como um modo do pensamento que expressa a forma como ele se organiza. “Explicar” significa relacionar um efeito a uma causa que o antecede. O princípio se exprime na proposição: “tem de haver tanto grau de realidade na causa quanto no seu efeito”. Segundo Descartes, trata-se de uma regra evidente, obtida pela “luz natural”.<sup>85</sup> Um dos objetivos do difícil § 17 é introduzir o conceito de *realidade formal* ou *atual*. Outro objetivo é defender a controversa posição de que o princípio da causalidade pode ser aplicado tanto a realidades objetivas (existências puramente intelectuais, abstratas, como o tipo de existência das nossas ideias) como a realidades formais, que, por definição<sup>86</sup>, são externas ao pensamento. Depreende-se da discussão desse parágrafo que realidades objetivas (ideias) podem ser pensadas ou bem como causadas por outras realidades objetivas, ou bem (em tese, no contexto cético da terceira *Meditação*) por eventuais realidades formais exteriores à mente.

---

82 *Ibidem*.

83 A fundamentação completa da teoria correspondentista cartesiana requer, é claro, não apenas a primeira e a segunda demonstrações da existência de Deus, mas também o desenvolvimento do restante da doutrina, apresentado nas três *Meditações* finais.

84 DESCARTES, *idem*, p. 111. Considero suficiente para o esclarecimento desses conceitos (bem como da noção de realidade formal) a análise empreendida no capítulo anterior. Limitar-me-ei, portanto, a referências à discussão precedente, caso sejam necessárias. De qualquer forma, no subcapítulo 2.3 ainda voltarei a tratar dessas noções.

85 *Idem*, p. 112.

86 Cf. discussão do capítulo precedente.

De fato, sendo o cogito *finito* (a dúvida é uma marca da finitude), o regresso na busca de causas para as ideias no interior da substância pensante tem necessariamente um limite – que poderá ser o próprio cogito (admitindo-se a existência de uma faculdade oculta de produção de ideias) ou uma possível realidade formal externa capaz de causar a existência da coisa pensante.

Esclarecidos os conceitos de ideia, realidade objetiva e realidade formal e introduzido o princípio da causalidade, está disponível todo o instrumental conceitual necessário para a construção da primeira demonstração da existência divina. Após questionar-se sobre a existência de pelo menos *uma* ideia cuja realidade objetiva não possa ter sido causada por outra ideia precedente presente ao cogito (cf. §18), Descartes passa então a examinar as classes de ideias discriminadas anteriormente, visando localizar ao menos uma representação *não* gerada pelo próprio pensamento (cf. §§ 19, 20 e 21). Com base numa análise da diferença específica das formas das três classes de ideias, Descartes conclui que todas podem sem contradição provir do *cogito*.

A primeira prova cartesiana da existência divina segue da reflexão no § 22 sobre as peculiaridades da *ideia* de Deus. Descartes infere que a essência dessa representação contém determinados atributos que *não* poderiam derivar causalmente da natureza finita do nosso intelecto:

Portanto, resta tão somente a ideia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo. Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa ideia possa tirar sua origem de mim tão somente. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita.<sup>87</sup>

A estrutura dessa demonstração pode ser precisada nos seguintes momentos: [1] a ideia de Deus tem uma realidade objetiva que envolve como conteúdo infinitude, eternidade, imutabilidade, independência, onisciência, onipotência e capacidade irrestrita de criar. Envolve, portanto, como conteúdo, uma *perfeição infinita* (ou *grau de realidade infinito*); [2] Descartes aplica o princípio da causalidade à ideia divina e conclui que uma substância finita como o *cogito* não poderia ter gerado em si a ideia de uma substância infinita (que possui um grau de realidade infinitamente superior); [3] donde, a razão da existência da ideia tem de ser a realidade formal *perfeição infinita*, que deve existir exteriormente ao cogito.

Em alguns parágrafos posteriores Descartes aduz alguns argumentos laterais que podem ser considerados complementares em relação à primeira demonstração da existência de Deus. Assim, por exemplo, no § 23, Descartes afirma que a noção de infinitude é anterior à noção de finitude, de modo que não poderíamos saber que não somos inteiramente perfeitos, se nosso intelecto não tivesse a ideia de um ser mais perfeito, “(...) em comparação ao qual (...)”<sup>88</sup> podemos conhecer as carências de nossa natureza. A noção de *limitação* contém, portanto, a noção de *negação do infinito*, isto é, a noção de *falta* deve ser compreendida como derivada

---

87 *Idem*, pp. 115-6.

88 *Idem*, p. 116.

da noção de *completude*, discernida pelo sujeito devido à presença em nosso intelecto da ideia de Deus.

No § 28 Descartes coloca-se questões acerca da capacidade humana de conhecer e da correção da sua demonstração: apenas a existência de Deus pode exprimir a realidade atual do infinito? Em outras palavras, será que *ideia* de conhecimento (humano) progressivo não poderia corresponder ao infinito atual, tornando a prova mal-sucedida? Descartes responde negativamente às suas auto-objeções, afirmando que a capacidade humana de conhecer não é infinita, mas sim *indefinida* e que, portanto, ela não remete ao infinito atual, como faz a ideia de Deus.

Por fim, nos §§ 39-40, é realizada uma distinção entre “altas” e “baixas” perfeições e afirmado que a ideia de Deus possui somente altas determinações. Esses parágrafos contestam o argumento do Deus enganador: visto que as características (perfeições) da realidade formal *Deus* são sempre “completas”, elas não podem ser concebidas parcialmente; por conseguinte, sendo a vontade de Deus uma dessas perfeições, seu poder de decidir tem de ser independente de falhas, carências, incompletudes, o que torna impossível pensá-lo como embusteiro, enganador.

A segunda prova *a posteriori* da existência de Deus é apresentada essencialmente do §29 ao §35 da terceira *Meditação*. Nos §§ 29-30 Descartes apenas enfatiza a necessidade<sup>89</sup> de uma outra prova na mesma *Meditação*. A primeira parte da argumentação é composta por duas hipóteses complementares, que serão denominadas aqui *A* e *B*. O todo da argumentação, em última análise, visa mostrar que (1) a existência da substância pensante depende de algum ser diferente dela própria e que (2) o mesmo deve ser Deus.

A hipótese *A* (§§31-32) pode ser expressa pela seguinte proposição: “Eu existo por mim mesmo como por uma causa.” Descartes questiona-se aqui sobre a plausibilidade da admissão de que *sou o autor de mim mesmo*. Em outras palavras, será possível que *o eu seja por si mesmo*? A suposição é contestada de saída com a alegação de que, se o *eu* fosse ele próprio o autor de seu ser, não haveria “dúvidas”, pois, por um ato da vontade, todas as perfeições ser-lhe-iam conferidas. Numa palavra, o *eu* poderia ser assimilado a Deus:

Ora, se eu fosse independente de todo outro ser, e fosse eu próprio o autor de meu ser, certamente não duvidaria de coisa alguma, não mais conceberia desejos e, enfim, não me faltaria perfeição alguma; *pois eu me teria dado* todas aquelas de que tenho alguma ideia e assim seria Deus.<sup>90</sup> (grifo meu)

Reforçando essa tese, Descartes aduz um argumento adicional, baseado no princípio auto-evidente “quem pode o mais, pode o menos.” Os conhecimentos presentes à substância pensante são modificações do sujeito, portanto, meros acidentes. Pelo princípio enunciado, criar uma substância (ainda que finita, como o *cogito*) tem de ser mais difícil do que produzir perfeições a título de modos (acidentes) da substância. Com efeito, visto que o *eu sabe* que não é capaz de constituir inúmeras perfeições expressas em ideias (ou seja, o “menos”), é claro que também não poderá o “mais”, isto é, considerar-se o autor/criador da sua existência:

E não devo imaginar que as coisas que me faltam são talvez mais difíceis de adquirir do que aquelas das quais já estou de posse; *pois, ao contrário, é bem*

---

89 *Idem*, p. 117: “(...) 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 ideia de Deus, poderia existir, no caso de não haver Deus. E, pergunto, de quem tirarei minha existência?”

90 *Idem, ibidem*.

*certo que foi muito mais difícil que eu, isto é, uma coisa ou uma substância pensante, haja saído do nada, do que me seria adquirir as luzes e os conhecimentos de muitas coisas que ignoro, e que são apenas acidentes dessa substância.* E, assim, sem dificuldade, se eu mesmo me tivesse dado esse *mais* de que acabo de falar, isto é, se eu fosse o *autor* de meu nascimento e de minha existência, eu não me teria privado ao menos de coisas que são de *mais fácil* aquisição, a saber, de muitos conhecimentos de que minha natureza está despojada.<sup>91</sup> (grifo meu)

É digno de nota que mesmo perfeições expressas em ideias contidas na representação de Deus poderiam nessa hipótese ser tornadas *atuais* e pertencentes à existência da substância pensante. Pois o “mais difícil”, ou seja, a produção da *própria* “coisa pensante”, seria anterior. Contudo, se eventualmente o sujeito deparasse com restrições em seu hipotético poder criador, tornar-se-ia evidente para ele o reconhecimento de um ato inatingível - fato que, é claro, denunciaria a impossibilidade da auto-criação:

(...) não me teria tampouco privado de nenhuma das coisas que estão contidas na ideia que concebo de Deus, *pois não há nenhuma que me pareça de mais difícil aquisição.* E se houvesse alguma, certamente ela me pareceria tal (supondo que tivesse *por mim* todas as outras coisas que possuo), porque eu sentiria que minha força *acabaria neste ponto* e não seria capaz de alcançá-lo. (negrito meu)<sup>92</sup>

A hipótese *B* (§§33-34) ergue uma pretensão que se exprime no seguinte enunciado: “Eu existo sem causa.” A presente tese supõe que a substância pensante possa ter existido “(...) sempre como sou agora (...).”<sup>93</sup> Descartes exclui imediatamente essa possibilidade com o argumento de que todos os momentos do tempo da existência do sujeito são descontínuos e independentes. Ora, tais propriedades implicam a necessidade de ser conservado (isto é, recriado) em cada ponto do tempo por uma causa. Numa palavra, do fato de *ser num momento* não se segue *ter de ser* no instante subsequente – com efeito, a sucessão temporal do objeto ocorreria devido, por assim dizer, à *garantia de ser*, conferida ao existente por uma causa em cada instante individualmente considerado. Como o próprio sujeito não pode determinar tal garantia, ou seja, sua presença em incontáveis instantes, por conseguinte, a necessidade da existência de Deus como autor da existência do *eu* está aí pressuposta.

Com efeito, há uma relação necessária entre criação e conservação, determinada pela descontinuidade dos momentos do tempo:

(...) uma substância, para ser conservada em todos os momentos da sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação, que seria necessário para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda<sup>94</sup>

Segundo Descartes, o discernimento pela coisa pensante da inexistência de uma faculdade própria, que permitisse-lhe garantir sua existência futura, implica o reconhecimento da dependência de “algum ser” distinto do próprio *eu*.<sup>95</sup> É importante lembrarmos que no §13 Descartes havia admitido a possibilidade de uma faculdade oculta de produção de ideias. Entretanto, se admitíssemos considerar aqui a possibilidade de um poder análogo, no presente contexto tratar-se-ia do desconhecimento de um poder de auto-criação. Mas a simples existência dessa faculdade seria incompatível com a natureza uma substância *finita* (“(...) eu

---

91 *Idem*, p. 118.

92 *Idem, ibidem*.

93 *Ibidem*.

94 *Ibidem*.

95 *Ibidem*.

sou apenas uma coisa pensante (...))”<sup>96</sup>. Essa constatação reforça a implicação indicada acima: “(...) e por isso reconheço evidentemente que dependo de algum ser diferente de mim.”<sup>97</sup>

Aqui encerra-se a hipótese *B* da primeira parte da argumentação da segunda prova de Deus da terceira *Meditação*. A segunda parte da argumentação está contida essencialmente no §35 e pode ser resumida na resposta à seguinte questão: dado que a substância pensante depende de algum ser diferente dela própria, poderia ser esse outro existente algo distinto de Deus?

O argumento inicia remetendo à noção de *grau de perfeição*, mais precisamente à aplicação do princípio da causalidade à primeira parte da argumentação. Com base na formulação cartesiana desse princípio, é evidente que deve haver tanto grau de realidade na causa quanto no seu efeito. Donde é preciso reconhecer (na medida em que a coisa pensante traz como modificação a ideia de Deus) que qualquer causa possível do sujeito terá de ser igualmente uma coisa pensante e, portanto, *possuir em si* “(...) a ideia de todas as perfeições que atribuo à natureza divina.”<sup>98</sup>

Descartes reproduz no exame dessa causa a especulação desenvolvida na hipótese *A* da primeira parte da prova: ou bem tal causa existe por si, ou bem ela é produzida por outra existência. A conclusão será inevitavelmente simétrica. Por um lado, se supomos que a causa desconhecida existe por si, ela deve tornar-se existente com todas as perfeições da ideia de Deus presente à coisa pensante, portanto, ela (a causa) deve ser assimilada a Deus: “Pois se ela a tem de si própria, segue-se, pelas razões que anteriormente aleguei, que deve ser, ela mesma, Deus.”<sup>99</sup> Por outro lado, supondo-se que sua origem pudesse ser atribuída a uma causa distinta, ter-se-ia de perguntar mais uma vez, relativamente a esta, se ela existiria por si ou não, o que suporia um inadmissível regresso ao infinito:

E é muito manifesto que nisto não pode haver progresso até o infinito, posto que não se trata tanto aqui da causa que me produziu outrora como da que me conserva presentemente.<sup>100</sup>

Concluo aqui a indicação dos momentos centrais das duas demonstrações cartesianas. Nos próximos subcapítulos comentarei as duas provas. Antes, porém, fornecerei alguns esclarecimentos adicionais acerca da influência do pensamento de São Tomás de Aquino sobre a filosofia do conhecimento de Descartes, enfatizando, sobretudo, a relevância da obra tomista para o desenvolvimento das provas da terceira *Meditação*.

## **2.4 A doutrina tomista do conhecimento humano de Deus e sua importância no contexto das duas provas *a posteriori* de Descartes**

Na *Crítica da Razão Pura*, em sua importante crítica à teologia racional, Kant afirmou que argumentos cosmológicos, em última análise, poderiam ser considerados argumentos ontológicos disfarçados.<sup>101</sup> Essa afirmação provavelmente deveu-se à imensa influência que a teologia filosófica cartesiana exerceu na história da filosofia. “Argumento cosmológico” é uma espécie de raciocínio filosófico que, em linhas gerais, visa buscar uma causa primeira (ou uma causa “não-causada”) para o universo. Por extensão, esse tipo de argumento foi utilizado em diversos momentos da história da filosofia em especulações sobre a existência de um suposto ser incondicionado e supremo, que poderia ser identificado a Deus. À época da

---

96 *Ibidem*.

97 *Ibidem*.

98 *Idem*, p. 119.

99 *Ibidem*.

100 *Ibidem*.

101 KANT, I.. *Crítica da Razão Pura*, B630.

escrita das *Meditações*, os filósofos e teólogos contemporâneos de Descartes costumavam argumentar a respeito da existência de Deus influenciados por teses cosmológicas tomistas. Supõe-se que argumentos cosmológicos começaram a entrar em decadência após o advento da denominada “nova ciência”<sup>102</sup>, que alterou a concepção até então vigente de causalidade e, com isso, enfraqueceu os tradicionais argumentos cosmológicos aristotélicos para a existência de Deus – os quais eram fundamentalmente baseados na teoria das quatro causas. Assim, por exemplo, a tese aristotélica segundo a qual “tudo que se move é movimentado por algo”, base do argumento do primeiro motor, passou a ser criticada com base na descoberta do princípio da inércia. Quanto à possibilidade de uma teologia filosófica, mais precisamente no que tange à possibilidade de provas de que Deus existe, há uma pergunta que merece ser tratada de saída: como ou em que medida seres humanos podem ter conhecimento de Deus?

De fato, essa é a questão principal que parece dividir Descartes e Tomás. Ela pode ser subdividida em outras: como seres humanos podem tornar-se cognitivamente relacionados a Deus? Que tipos de representações de Deus seres humanos possuem? Como eles chegam a tais representações? Essas são perguntas que não concernem diretamente ao modo como seres humanos podem *saber que (ou se) Deus existe*, muito embora estejam conectadas aos argumentos que expomos na primeira parte deste capítulo - e que serão retomados mais à frente.

De acordo com Tomás, o conhecimento humano de Deus (nesta vida) é extremamente *mediato* e *aquém*<sup>103</sup> do acesso à essência divina, enquanto que para Descartes nosso conhecimento é capaz até mesmo de alcançar a essência de Deus.<sup>104</sup> É digno de nota que Descartes está inserido na mesma tradição a que pertencem Boaventura, Anselmo e Santo Agostinho, tradição que considera nosso conhecimento de Deus *direto*. De qualquer modo, a obra cartesiana parece estar precisamente na fronteira entre uma atmosfera intelectual dominada por modos tomistas de pensar o conhecimento humano de Deus e outra em que nosso conhecimento de Deus é direto – ainda que limitado.

Para bem compreender as diferenças entre Descartes e Tomás quanto a esse aspecto, é imprescindível relembrar a teoria tomista do conhecimento humano de Deus.<sup>105</sup> Como indiquei anteriormente, a teoria geral do conhecimento de Tomás é fortemente influenciada pela teoria da abstração aristotélica. Em linhas gerais, sua teoria está calcada na tese de que toda a estrutura cognitiva da alma é abstraída da experiência, isto é, através dos sentidos. Assim, quando o homem experimenta sensorialmente, por exemplo, um gato, uma “forma sensível” (uma “espécie sensível”) do gato é, por assim dizer, trazida à alma humana. A apreensão da forma sensível torna o ser humano, dessa maneira, idêntico (“formalmente idêntico”) ao gato, ou seja, torna o ser humano, por assim dizer, imediatamente conhecedor de *uma das qualidades sensíveis* do animal. Novas espécies sensíveis são então processadas e retidas como “fantasmas sensíveis” no intelecto. Ao reter um conjunto suficiente de fantasmas do animal, nosso intelecto torna-se então capaz de abstrair uma forma que consistirá na *natureza ou essência* dos gatos. A essência é assimilável a uma “espécie inteligível”, que passa a existir na alma/intelecto e torna o ser humano “formalmente idêntico” a algo – desta vez não a gatos particulares, mas à essência dos gatos. Essa doutrina escolástica apresenta, portanto, uma teoria sobre como o mundo (uma ordem da realidade independente da mente) exerceria controle sobre o pensamento humano. Ou seja, ao formar nossa cognição, estaríamos limitados à matéria oriunda do mundo. Com efeito, é plausível admitir que,

---

102 Sobre esta questão, cf.: CARRIERO, *idem*, p. 168.

103 *Apud* CARRIERO, *idem*, p. 169.

104 Cf., por exemplo, a discussão sumária no capítulo precedente sobre a argumentação cartesiana na quinta *Meditação*.

105 Quanto a este ponto, recorro sobretudo ao excelente estudo de Jordan: JORDAN, M. D.. “Theology and philosophy”. In: *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press. 1999.

segundo essa teoria, seria impossível para humanos *pensar* em seres não-existentes no espaço e no tempo, pois, evidentemente, tais seres não poderiam contribuir com formas passíveis de serem abstraídas. Certamente, contudo, seria possível, admitido que a imaginação humana é criativa<sup>106</sup>, conceber, por exemplo, a partir de materiais adquiridos pelos sentidos, um monstro com apenas um olho. Mas obter sua natureza ou essência seria impossível, pois ela só seria acessível se pudessem ser localizadas instâncias de monstros como esse no mundo sensorial, fantasmas pudessem ser retidos intelectualmente etc. De acordo com essa teoria, poder-se-ia indagar: os sentidos teriam algum papel relativamente ao campo do conhecimento de Deus? Na perspectiva tomista, paradoxalmente, parece que sim.

Muito embora Tomás considere que seres humanos têm conhecimento de Deus, ele não admite que a essência divina possa ser encontrada imanentemente em nossos fantasmas sensíveis, através de um processo abstracionista do intelecto - esse caso, aliás, é análogo ao do aludido monstro. Verifiquemos a metodologia utilizada por Tomás em alguns dos seus famosos argumentos para a existência de Deus. É notável que as conclusões de quatro dos seus cinco argumentos fazem referência a representações *linguísticas*, numa palavra, à linguagem: “a que todos dão o *nome* de Deus”; “quanto a isso, todos os homens *falam* como (sendo) Deus”; “e isso nós *denominamos* Deus” (grifos meus). E, mais ainda, Tomás ressalta que nos referimos a Deus usando caracterizações nominais, i. é, conceituais, tais como: “primeiro motor”, “primeira causa eficiente”, “ser necessário *per se* que é a fonte da necessidade de todas os outros seres necessários”, “fonte da existência, bondade e perfeição”, “governador do universo” etc.<sup>107</sup> Ao considerar a objeção de que não poderíamos provar que Deus existe, visto que uma demonstração teria de ser baseada na *essência* da coisa, ou seja, no que algo é, Tomás responde que provas a partir de *efeitos* não requerem o conhecimento de essências e que os nomes dados a Deus são “derivados de Seus efeitos”, ou seja, expressariam termos médios em eventuais provas:

Quando a existência de uma causa é demonstrada a partir de um efeito, esse efeito toma o lugar da definição da causa na prova da existência da causa. Este é especialmente o caso em relação a Deus, porque, para provar a existência de qualquer coisa, é necessário aceitar como termo médio o significado da palavra, e não a sua essência, pois a a questão de sua essência segue a questão de sua existência. Agora, os nomes dados a Deus são derivados de Seus efeitos; conseqüentemente, ao demonstrar a existência de Deus pelos seus efeitos, podemos tomar por termo médio o significado da palavra "Deus".<sup>108</sup>

Diferentemente do referido monstro imaginário, Deus, sugere Tomás, pode ter sua existência provada a partir de determinadas representações linguísticas que expressariam de maneiras diferentes o *significado* do conceito de Deus, como por exemplo “a primeira causa do movimento”. Visto que “de fato”<sup>109</sup> há uma primeira causa do movimento, logo, Deus existe etc.<sup>110</sup> Com efeito, diversas representações linguísticas expressariam conceitualmente *algo real no mundo*. E por esta razão esse tipo de representações não poderia ser assimilado a meras criações imaginativas, a partir da matéria sensorial. De qualquer forma, Tomás defende que o conhecimento humano de Deus é limitado, pois seria impossível para seres racionais

---

106 Isto é algo que parece ser concedido por Tomás, segundo Carriero. Cf. CARRIERO, *idem*, p. 170.

107 *Apud* CARRIERO, *idem*, p. 170.

108 AQUINATIS, S. Thomae. *Summa Theologiae*. 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978, I, Q. 2, A. 2, ad 2.

109 Voltarei oportunamente a esse ponto, quando discutirmos as relações da segunda prova *a posteriori* cartesiana com o pensamento tomista.

110 Retomaremos oportunamente a algumas das vias tomistas para demonstrar a existência de Deus.

dessa espécie ter acesso à essência divina por intermédio de meras caracterizações nominais. É exatamente isso que Tomás deseja dizer ao afirmar que o conhecimento humano de Deus é oblíquo ou mediato: ele refere-se à impossibilidade de alcance da *natureza* divina para nós, mais particularmente à impossibilidade de abstração de uma espécie inteligível (relativa, é claro, à essência de Deus). A teoria tomista, em síntese, recusa a possibilidade de uma imagem criada (ou espécie) da essência divina.<sup>111</sup> Como o conhecimento humano das coisas, segundo Tomás, é dependente da abstração de espécies inteligíveis, ao longo da vida terrena o homem é incapaz de conhecer a essência divina. O acesso à mesma só é permitido nessa teoria ao “abençoado na próxima vida” - nesse modo de conhecimento, a essência de Deus em si mesma desempenhará o papel de uma espécie inteligível.<sup>112</sup>

Essa tese opõe-se frontalmente à aceção cartesiana do conhecimento de Deus. Como indiquei no capítulo anterior, em certo sentido, o conhecimento humano de Deus pode ser considerado direto<sup>113</sup> - isso significaria dizer que nosso conhecimento alcança ou permite acesso à *essência* de Deus. Na verdade, Descartes recusa qualquer função dos sentidos em nosso conhecimento acerca da existência de Deus, inclusive relativamente ao uso dos mesmos para formar representações “oblíquas” de Deus – de acordo com Descartes, contrariamente, nossa ideia de Deus disponibiliza a essência de Deus de maneira análoga (aliás, muito aproximada) à forma como a ideia de triângulo torna disponível sua essência.<sup>114</sup> Diante dessa essa oposição, pode-se afirmar que Descartes discorda de Tomás quanto a dois aspectos centrais, ambos relacionados ao modo como ele concebe a função dos sentidos em nosso conhecimento de Deus.

A primeira discordância diz respeito à forma como as representações de Deus são obtidas na doutrina tomista. Como visto, para Tomás, elas são “construídas” a partir de materiais obtidos através da experiência sensorial – refiro-me, por exemplo, a noções como causa, movimento, geração e corrupção. Contra essa perspectiva, Descartes insiste que nem nosso conhecimento de Deus, nem o conhecimento de nossa própria existência dependem dos sentidos. Nas *Primeiras Respostas*, ilustrativamente, ele observa que considera “a existência de Deus mais evidente que a existência de qualquer coisa que possa ser percebida pelos sentidos”.<sup>115</sup> Seria então realmente estranho que Descartes, com base em princípios como esse, admitisse argumentos para a existência de Deus a partir de fatos como a experiência de movimentos no mundo. A segunda discordância tem a ver com a teoria tomista de que os sentidos são importantes para estabelecer a “realidade” das nossas representações de Deus. Em outras palavras, dados sensíveis seriam necessários, por assim dizer, para a certificação de determinados fatos (tais como “há movimento”, “há geração e corrupção” etc) utilizados como premissas de argumentos destinados a mostrar que coisas descritas por nossas representações linguísticas de Deus realmente existem. Descartes contesta essa posição sublinhando em sua obra um ponto central da sua versão do argumento ontológico: a defesa de que *a ideia de Deus revela algo da essência de Deus*. Nessa linha, Descartes afirma numa carta a Mersenne de junho de 1641:

---

111 Cf. AQUINATIS, S., *idem*, vol. I, Q. 12, A. 2.

112 AQUINAS, Sr. Thomas. *The Summa Contra Gentiles of Saint Thomas Aquinas*. London: Burns, Oates, and Washbourne, 1923-28.

113 Reforço que este trabalho não tratará da versão cartesiana do argumento ontológico desenvolvida na quinta *Meditação*. Esse é o local por excelência onde Descartes desenvolve sua tese da possibilidade de acesso direto à natureza divina. Contentar-me-ei, portanto, com a exposição sobre o conceito de essência apresentada no capítulo anterior. Como indicado anteriormente numa nota, muito embora essa tese só tenha sido colocada na quinta *Meditação*, Carriero sugere em seu livro que ela já está presente implicitamente nas demonstrações da terceira *Meditação*.

114 Cf. a discussão do capítulo precedente.

115 Cf. DESCARTES, R.. *The Philosophical Writings of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984-91, vol. 2, p. 77. Referir-me-ei a essa obra com a sigla *PWD*.

Assim, eu posso extrair da ideia de um triângulo que seus três ângulos são iguais a dois ângulos retos, e da ideia de Deus que ele existe etc. Longe de ser uma súplica da questão, esse método de demonstração é mesmo, de acordo com Aristóteles, o mais perfeito de todos, pois nele a verdadeira definição de uma coisa ocorre como o termo intermediário.<sup>116</sup>

Nesta passagem esclarecedora Descartes conecta seu conceito de *ideia de Deus* ao conceito de “definição verdadeira”. Na tradição aristotélica, a expressão refere-se àquilo que revela ou explicita a *essência de uma coisa*.<sup>117</sup> Ao precisar que nossa ideia de Deus tem a mesma função desempenhada pela definição verdadeira no pensamento aristotélico, Descartes está simultaneamente afirmando (contra Tomás) que temos conhecimento não apenas de que *Deus é*, mas particularmente *do que Deus é*. É interessante notar que uma outra passagem, desta vez das *Primeiras Respostas* e referente à segunda demonstração da existência de Deus na terceira *Meditação*, explicita ainda mais essa tese:

Toda a força da minha prova depende desse fato [que existe dentro de mim a ideia de um ser supremamente perfeito]. Pois, em primeiro lugar, essa ideia contém a essência de Deus, pelo menos na medida em que sou capaz entendê-lo; e de acordo com as leis da verdadeira lógica, nunca devemos perguntar sobre a existência de qualquer coisa até que compreendamos sua essência.<sup>118</sup>

O princípio cartesiano exposto nesse trecho, segundo o qual “não devemos nunca nos perguntar” pela existência de qualquer coisa até que primeiramente compreendamos sua essência, é expressamente dirigido contra o método tomista defendido na *Suma Teológica*. Além disso, a passagem nos dá conta da força da função da ideia de Deus na segunda demonstração da existência de Deus. Desde já quero enfatizar essa peculiaridade presente às demonstrações cartesianas da existência de Deus: a ideia divina terá papel decisivo para o sucesso das *três* demonstrações expostas nas *Meditações*. Esse ponto será oportunamente retomado em nosso comentário sobre as provas da terceira *Meditação*. De todo modo, vale a pena adiantar algumas observações a respeito.

Se, como deseja Tomás, nossas representações divinas podem ser assimiladas a meras definições expressas em nomes, então o argumento ontológico deve ter um ponto de partida estritamente linguístico, conceitual. Atento a essa dificuldade, Descartes, em sua versão aduzida na quinta *Meditação*, procurou iniciar a argumentação não com base em caracterizações nominais, mas sim com uma pretensa forma de acesso direto à essência mesma de Deus, que é fornecida pela ideia de Deus. Muito embora haja na tradição uma forte conexão entre a essência de Deus e a existência de Deus, no parágrafo 25 da terceira *Meditação* Descartes afirma que, em vista da infinitude de Deus e pelo fato de que somos finitos, podemos apenas compreender Deus, mas não “acessá-lo” *completamente*. Ou seja, se, por um lado, Descartes defende a possibilidade de uma espécie de conhecimento direto da essência divina, por outro lado, reconhece nossa incapacidade de discernir a relação entre existência real e tal essência.<sup>119</sup> Com relação à duas provas da terceira *Meditação*, pode-se afirmar que a função primordial da ideia de Deus é explícita na esfera da primeira, que

---

116 DESCARTES, *PWD*, vol. 3, p. 184.

117 Acerca deste e outros conceitos centrais da obra aristotélica, cf.: ROSS, D.. *Aristotle*. Londres: Methuen & Co Ltd, 1974.

118 *Ibidem*, vol. 2, p. 78

119 Descartes elabora essa afirmação da terceira *Meditação* em outros locais: cf. DESCARTES, *PWD*, vol. 3, p. 25 (carta a Mersenne de 17 de maio de 1630) e vol. 2, p. 252 (*Quintas Respostas*). Cf. também a discussão do capítulo anterior.

culmina no parágrafo 22 e é fortemente relacionada ao conceito de realidade objetiva e ser objetivo. Contudo, na segunda prova, fundada na necessidade por parte do sujeito de uma causa para sua permanência/conservação na existência de um momento para o próximo, não é evidente que o papel da ideia de Deus (e, com ela, o modo de conhecimento de Deus reivindicado pelo cartesianismo) seja decisivo na argumentação. No âmbito dos estudos sobre Descartes, é conhecido o concorrente comentário crítico levado a cabo por Caterus nas *Primeiras Objeções*. Lá ele reconstrói a segunda prova, desvalorizando completamente a importância da ideia de Deus na demonstração. Num momento mais adequado, remeterei mais cuidadosamente às afirmações de Caterus. Por ora, apenas adianto a resposta incisiva cartesiana:

Além disso, ao investigar sobre o que me causou, eu não estava simplesmente perguntando sobre mim como uma coisa pensante; principalmente e mais importante, eu estava perguntando sobre mim na medida em que observo, entre meus outros pensamentos, que existe em mim a ideia de um ser supremamente perfeito. *Toda a força da minha prova depende desse fato.*<sup>120</sup> (grifo meu)

Descartes afirma de forma surpreendentemente enfática nessa passagem que “toda a força” da sua demonstração tem como condição a presença da ideia de Deus em nosso intelecto. E reforça essa tese numa carta a Mesland de 2 de maio de 1644. Nesse texto ele afirma que as duas provas da terceira Meditação, em última análise, resumem-se **numa única**, afirmando ainda (1) a relevância da *evidência* manifestada pela “ideia Dele em mim” e (2) que provas baseadas em efeitos (sugerindo sua frontal discordância com Tomás) são “incompletas”, se não acrescentamos a elas “a ideia que temos de Deus”:

Assim como é um efeito de Deus ter me criado, é um efeito dele ter colocado a ideia de Si mesmo em mim; e não há nenhum efeito vindo Dele do qual não se possa provar Sua existência. No entanto, parece-me que todas essas provas baseadas em Seus efeitos são redutíveis a uma única; e também que estão incompletas, *se os efeitos não são evidentes para nós (eis por que eu considereei minha própria existência ao invés da do céu e da terra, das quais não estou igualmente certo) e se não acrescentarmos a elas a ideia que temos de Deus*<sup>121</sup> (grifo meu)

Não está claro nessas passagens por que afinal a ideia de Deus é tão imprescindível no contexto da segunda prova. Contudo, revisitaremos e aprofundaremos essas questões no subcapítulo final, dedicado ao comentário sobre a segunda demonstração da existência de Deus.

## 2.5 Comentário sobre a primeira demonstração cartesiana da existência de Deus

Podemos resumir o argumento da primeira prova a *posteriori* cartesiana do seguinte modo. Obedecendo a formulação cartesiana do princípio da causalidade aduzida na terceira *Meditação*, a causa de uma ideia deve ter tanto grau de realidade (ou perfeição) quanto a própria ideia – ou quanto o ser objetivo manifestado pela representação. A ideia de Deus tem uma realidade objetiva e traz como atributo do seu conteúdo uma realidade infinita. Entretanto, apenas a realidade formal *Deus* tem realidade infinita. Por conseguinte, apenas Deus pode ser concebido como causa da minha ideia de Deus e, portanto, Deus existe. Uma questão que o leitor atento pode se colocar de saída diz respeito ao modelo de princípio causal

---

120 DESCARTES, *PWD*, vol. 2, p. 78.

121 *Idem*, vol. 3, p. 232.

formulado por Descartes. Afinal, por que deve-se supor que a causa da representação de algo requer tanta realidade quanto a coisa representada? Numa palavra, por que a realidade formal da causa de uma ideia deve possuir o mesmo grau de realidade objetiva exibido pela ideia ela própria?

Essa é uma pergunta fundamental, sobretudo em conexão com as discordâncias identificadas entre Descartes e Tomás. Pois, aplicada sem mais, a interpretação cartesiana do princípio da causalidade pode obscurecer a diferença central existente entre os dois filósofos relativamente ao modo de conhecimento divino: se de fato, como pensa Descartes, o ser humano possui conhecimento da essência de Deus (através da ideia de Deus), certamente Tomás *concordaria* que tal capacidade só poderia ter sido produzida por Deus. Entretanto, como visto, entre eles há uma importante diferença de saída, relativa ao *explanandum*, no que tange às compreensões do conhecimento de Deus. Então, antes de retomarmos o conceito de realidade objetiva e esclarecer alguns elementos centrais da primeira prova, seria interessante investigar as similitudes entre a concepção cartesiana do nosso conhecimento divino *nesta vida* e a concepção tomista do conhecimento de Deus “*na próxima vida*”. Creio que esse é um esclarecimento relevante, pois os dois filósofos têm em suas obras modelos de provas de Deus “pelos efeitos”. É digno de nota que, pelo menos uma das vias de S. Tomás merecerá ser estudada mais à frente, em nosso comentário sobre a segunda prova cartesiana.

No parágrafo 38 da terceira *Meditação* é realizada uma interessante distinção entre os conceitos de “compreensão” (*comprehendere*) e “atingir pelo pensamento” (*atingere cogitatione*). A distinção concerne à forma como Descartes percebe certos limites para o conhecimento de Deus:

E toda a força do argumento reside nisso: eu reconheço que não poderia acontecer que eu existisse com o tipo de natureza que eu sou, ou seja, tendo a ideia de Deus em mim, a menos que Deus também existisse - o Deus mesmo, eu digo, de quem a ideia em mim é, isto é, que tem todas aquelas perfeições que não consigo compreender, mas que posso de alguma maneira tocar no pensamento, e não é responsável por imperfeições.<sup>122</sup>

A mesma distinção é realizada numa passagem um pouco anterior:

Não importa que eu não compreenda o infinito, ou que existam inumeráveis outras coisas em Deus que eu não posso de modo algum entender, e talvez não possa sequer atingir em meu pensamento; pois está na natureza do infinito não ser compreendido por um ser finito como eu.<sup>123</sup>

O interesse cartesiano nessas passagens parece consistir tão-somente em esclarecer que o acesso à infinitude divina através dos atributos contidos no conteúdo da ideia de Deus não requer alcançar, ou “tocar”, *todos* os atributos divinos em pensamento. Essa intenção torna-se particularmente clara numa carta a Mersenne:

Eu digo que eu sei disso [que Deus é o autor das verdades eternas], não que eu o conceba ou o compreenda; porque é possível saber que Deus é infinito e todo poderoso, embora nossa alma, sendo finita, não possa compreendê-lo ou concebê-lo. Da mesma forma, nós podemos tocar uma montanha com nossas mãos, mas não podemos colocar nossos braços ao redor da mesma, como nós poderíamos colocá-los em torno de uma árvore ou outra coisa não muito larga para eles. Compreender algo é abraçar em pensamento; para conhecer algo é suficiente *tocar* com o pensamento.<sup>124</sup> (grifo meu)

---

122 DESCARTES, *PWD*, vol. 2, p. 35.

123 *Idem*, vol. 2, p. 32.

124 *Idem*, vol. 3, p. 25.

Nessa passagem fica bem estabelecida a distinção conceitual. Com efeito, *saber* que Deus é infinito e absolutamente poderoso corresponde apenas a “atingi-lo” (ou “tocá-lo”, como diz o texto) em pensamento. Mas isso é totalmente diferente de “compreender” Deus ou seus atributos – o que exigiria uma capacidade de conhecimento inatingível para seres finitos. O contraste entre *compreender algo* e *atingir em pensamento* ocorre analogamente na obra de Tomás, relativamente ao conhecimento do “abençoado”. Lembro que a *Suma Teológica*, certamente a obra mais influente da Escolástica, é estruturada sistematicamente através de três *Tratados*. Os tratados estão subdivididos em *Questões* e essas, por sua vez, são subdivididas em *Artigos*. Na questão 12 da parte 1 da *Suma*, Tomás trata da seguinte questão: “Como Deus é conhecido por nós”. Nesta parte Tomás assume a possibilidade de que uma “coisa criada” tenha uma “visão da essência de Deus”. No Artigo 7 ele questiona “Se aqueles que veem a essência de Deus o *compreendem*” (grifo meu). A resposta tomista é explicitamente negativa e defendida com base na infinitude divina. Entretanto, são distinguidos dois sentidos de *compreensão* na medida em que Tomás considera um sentido estrito e outro lato para o termo. “Compreender Deus” em sentido estrito, forte, equivaleria a saber sobre Ele ou *conhecê-lo ao máximo*, absolutamente. Em sentido tomista, nenhum ser finito, mesmo o “abençoado”, pode realizar algo assim. Contudo, Tomás concede um sentido fraco para a expressão, assimilável conceitualmente ao que Descartes denomina “atingir em pensamento”. Esse sentido pode ser depreendido do seguinte trecho:

Mas em outro sentido, compreender é tomado de forma mais ampla, como oposto a não-atingir; pois aquele que alcança, sobre ele diz-se que compreende algo quando o atinge.<sup>125</sup>

Em síntese, Tomás admite que criaturas, particularmente o abençoado, possam compreender Deus em sentido lato. Portanto, pode-se dizer que Descartes e Tomás, na esfera da questão sobre o conhecimento divino, defendem que há algo inatingível para seres criados, ou seja, o conhecimento, ou a compreensão de Deus, em sua máxima extensão. Isso é algo que Descartes e Tomás denominam “compreender”, mas, em sentido tomista, “compreender” deve ser aplicado em sua acepção estrita, isto é, tomado “estritamente e propriamente”.<sup>126</sup> O sentido fraco de conhecimento divino, admitido por Descartes, como visto, é assimilável ao conceito de “atingir” (em pensamento). Note-se que na passagem imediatamente acima Tomás também usa a expressão “atingir” para fazer referência ao seu significado fraco da noção de compreensão.

É extremamente plausível admitir que o contraste entre os dois sentidos de conhecimento divino identificados na obra tomista tenha influenciado o pensamento cartesiano. De qualquer forma, o importante é identificar as diferenças subsistentes entre as duas doutrinas neste contexto. Quanto a isso, é fundamental destacar que o modo de conhecimento tomista referido à possibilidade de “visão da essência de Deus” é *inatingível* para seres humanos *nesta vida*. Tomás indica que tal limitação está relacionado à encarnação, mais precisamente à materialidade (à existência corpórea) que caracteriza criaturas como o homem. Também por essa razão, o tomismo limita o campo próprio do nosso conhecimento a coisas materiais:

A razão é porque, como foi dito acima (A. 4), o modo de conhecimento segue o modo da natureza daquele que conhece. Mas nossa alma, enquanto vivemos nesta vida, tem seu ser em matéria corpórea; *portanto, naturalmente, ela só conhece o que tem uma forma na matéria, ou o que pode ser conhecido por tal forma. Agora, é evidente que a essência divina não pode ser conhecida através da natureza de coisas materiais.* Pois foi mostrado acima (AA. 2, 9)

125 AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I, Q. 12, A. 12, ad 1.

126 *Idem*, I, Q. 12, A. 7, ad 1.

que o conhecimento de Deus por meio de qualquer semelhança criada não é a visão da sua essência.<sup>127</sup> (grifo meu)

No Artigo seguinte, em que Tomás descreve o tipo de conhecimento divino possível nesta vida, ele sublinha a diferença entre os efeitos sensíveis de Deus (expressos em representações de Deus construídas a partir de noções como causa, movimento, geração e corrupção), que podem ser conhecidos, e a essência de Deus, que não podemos conhecer:

Nosso conhecimento natural começa a partir dos sentidos. Com efeito, nosso conhecimento natural pode estender-se tanto quanto possa ser conduzido por coisas sensíveis. Mas nossa mente não pode ser guiada pelos sentidos a ponto de ver a essência de Deus; pois os efeitos sensíveis de Deus não são iguais ao poder de Deus como sua causa. Donde a partir do conhecimento de coisas sensíveis, todo o poder de Deus não pode ser conhecido; nem, portanto, Sua essência pode ser vista. Mas, como são efeitos e dependem de sua causa, podemos ser levados a partir deles ao ponto de conhecer a Deus, isto é, se Ele existe, e de conhecer Dele o que necessariamente deve pertencer a Ele, enquanto primeira causa de todas as coisas, excedendo todas as coisas causadas por Ele. Por isso, sabemos que Sua relação com criaturas corresponde a ser causa de todas elas; e também que as criaturas difiram Dele, visto que Ele não é de modo algum parte do que é causado por Ele; e que criaturas não são removidas Dele pela razão ou por qualquer defeito de sua parte, mas porque Ele superexcede todas elas.<sup>128</sup>

Sob qual aspecto Descartes distingue-se primordialmente de Tomás? Em três passagens Descartes refere ao ser humano **nesta vida** algo que Tomás apenas considera possível na próxima vida. Ou seja, Descartes nos atribui uma capacidade, sob vários aspectos, conexa ou assimilável ao tipo de conhecimento de Deus que Tomás insere em seu sentido estrito de compreensão divina. De fato, no parágrafo 37 da terceira *Meditação* é afirmado que podemos “tocar” (compreender) Deus através do nosso modo de conhecer; no parágrafo 25 da mesma meditação é afirmado que temos uma ideia “clara e distinta” de Deus; por fim, ainda mais explicitamente, nas *Primeiras Respostas* é afirmado que a ideia de Deus “contém a essência de Deus, pelo menos na medida em que eu sou capaz de compreendê-la”. De acordo com tais colocações, uma passagem surpreendente, no final da terceira *Meditação*, parágrafo 39, sugere que Descartes conscientemente deseja marcar sua diferença com relação a Tomás:

Mas antes de examinar este ponto com mais cuidado e investigar outras verdades que podem derivar disso, eu gostaria de fazer uma pausa aqui e passar algum tempo na contemplação de Deus; para refletir sobre Seus atributos e olhar com admiração e adoração sobre a beleza desta imensa luz, tanto quanto o olho do meu intelecto escurecido possa suportá-la. Pois assim como nós acreditamos através da fé que a suprema felicidade da próxima vida consiste unicamente na contemplação da majestade divina, a experiência nos diz que essa mesma contemplação, embora muito menos perfeita, permite-nos conhecer a maior alegria da qual somos capazes nesta vida.<sup>129</sup>

É interessante perceber que neste trecho, ao exaltar a ideia de Deus, Descartes emprega expressões como a “suprema felicidade na *próxima vida*” e “a beleza de sua imensa *luz*” (grifos meus). O termo “*próxima vida*” é empregado com frequência na obra tomista. E a metáfora com uso da palavra “*luz*” faz referência indireta a uma expressão utilizada por

---

127 *Idem*, I, Q. 12, A. 11.

128 *Idem*, I, Q. 12, A. 12.

129 DESCARTES, *PWD*, vol. 2, p. 35-36.

Tomás numa parte da *Suma contra os Gentios*<sup>130</sup>. Esse é o local no qual Tomás explica que o intelecto humano é fraco para alcançar a “divina substância” (o “primeiro inteligível”). De acordo com sua teoria, para que o intelecto criado “veja” a essência divina, isto é, compreenda-a (em sentido forte), Deus deve fornecer-lhe uma nova disposição, denominada a “luz da glória”. Nesse contexto, Tomás remete à comparação aristotélica entre a relação do intelecto humano com “coisas inteligíveis em si mesmas” e a relação dos olhos da coruja com o sol: assim como os olhos do animal são muito fracos para contemplar o sol, também o intelecto criado seria deveras incapaz de alcançar a divina substância. Essa é apenas uma das considerações tomistas no sentido de apoiar a tese de que um ser criado não pode ter acesso à essência de Deus naturalmente, ou seja, *apenas* através de sua própria capacidade. Em dois outros momentos da *SCG*<sup>131</sup>, Tomás ratifica essa tese:

Não é possível para qualquer substância criada atingir, por seu próprio poder, esta maneira de ver Deus. Pois aquilo que é próprio da natureza superior não pode ser adquirido por uma natureza inferior, exceto através da ação da natureza superior a que pertence propriamente: assim, a água não pode aquecer-se, exceto pela ação do calor. Da mesma forma, ver Deus em Sua essência é próprio da natureza divina, já que operar através de Sua própria forma é próprio ao operador. Assim sendo, nenhuma substância intelectual pode ver Deus na essência divina, *a menos que Deus torne isso possível.* (grifo meu)

Além disso, o que quer que exceda os limites de uma natureza, não pode ser adquirido por essa natureza, exceto pela ação de outra: assim, água não fluir para cima a menos que seja movida por algo mais. Da mesma forma está além dos limites de qualquer natureza criada ver a substância de Deus: *porque é próprio a toda natureza intelectual criada entender de acordo com o modo de sua substância: enquanto a substância divina não pode ser entendida assim, como foi provado acima. Portanto, nenhum intelecto criado pode alcançar uma visão da substância divina, exceto pela ação de Deus, que ultrapassa todas as criaturas.* (grifo meu)

A explicação da tese tomista parece ser a seguinte: o tipo de conhecimento **natural** em uma substância criada implica *conhecer Deus como uma causa conhecida unicamente por Seus efeitos*. E tais efeitos não correspondem absolutamente à força, por assim, presente ao que seria uma cognição assimilável à essência divina.<sup>132</sup> Antagonicamente, Descartes defende a tese de que a infinitude divina não nos impede de ter alguma forma de acesso a Deus:

Mas aqueles que tentam compreender as perfeições individuais de Deus e não tentam apenas atingi-las, mas sim ser atingidos por elas, usando toda a força de seu intelecto para contemplá-las, certamente descobrirão que Deus fornece muito mais ampla e diretamente matéria para conhecimento claro e distinto do que qualquer coisa criada.<sup>133</sup>

Quais seriam, portanto, as principais diferenças subsistentes entre as duas teorias acerca do modo como conhecemos Deus? Certamente, os dois autores atribuem função central ao princípio da causalidade em demonstrações da existência de Deus. Há também uma semelhança intrigante entre as duas teorias, que reside na constatação da proximidade conceitual entre o modo cartesiano de conhecimento divino atribuído a nós *nesta vida* e

---

130 AQUINAS, S. Thomas. *The Summa Contra Gentiles of Saint Thomas Aquinas*. London: Burns, Oates, and Washbourne, 1923-28, III, 54. Passarei a me referir a este livro com a sigla *SCG*.

131 *Idem*, III, 52.

132 *Idem*. Cf. III, 49.

133 DESCARTES, *PWD*, vol. 2, p. 82.

aquele atribuído por Tomás a criaturas que experimentam a visão de Deus numa *outra vida*. Além disso, os dois autores reconhecem, de formas distintas, que apenas Deus poderia fornecer o acesso à divina essência. Ou seja, ambos concordam que o ser finito não pode conhecer o infinito, a não ser que o infinito intervenha e torne essa espécie de conhecimento possível. Devido, por conseguinte, a uma espécie de hierarquia de graus de realidade ou perfeição, reconhecida pelos dois filósofos, um ser finito é incapaz de conhecer apenas por si a substância divina. Tal como indicado na *SCG*, é negado ao ser finito a possibilidade de conhecer a essência de Deus *naturalmente*, ou seja, sem a intervenção divina. Isso é informado expressamente na questão “Se algum intelecto criado por meio de suas próprias forças pode ver a essência divina?”<sup>134</sup> e respondido na *SCG* em: “Que nenhuma substância criada pode por intermédio da sua força natural chegar a ver Deus em sua essência.”<sup>135</sup>

A posição tomista corresponde a uma diferença fundamental relativamente a Descartes. Segundo Tomás, quando o abençoado recebe a visão divina em outra vida, ele utiliza a *própria* essência divina – quero dizer, não simplesmente uma imagem criada (uma imagem finita), correspondente a uma ideia, um gênero ou uma espécie. Como exposto em nossa breve exposição sobre o sistema tomista, é impossível para o intelecto humano produzir a espécie inteligível da essência de Deus. Visto que toda produção intelectual humana é finita, é inacessível para nós a compreensão da infinitude:

Toda espécie inteligível através da qual a quiddidade ou essência de uma coisa é entendida, compreende aquela coisa ao representá-la: *razão pela qual palavras significando o que é uma coisa são chamados termos e definições. Mas nenhuma imagem criada pode representar Deus desse modo: pois toda imagem criada pertence a algum gênero fixo, enquanto Deus não*, como foi provado no Primeiro Livro. Portanto, não é possível entender a substância divina através de uma imagem criada.<sup>136</sup> (grifo meu)

Assim, de acordo com o tomismo, é necessário que haja um ato da vontade divina na outra vida do abençoado para que esse atinja o conhecimento da essência de Deus. Em outras palavras, é imprescindível, como bem afirma Carriero, que a “*própria* essência de Deus se una ao intelecto criado, exercendo o papel de uma espécie inteligível”.<sup>137</sup> Ou, nas palavras de Tomás: “É claro que a divina essência pode ser comparada com o intelecto criado enquanto uma espécie inteligível, por intermédio da qual (o intelecto criado) compreende.”<sup>138</sup>

Descartes, muito diferentemente, defende que temos uma ideia de Deus e que a posse da mesma é parte da capacidade cognitiva humana, de modo que o acesso à essência de Deus, pertencente ao ser objetivo da ideia, corresponde a uma capacidade *natural* do nosso intelecto. Note-se, portanto, a sutil distinção com relação a Tomás: Descartes considera que um intelecto criado não precisa fazer uso da *própria* essência divina para ter acesso cognitivo à essência de Deus. Pois uma representação criada, ou seja, uma *ideia*, pode perfeitamente exercer essa tarefa. Um dos objetivos cartesianos parece ser persuadir seu leitor não apenas de que temos uma ideia inata que expressa um conhecimento da essência de Deus, mas também estabelecer que nossa ideia divina não tem qualquer relação com os sentidos e que, em última análise, só pode ter sua origem em Deus.

Aparentemente,<sup>139</sup> a argumentação tomista a esse respeito confunde os conceitos (escolásticos) de realidade formal e realidade objetiva, retomados e desenvolvidos na terceira

---

134 AQUINATIS, *Summa Theologiae*, Q. 12, A. 4.

135 AQUINAS, *SCG*, III, 52.

136 *Idem*, III, 49.

137 CARRIERO, *idem*, p. 182.

138 AQUINAS, *SCG*, III, 51.

139 Isto é sugerido por Carriero. Cf. CARRIERO, *idem*, p. 182.

*Meditação.* É correto afirmar que toda representação “criada”, do ponto de vista da sua realidade formal,<sup>140</sup> pertence necessariamente ao gênero “ideia pertencente ao intelecto humano” e, que, portanto, *sob este aspecto*, toda representação pode ser classificada como finita. Contudo, disso não segue que toda representação humana é finita relativamente à sua realidade objetiva, mais precisamente, relativamente ao ser objetivo da ideia. Assim, em sentido cartesiano, é plausível afirmar que uma imagem criada possa disponibilizar a essência de Deus. Por conseguinte, é também possível admitir que Deus tenha criado seres naturalmente capazes de acessar sua essência, ou seja, “atingi-la em pensamento”. É claro que tal capacidade não abole ou exclui a necessidade, incontornável, de que o *conhecimento do infinito por um ser finito requeira a atividade causal eficiente da realidade formal do infinito, isto é, de Deus, como expõe a argumentação da primeira prova cartesiana.*

Para encerrar a discussão sobre o modo como Descartes e Tomás entendem o conhecimento divino, faço uma observação (na verdade a colocação de uma questão importante) concernente especificamente ao cartesianismo e já aludida numa nota anterior. Refiro-me precisamente à função do princípio da causalidade na primeira demonstração da existência de Deus. Descartes admite que um ser racional finito capaz de ter algum conhecimento da essência divina deve ser igualmente capaz de demonstrar que Deus *existe*. Então, por qual motivo ele adiou sua versão para o argumento ontológico apenas para a quinta *Meditação*? Esse é um problema acerca da unidade sistemática da teoria cartesiana que não será tratado aqui, mas que sem dúvida merece ser apontado como assunto digno de reflexão.

No que segue, volto a tratar de outro aspecto de grande importância na primeira prova: o conceito cartesiano de realidade objetiva e sua relação com a *ideia* de Deus. Rediscutiremos algumas dificuldades já apontadas no capítulo anterior, relacionando-as mais precisamente ao contexto da primeira prova cartesiana. A questão que perseguirei refere-se às relações subsistentes entre o princípio da causalidade e a ideia de Deus. Faremos isso examinando como se dá a ligação da realidade objetiva de uma ideia com uma realidade formal caracterizada como causa da representação. A espécie de realidade (a saber, objetiva) a que o princípio da causalidade é aplicado foi, como sabemos, objeto de polêmica na história do pensamento cartesiano. Afinal, o que significa existir objetivamente na mente e em que sentido é possível aduzir uma prova inferencial com base nisso?

Descartes claramente considera em sua prova que, para que a realidade de Deus possa existir objetivamente em nosso intelecto, a ideia de Deus deve conter de algum modo a essência divina. Essa constatação parece aproximar a função da ideia de Deus ao conceito escolástico de espécie inteligível. Numa palavra, a existência objetiva de Deus parece requerer mais do que a formação de um oblíquo pensamento de Deus baseado em matéria sensorial. Assim, elementos como “causa” (última) e “universo”, que usamos para representar a frase “causa última do universo” (a partir da qual se pode supor que “Deus é a causa última do universo”) são insuficientes para derivarmos a tese de que uma realidade infinita existe no intelecto humano objetivamente.

Ao ler-se a terceira *Meditação*, tem-se a impressão de que a existência objetiva das representações tem como condição simplesmente a possibilidade lógica daquilo que é representado. Segundo a terminologia kantiana, poderíamos afirmar que seria suficiente (para justificar a possibilidade de uma existência intelectual) que as notas pensadas no conceito da representação não fossem contraditórias. Ou ainda, bastaria dizer que, se podemos pensar sobre algo, a representação da coisa é *real* num certo sentido. Para verificarmos se de fato é

---

140 Cf. a discussão sobre os sentidos possíveis do conceito cartesiano de *realidade formal* e a distinção realidade objetiva/ ser objetivo no capítulo anterior.

isso mesmo que está implícito na doutrina cartesiana, vale a pena retornarmos mais detidamente às explicações fornecidas nas *Primeiras Respostas*.

Com base em nosso estudo introdutório sobre isso, sabemos que a crítica central presente nas *Primeiras Objeções* consiste na tese de que seres objetivos não seriam propriamente coisas, motivo pelo qual a eles não poderia ser aplicado o princípio da causalidade, ou seja, o ser objetivo não seria uma coisa atual, portanto não requereria uma causa eficiente. Vimos que o argumento de Caterus envolve a tese de que o pensamento a respeito de algo seria uma mera “denominação extrínseca” com relação à coisa mesma, entendida como realidade formal externa ao intelecto. Com efeito, “pensar em algo”, nessa perspectiva, não enriqueceria ou diminuiria o grau de perfeição ou de realidade da coisa sobre a qual se pensa. Afirma Caterus:

Minha pergunta é: que tipo de causa uma ideia precisa? De fato, o que é uma ideia? É a coisa pensada, na medida em que tem ser objetivo no intelecto. Mas o que é “ser objetivo no intelecto”? De acordo com o que eu fui ensinado, isso é simplesmente a determinação do intelecto por meio de um objeto. E isso é meramente uma denominação extrínseca que não acrescenta nada à própria coisa. Assim como ser visto não é outra coisa senão um ato de visão atribuível a mim mesmo, ser pensado, ou ter ser objetivo no intelecto, é simplesmente um pensamento da mente que encerra e termina na mente. E isso pode ocorrer sem qualquer movimento ou mudança na própria coisa, e de fato sem a coisa em questão existindo de todo. Assim por que eu deveria procurar pela causa de algo que não é atual e que é simplesmente uma *denominação nua, um nada?*<sup>141</sup> (grifo meu)

A palavra nada, empregada ao fim da citação é relevante nesta teoria. Caterus argumenta que há dois sentidos para o conceito de “nada” e, correspondentemente, dois sentidos para o conceito de “algo”, ou *coisa*, acusando a doutrina cartesiana de estar equivocada<sup>142</sup> - numa palavra, Descartes teria aplicado o princípio da causalidade ilegitimamente na esfera da primeira prova. O primeiro sentido para o termo *nada* consiste em assimilá-lo ao conceito de *não possuir realidade atual (ou formal)*. Correlatamente, “ser algo”, nesse sentido, equivaleria a *possuir realidade formal*. Esse é precisamente o sentido de *nada* atribuído por Caterus a nossas representações, quando afirma que o ser objetivo é uma mera denominação extrínseca. Caterus conclui, então, que o princípio da causalidade não pode ser aplicado a coisas que *não* possuem realidade formal, como, por exemplo, entidades objetivas. O segundo sentido para o termo nada é construído a partir da distinção entre “entes de razão” (*entia rationis*) e “coisas reais enquanto distintamente concebidas”. No sentido atribuído por Caterus,<sup>143</sup> o segundo conceito de nada é assimilado ao conceito de ente de razão e abarca representações contraditórias, privações, negações e mesmo elementos matemáticos. Por outro lado, coisas distintamente concebidas seriam coisas que poderiam existir *realmente*. Contudo, ser *real* neste sentido não implica possuir realidade formal, mas unicamente *ser concebido*. O conceito de “marciano” (habitante do planeta Marte) seria um exemplo trivial de uma entidade dessa espécie. Conseqüente, o conceito de “ser algo” no segundo sentido (isto é, *poder ser concebido*) é perfeitamente compatível com ser um puro nada no primeiro sentido. E, portanto, trata-se de um sentido de existência igualmente compatível com *não requerer* uma causa eficiente.

---

141 DESCARTES, *PWD*, vol. 2, pp. 66-67.

142 *Idem*, vol. 2, p. 67.

143 Aparentemente, o sentido atribuído por Caterus ao conceito de *ens rationis* inclui como nota “não possuir qualquer fundamento na realidade.” Conversamente, o conceito cartesiano, como indicam certas passagens das *Meditações*, parece envolver fundamentos na realidade, isto é, uma construção a partir de materiais empíricos.

Este é um momento que sugere uma breve digressão histórica. A posição de Caterus quanto a essa questão parece estar ligada a certas “inclinações” tomistas.<sup>144</sup> Os seguidores de Tomás tenderam a compreender o ser objetivo como *nada* no primeiro sentido descrito acima. Contrariamente, seguidores de Duns Scotus tenderam a atribuir alguma forma de status ontológico “menor” ao ser objetivo, espécie de ente que poderia ser classificada hierarquicamente entre o mero nada e a existência real. A posição de Descartes no contexto da primeira prova, a meu ver, afasta-se dessas duas acepções, pois o que determina a possibilidade de aplicação do princípio da causalidade não é o grau de perfeição ou realidade exibido por seres objetivos, *mas sim o simples status ontológico*. De modo que a qualquer ser objetivo poder-se-ia aplicar o princípio, independentemente do grau de realidade em questão. Contudo, isso não quer dizer que as características exibidas pelo *conteúdo* de uma ideia, ou seja, pelo seu ser objetivo, sejam irrelevantes para a localização da causa correlata. Retomarei esse assunto à frente.

O ser objetivo exibido pela ideia de Deus pode ser classificado como “algo” no segundo sentido esboçado por Caterus (mais precisamente, como algo real por ser distintamente concebido), muito embora não possa ser classificado como um ente real no primeiro sentido. Evidentemente, isso seria impossível, visto que o ser objetivo tem existência meramente mental e não possui qualquer realidade atual. Finalmente podemos então precisar a crítica de Caterus quanto à aplicação cartesiana do princípio da causalidade. Em sua primeira prova Descartes aplicou o princípio da causalidade, que só teria aplicação a seres atuais (ou seja, a entes existentes no primeiro sentido), a entes reais no segundo sentido. Nas palavras de Caterus, compreendido nesse sentido, algo “é meramente concebido e não é atual, embora possa ser concebido, não pode em qualquer sentido ser causado.”<sup>145</sup> Em síntese, portanto, o “nervo”, por assim dizer, da crítica de Caterus a Descartes pode ser expresso na seguinte proposição: apenas seres atuais (formais) requerem causas, logo, entes mentais absolutamente não requerem causas.

Em sua resposta a Caterus, Descartes faz importantes afirmações, algumas mais ou menos esclarecidas já na terceira *Meditação*: (1) causas das ideias não têm de ser extramentais, muito embora possam sê-lo. Ele refere-se à distinção pouco clara entre causa eminente e causa formal; (2) o grau de realidade do conteúdo da ideia, o ser objetivo, tem necessária relação com o *tipo* de causa da mesma; (3) Descartes apresenta o famoso exemplo da “máquina complexa”, que serve-lhe como uma espécie de analogia para sublinhar a importância dos conceitos de ser objetivo e realidade objetiva na argumentação da sua prova. O exemplo serve-lhe também para distinguir os dois conceitos:

Isso (que algo que exista objetivamente não requeira uma causa que possibilite que essa coisa exista extramentalmente) eu aceito; mas certamente precisa de uma causa permitindo que tal coisa seja concebida. Esse é o único ponto em questão. Assim, se alguém possui em seu intelecto a ideia de uma máquina com um projeto altamente complexo, é perfeitamente justo perguntar qual é a causa dessa ideia. E não será uma resposta adequada dizer que a ideia não é algo fora do intelecto e que, portanto, não pode ser causada, mas meramente pode ser concebida. Pois a questão precisa que está sendo levantada é qual é a causa do seu ser concebido. Nem será suficiente dizer que o próprio intelecto é a causa da ideia, na medida em que ele é a causa de suas próprias operações; pois o que está em questão não é isso, mas a causa do projeto objetivo que está na ideia. Pois para que a ideia da máquina contenha tal projeto objetivo, deve derivá-lo de alguma causa; e o que se aplica à realidade objetiva pertencente a essa ideia também se aplica à realidade objetiva pertencente à ideia de Deus. Agora, admitidamente poderia

---

144 Isso é explicitamente sugerido por Carriero. Cf. CARRIERO, *idem*, p. 185.

145 DESCARTES, *PWD*, vol. 2, p. 68.

haver várias causas do projeto contido na ideia da máquina. Talvez a causa tenha sido uma máquina real desse projeto que foi vista previamente em alguma ocasião, produzindo assim uma ideia que se assemelha ao original. Ou a causa poderia ser um extenso conhecimento de mecânica no intelecto da pessoa em questão, ou talvez uma inteligência muito sutil que lhe permitiu inventar a ideia sem nenhum conhecimento prévio. Mas note que todo projeto que possa ser encontrado apenas objetivamente na ideia deve necessariamente ser encontrado, formalmente ou eminentemente, em sua causa, seja ela qual for.<sup>146</sup>

O exemplo da máquina complexa foi retomado nas *Segundas Respostas*, desta vez mais diretamente conectado à ideia de Deus:

Na terceira Meditação eu expliquei bastante, eu acho, meu principal argumento para provar a existência de Deus. Mas para dirigir as mentes dos meus leitores para longe dos sentidos, tanto quanto possível, eu não estava disposto a usar qualquer comparação feita a partir de coisas corporais. Então pode ser que muitas obscuridades permaneçam; mas espero que elas sejam completamente removidas depois, nas minhas Respostas e Objeções. *Um problema, entre outros, é como a ideia de um ser supremamente perfeito, que está em nós, possui tanta realidade objetiva que só pode vir de uma causa que é supremamente perfeita. Nas Respostas, isso é ilustrado pela comparação de uma máquina muito perfeita, cuja ideia está na mente de algum engenheiro. Assim como o projeto objetivo pertencente à ideia deve ter alguma causa, a saber, o conhecimento científico do engenheiro ou de outra pessoa que passou a ideia para ele, da mesma forma a ideia de Deus, que está em nós, deve ter o próprio Deus como sua causa.*<sup>147</sup> (grifo meu)

Um dos interesses centrais de Descartes ao apresentar o exemplo da máquina parece ser distinguir as noções de ser objetivo e realidade objetiva. Nas *Segundas Respostas*, ele afirma que “a perfeição objetiva ou realidade de uma ideia, não menos que o artífice objetivo na ideia de uma máquina com projeto muito engenhoso, requer uma causa.”<sup>148</sup> A julgar pelo exemplo da máquina, o conceito de “complexidade objetiva” (“a ideia de uma máquina com projeto altamente intrincado”) está relacionado à “riqueza” do conteúdo da ideia e, por conseguinte, ao grau de perfeição ou realidade do ente representado. E isso sugere que a necessidade de um tipo ou espécie de causa para cada ideia tem como condição as propriedades ou atributos contidos no objeto do ser objetivo. No caso indicado, a complexidade da ideia correlata deve corresponder a complexidade da máquina. Obviamente, essas distinções conceituais apontam para uma analogia com a argumentação que envolve a ideia divina. A analogia refere-se à função central desempenhada pela riqueza do conhecimento divino, expresso por sua ideia, na demonstração cartesiana.

Um item que merece reflexão, concernente tanto ao papel da ideia de Deus, quanto à distinção entre ser objetivo e realidade objetiva, diz respeito à relevância do grau de complexidade do conteúdo das ideias. Em que sentido poder-se-ia afirmar, por exemplo, que a ideia de ônibus espacial de um engenheiro da NASA seria mais rica ou complexa que a ideia de ônibus espacial de um cidadão comum, não-especialista em engenharia?<sup>149</sup> Indubitavelmente, na teoria cartesiana há uma relação diretamente proporcional entre *nível de complexidade (exibido pelos conteúdos das nossas ideias)* e *grau de realidade (objetiva) das ideias*. Talvez seja correto dizer que a “complexidade objetiva”, isto é, a complexidade exibida pelo ser objetivo, é maior na ideia do engenheiro. Mas talvez seja possível afirmar que

---

146 *Idem*, vol. 2, pp. 75-76.

147 *Idem*, vol. 2, pp. 10-11.

148 *Idem*, vol. 2, p. 97.

149 Esse é o excelente exemplo dado por Carriero. Cf. CARRIERO, *idem*, p. 187.

não, levando em consideração que a ideia do engenheiro e a ideia do não-especialista correspondem ou referem-se ao mesmo objeto, portanto à mesma realidade. Ao que parece, a segunda opção é a mais coerente. Em sentido cartesiano, faria sentido defender que tanto a ideia do especialista como a do não-especialista devem conter o *mesmo* nível de complexidade. A diferença essencial residiria no modo como as ideias expressariam a complexidade do ser objetivo: uma, a do especialista, exibiria clara e distintamente (logo, manifestamente) a complexidade objetiva, enquanto a outra, a do não-especialista, expressaria a mesma complexidade de maneira obscura ou confusa. Nos dois casos, entretanto, o *tipo de causa* da ideia seria o mesmo. Comparativamente, é interessante notar que essa interpretação é a mais adequada para explicar, num outro exemplo, a diferença entre a ideia de Deus do papa e a ideia de Deus de um anônimo crente. É igualmente interessante lembrar que o famoso argumento do pedaço de cera, na segunda *Meditação*, revela algo sobre a representação de objetos que não é imediatamente captado por nosso intelecto – muito embora esteja sempre presente (ainda que obscuramente) na representação de todo aquele que concebe objetos no espaço e no tempo.

É fundamental reter o ponto central de Descartes em seu exemplo da máquina “intrincada”, relativo ao seu modo de aplicação do princípio da causalidade: deve-se assumir que quanto maior a realidade objetiva da ideia, maior será a complexidade ou riqueza do seu conteúdo, numa palavra, do ser objetivo que compõe a ideia. Descartes faz uma reflexão sobre a primeira prova com esse entendimento, ao relacionar qualitativamente a *compreensão de maiores graus de realidade à compreensão de menores graus de realidade*. Ele entende, por conseguinte, que a primeira classe de “compreensão de ideias” expressaria *maior/melhor inteligibilidade*:

Mas aqueles que tentam captar as perfeições individuais de Deus e não buscam tanto tocá-las, mas ser tocados por elas, usando toda a força de seu intelecto para contemplá-las, *certamente perceberão que Deus fornece muito mais ampla e direta matéria para conhecimento claro e distinto do que qualquer coisa criada.*<sup>150</sup> (grifo meu)

Aludi suficientemente à notável semelhança do modo cartesiano de conceber a ideia de Deus (mais precisamente, o conhecimento da essência de Deus “nesta vida”) ao modo tomista de conhecê-la na “próxima vida”. Vale a pena marcar agora o quanto a complexidade, a riqueza, do ser objetivo da ideia de Deus está relacionada a tal proximidade conceitual. Com efeito, diz Descartes ao final da terceira *Meditação*:

Mas antes de examinar este ponto com mais cuidado e investigar outras verdades que podem ser derivadas disso, eu gostaria de fazer uma pausa aqui e passar algum tempo na contemplação de Deus; refletir sobre seus atributos e olhar com admiração e adoração a beleza desta imensa luz, tanto quanto o olho do meu intelecto escurecido possa suportá-la. *Pois assim como nós acreditamos através da fé que a suprema felicidade da próxima vida consiste unicamente na contemplação da majestade divina, da mesma forma a experiência nos diz que essa mesma contemplação, embora muito menos perfeita, permite-nos conhecer a maior alegria da qual somos capazes nesta vida.*<sup>151</sup> (grifo meu)

No parágrafo 25 da mesma *Meditação* é afirmado que a ideia de Deus é “a mais verdadeira e mais distinta de todas as minhas ideias”. Conclui-se, portanto, a partir da resposta a Caterus, que a riqueza da ideia de Deus e seus simétricos grau de realidade e inteligibilidade são

---

150 DESCARTES, *PWD*, vol. 2, p. 82.

151 *Idem*, v. 2, pp. 35-36.

decisivas no âmbito da aplicação do princípio da causalidade. É evidente então que a primeira prova é baseada na realidade objetiva da ideia de Deus. Há elementos que comprovam uma conexão estreita entre a complexidade objetiva da ideia divina e a admissão cartesiana (aqui já esboçada) de que a natureza ou essência de Deus pode ser atingida em pensamento, de modo a *sabermos* o que é Deus. Esse é um elemento da primeira prova que ainda gostaria de explorar no que segue, antes de passarmos ao comentário sobre a segunda demonstração cartesiana da existência de Deus.

Precisar o local e sublinhar a importância da ideia de Deus no desenvolvimento da primeira prova é algo central ao tratarmos do tema. Quero fazê-lo abordando duas questões legitimamente cartesianas exploradas na terceira *Meditação* e em outros textos: a noção de *infinitude* e a refutação da possibilidade de que a ideia de Deus possa ser produzida a partir de fontes finitas.

Numa importante passagem da terceira *Meditação* Descartes trata de uma peculiaridade conexas à ideia de Deus, a saber, um elemento central do seu conteúdo: a perfeição infinita. Sua tese central reside na defesa de que a ideia de Deus é anterior à “percepção do finito, isto é, de mim”:

E eu não devo pensar que, assim como minhas concepções de repouso e escuridão são obtidas através da negação do movimento e luz, minha percepção do infinito é alcançado não por meio de uma ideia verdadeira, mas meramente negando o finito. Pelo contrário, eu compreendo manifestamente que há mais realidade em uma substância infinita do que em uma finita, e daí minha percepção do infinito, ou seja, Deus, é de alguma forma anterior à minha percepção do finito, que sou eu mesmo. *Pois como eu poderia entender que duvidei ou desejei - isto é, que me faltava alguma coisa - e que eu não era totalmente perfeito, a menos que houvesse em mim alguma ideia de um ser mais perfeito que permitisse-me reconhecer meus próprios defeitos por comparação?*<sup>152</sup> (grifo meu)

A “ilimitação” da perfeição, que define um dos atributos presentes à ideia de Deus, não pode ser acessada por intermédio do hipotético conhecimento de uma coisa finita – com base na qual poder-se-ia imaginar que poderíamos produzir a ideia do ilimitado estendendo os limites pensados na coisa limitada. Esse procedimento geraria, no máximo, o conhecimento de “algo ilimitado”. E, segundo Descartes, o processo implicaria o conhecimento da ideia de limitação, o que suporia uma concepção prévia do ilimitado. A tese segundo a qual a ideia de Deus (ou do infinito) é anterior à ideia do finito é apresentada também numa carta a Clerselier:

Eu digo que a noção que tenho do infinito está em mim antes da do finito porque, pelo simples fato de eu conceber ser, ou o que é, sem pensar se é finito ou infinito, o que eu concebo é ser infinito; mas para conceber um ser finito, tenho que tirar alguma coisa desta noção geral de ser, que deve estar lá primeiramente.<sup>153</sup>

A esse respeito, duas questões poderiam ser suscitadas: nenhum ser teria a capacidade de produzir a percepção da finitude, a menos que tivesse a percepção do infinito? Se a ideia de um ser finito é tão-somente uma versão restringida da ideia de um ser infinito em geral, seria viável possuir tal ideia *sem* representar uma ideia de ser infinito? Aparentemente, as passagens consideradas são dirigidas simplesmente a uma reflexão acerca de *como nós*, que

---

152 *Idem*, v. 2, p. 31.

153 *Idem*, vol. 3, p. 377.

possuímos a ideia de Deus, podemos conceber seres finitos. É perfeitamente possível, entretanto, que haja outros seres racionais que não têm ou não possam ter a percepção do infinito. Tais seres, por hipótese, não poderiam ser *conscientes*, isto é, não poderiam saber de sua própria limitação. É o que Descartes dá a entender no trecho da correspondência a Clerselier: sem a percepção ou conhecimento do ilimitado, a limitação de algo ilimitado (e dado previamente) não poderia ser identificada – ou seja, tal ser não seria consciente de quaisquer espécies de limitações.

A tese cartesiana central parece ser a seguinte: afirmar que a ideia do infinito é anterior à ideia do finito não implica ou significa que devemos ser conscientes do infinito ao pensarmos sobre o finito. Com efeito, dois momentos da obra cartesiana sustentam a interpretação de que a ideia de Deus (dada de antemão) pode ser “descoberta” com base na ideia de *eu*. Assim, afirma Descartes na quarta *Meditação*:

E quando eu considero o fato de que tenho dúvidas, ou de que eu sou uma coisa que é incompleta e dependente, ocorre para mim uma ideia clara e distinta de um ser que é independente e completo, isto é, uma ideia de Deus<sup>154</sup>

E Burman, remetendo a um esclarecimento cartesiano quanto a essas questões, diz algo que aponta para a recusa de que seja possível construir uma concepção do ilimitado através de um recurso à “retirada” dos limites do finito:

Explicitamente, somos capazes de reconhecer nossa própria imperfeição reconhecendo a perfeição de Deus. É porque somos capazes de direcionar nossa atenção para nós mesmos antes de direcionar nossa atenção para Deus. Assim nós podemos inferir nossa própria finitude antes de chegarmos à sua infinitude. Apesar disto, o conhecimento de Deus e Sua perfeição devem implicitamente sempre vir antes do conhecimento de nós mesmos e de nossas imperfeições. Pois na realidade, a perfeição infinita de Deus é anterior à nossa imperfeição, uma vez que nossa imperfeição é um defeito e uma negação da perfeição de Deus. E todo defeito e negação pressupõem aquilo em relação a quê há insuficiência.<sup>155</sup>

A posição cartesiana é a de que “retirar limites do finito” pressuporia a disponibilidade da ideia do ilimitado. De onde conclui-se que nossa concepção de Deus não pode ser construída por qualquer espécie de procedimento negativo. Haveria circularidade argumentativa, nessa hipótese, visto que o mesmo pressuporia a posse da ideia divina. Um aluno de Descartes, Regius, propôs uma questão análoga, sugerindo que nosso acesso à ideia de ilimitação seria possível graças a uma espécie de “extensão” (ou amplificação) de perfeições finitas, inerentes ao sujeito ou ao mundo. A primeira parte da resposta cartesiana a Regius sugere o reconhecimento da possibilidade de construção da representação de Deus por intermédio de matéria finita localizável no próprio sujeito. Contudo, a continuidade da resposta certifica que o poder de estender perfeições pressupõe nossa conexão com o divino – isto é, a localização da nossa origem/causa num ser assimilável ao infinito atual e detentor de todas as perfeições. Mais precisamente, certifica que a percepção de perfeições no próprio *eu* e a correspondente amplificação das mesmas apenas expressaria um modo de descobrir a existência prévia da ideia de Deus no próprio sujeito:

Na sua primeira (objeção) você diz: “é porque nós temos em nós alguma sabedoria, poder e bondade que formamos a ideia de uma (sabedoria) infinita,

---

154 *Idem*, vol. 2, p. 37.

155 *Idem*, vol. 3, p. 338.

ou pelo menos indefinidos poder, bondade e as outras perfeições que atribuímos a Deus; assim como é porque temos em nós mesmos algum grau de quantidade que formamos a ideia de uma quantidade infinita”. Eu concordo inteiramente, e estou bastante convencido de que não temos ideia de Deus, exceto aquela formada dessa maneira.<sup>156</sup>

Mas o ponto principal do meu argumento é esse. Essas perfeições são tão delicadas que, a menos que tenhamos derivado nossa origem de um ser em que elas são atualmente infinitas, minha natureza não poderia me permitir estendê-los em pensamento num grau infinito.<sup>157</sup>

Além de Regius, Gassendi também parece defender a tese da amplificação de perfeições, acrescentando três críticas ao cartesianismo. Em primeiro lugar, Gassendi entende que não temos uma ideia do infinito; em segundo lugar, afirma que nossa ideia de Deus não tem como propriedade uma realidade objetiva infinita, pois ela seria produzida com base em fundamentos finitos; por fim, afirma que não temos uma ideia de Deus que o represente tal como ele é. O segundo ponto é desenvolvido no seguinte texto:

Além disso, embora toda suprema perfeição seja normalmente atribuída a Deus, parece que tais perfeições são tiradas de coisas que nós comumente admiramos em nós mesmos, como longevidade, poder, conhecimento, bondade, bem-aventurança e assim por diante. Ao ampliar essas coisas o máximo que podemos, nós afirmamos que Deus é eterno, onipotente, onisciente, supremamente bom, supremamente abençoado e assim por diante. Portanto, a ideia que representa todas essas coisas não contém mais realidade objetiva do que as coisas finitas tomadas em conjunto; a ideia em questão é composta e aumentada a partir de ideias dessas coisas finitas da maneira há pouco descrita.<sup>158</sup>

Ao responder a Gassendi, Descartes, por um lado, enfatiza que perfeições “estendidas” por nosso intelecto são maiores do que seriam se não fossem amplificadas – e, por isso mesmo, podem ser atribuídas a Deus. Por outro lado, afirma que nossa capacidade de amplificar “perfeições criadas” (ou conceber algo “maior ou mais amplo” do que realmente é) remete ao fato da presença no sujeito da ideia de algo maior. E numa parte mais adiante, explica algo que fica totalmente claro na discussão com Regius, a saber, que a posse da ideia de Deus nos torna capazes de estender perfeições – e não a presença de eventuais traços divinos deixados pelo ser infinito que nos criou. Nesse sentido, Descartes ratifica sua tese segundo a qual a ampliação de perfeições serviria apenas para tornar “distinto e explícito” algo *já contido* no ser objetivo da ideia de Deus:

É também falso que a ideia que representa todas as perfeições que atribuímos a Deus “não contém mais realidade objetiva do que as coisas finitas”. Você mesmo admite que essas perfeições devem ser amplificadas pelo nosso intelecto, se devem ser atribuídas a Deus. Então você acha que as perfeições que são amplificadas dessa maneira não são, como resultado, maiores do que seriam se não fossem amplificadas? E como poderíamos ter uma faculdade para amplificar todas as perfeições criadas (ou seja, concebendo algo maior ou mais amplo do que elas são), não fosse pelo fato de que existe em nós uma ideia de algo maior, a saber, Deus?<sup>159</sup>

---

156 *Idem*, vol. 3, p. 147.

157 *Idem*, vol. 3, p. 147.

158 *Idem*, vol. 2, p. 200.

159 *Idem*, vol. 2, p. 252.

Uma vez que a ideia do Deus verdadeiro tenha sido concebida, embora possamos detectar nele perfeições adicionais que nós ainda não havíamos notado, isto não significa que aumentamos a ideia de Deus; nós simplesmente a tornamos mais distinta e explícita, já que, se supomos que nossa ideia original era uma verdadeira ideia, ela deve ter contido todas essas perfeições. Similarmente, a ideia de um triângulo não é aumentada quando distinguimos várias propriedades no triângulo sobre o qual nós éramos anteriormente ignorantes. Você também deve perceber que a ideia de Deus não é gradualmente formada por nós quando amplificamos as perfeições de suas criaturas; é formada de uma só vez e em sua totalidade, assim que a nossa mente atinge um ser infinito que é incapaz de qualquer amplificação.<sup>160</sup>

Na última passagem Descartes faz uma comparação que é central para a boa compreensão da função da ideia de Deus em sua argumentação da primeira prova. Refiro-me à analogia do nosso conhecimento de Deus com nosso conhecimento de um triângulo. É digno de nota que nas *Meditações*, em geral, Descartes parece considerar que o conhecimento teológico deve ser tratado analogamente ao conhecimento geométrico. Como se sabe, essa tese é particularmente evidente nas reflexões da quinta *Meditação*. A passagem acima ressalta que a possibilidade do conhecimento geométrico pressupõe uma condição, capaz de conduzir-nos, por exemplo, ao conhecimento das propriedades de um triângulo. Esse pressuposto (conforme o caso, a ideia de extensão) se expressa como um tipo de essência (ou natureza) *verdadeira e imutável*, como mostrei sumariamente no primeiro capítulo – sobretudo quando tratei da denominada “tese cartesiana da autonomia ontológica do ser objetivo inato.” Em última análise, todas as ideias geométricas trazem em seu *ser objetivo* essências verdadeiras e imutáveis.

Na doutrina cartesiana, essa espécie de essência é sempre condição de possibilidade de uma forma de conhecimento, que pode ser o matemático, mas que pode ser também o teológico. De fato, de acordo com Descartes, “Deus fornece matéria de discussão muito mais ampla e direta para conhecimento claro e distinto do que qualquer coisa criada.”<sup>161</sup> Além disso, segundo ele, a ideia de Deus produz menos desacordos que as essências finitas:

Se a ideia [de Deus] fosse uma mera invenção, não seria consistentemente concebida por todos da mesma maneira. É impressionante que os metafísicos concordem unanimemente em suas descrições dos atributos de Deus (pelo menos no caso daqueles que podem ser conhecidos apenas pela razão humana). Você descobrirá que há muito mais discordância entre os filósofos sobre a natureza de qualquer coisa que seja física ou perceptível pelos sentidos, por mais que sejam firmes ou concretas nossas ideias correspondentes.<sup>162</sup>

Para Descartes, possuímos uma ideia que disponibiliza, por assim dizer, a natureza verdadeira e imutável por excelência, ou seja, a essência de Deus. É essa ideia que, por conter uma essência verdadeira e imutável, torna possível a produção de juízos substantivos acerca de teologia filosófica, particularmente o entendimento ou inteligibilidade de certas proposições, tais como: *Deus é o tipo de ser no qual nenhuma potência é encontrada* (cf. parágrafo 27 da terceira *Meditação*); *Deus é simples* (cf. parágrafo 35, terceira *Meditação*); ou: *considerando que Deus tem a força para conservar ele próprio em existência, tudo mais no universo depende de Deus em cada momento da sua existência* (cf. parágrafos 32-33, terceira *Meditação*).

A última proposição consiste em um dos passos primordiais da segunda prova da terceira *Meditação*. A título de uma transição para esse assunto, quero concluir nosso comentário

---

160 *Idem*, vol. 2, p. 256.

161 *Idem*, vol. 2, p. 82.

162 *Idem*, vol. 2, p. 99.

sobre a primeira prova fazendo algumas considerações acerca da concepção cartesiana da natureza divina e sua conexão com as diferenças subsistentes entre as teologias tomista e cartesiana. Como visto acima, Tomás aduz algumas razões para demonstrar que seres humanos não podem conhecer a essência de Deus nesta vida – e nem sequer algo da essência divina, como deseja Descartes. Os motivos para tanto estão em geral relacionados à visão tomista segundo a qual o objeto próprio do conhecimento humano seria o mundo sensível. Entretanto, há um motivo especial, conexo à sua concepção de conhecimento humano: Tomás parece assumir que os argumentos de uma teologia filosófica devem ser, em última análise, meramente negativos e relacionais – ou seja, procedendo através da aplicação do princípio da causalidade e levando em conta a transcendência divina. Para criticar essa concepção de teologia filosófica, Descartes deve fornecer argumentos no sentido de mostrar que, partindo de um conceito do que Deus seja, poder-se-á explicar que determinadas coisas são verdadeiras a respeito de Deus – principalmente, que Ele existe. Descartes insiste na segunda prova da terceira *Meditação* que conhecemos Deus como existindo “*a se*” (isto é, “*por si*”, no sentido de “*ser originado de si próprio*” ou “*causado por si próprio*”) em sentido *positivo*. Por conseguinte, esta posição expressa uma forma de conhecimento de Deus como um ser “auto-causado” e exprime também uma posição filosófica antagônica à tomista, que concebe Deus como um ser “não-causado”.

Outro ponto ligado às diferenças entre os dois tipos de teologia filosófica poderia ser condensado na seguinte especulação: como Descartes aplicaria sua concepção de princípio causal à concepção tomista de conhecimento humano de Deus? Levando em consideração que Tomás expressa o conhecimento divino através de definições nominais de Deus, parece haver apenas duas possibilidades de respostas: ou bem Descartes diria que tais definições não seriam capazes de exprimir o conteúdo *realidade infinita* na esfera mental, ou bem ele admitiria uma espécie de *complexidade objetiva* em sentido obscuro, análogo à representação de uma máquina complexa por um não-engenheiro. Em conformidade com os debates cartesianos envolvendo Burman, Regius e Gassendi, parece que a última resposta seria a mais plausível. Sendo assim, a descoberta de que *realidade objetiva infinita* seria uma propriedade de tais representações teria como *condição* a presença mental de um uma ideia clara, distinta e inata de Deus. Como na primeira prova, Descartes atribui uma função decisiva para a ideia de Deus na argumentação da demonstração seguinte.

## 2.6 Comentário sobre a segunda demonstração cartesiana da existência de Deus

Em síntese, a primeira prova supõe ter demonstrado que a ideia de Deus deve necessariamente derivar ou ser causada por uma realidade formal externa ao *cogito* e infinitamente perfeita. Essa prova termina por deixar para a teoria cartesiana a necessidade de investigar *se* ou em que medida o ser humano (que possui a ideia divina) poderia existir caso Deus não existisse.

A segunda demonstração pode ser resumida nos seguintes argumentos, que partem de uma definição inicial<sup>163</sup>: o conceito de “auto-conservação” (ou “auto-causação”). Descartes denomina “*a se*” (“auto-conservado” ou “auto-causado”) um ser, por assim dizer, “causalmente responsável” por sua existência. Por conseguinte, “conservação” (ou “causação”), aqui, tem o seguinte significado: supondo que A mantenha B “em existência”, então A é responsável pela existência de B; se B existe no tempo, então seu “conservador” A é responsável por sua existência presente, numa palavra, A é o que mantém B em existência; assim, se A não retirar seu suporte de conservação, ele será responsável pela continuidade da

---

163 Acompanho aqui integralmente a estrutura do resumo construído por Carriero. Cf. CARRIERO, *idem*, p. 197.

existência de B. Aplicamos essas premissas à existência do sujeito que representa a ideia de Deus: se eu fosse auto-conservado, eu teria conferido a mim todas as perfeições que encontro na ideia de Deus e, portanto, seria Deus. (O princípio aqui subjacente, já expresso no início deste subcapítulo, é “quem pode o mais, pode o menos”. Ou, mais precisamente, é mais difícil causar a existência de uma coisa a partir de *nada* do que adicionar perfeições à mesma.) Em outras palavras, se fosse capaz de causar minha própria existência, teria também o poder de conferir-me todas as perfeições das quais sou consciente. Ora, já que não sou Deus, algo mais deve ser responsável por minha existência - e pode ser denominado *criador* (ou “conservador”). Podemos a seguir nos questionar se meu conservador é auto-conservado. Se não é, ele terá igualmente um conservador ou criador. Ora, um regresso ao infinito de conservadores é algo que não pode ocorrer. Logo, deve haver um “conservador auto-criado”. O auto-criador terá necessariamente ideias de perfeições encontradas no conteúdo (no ser objetivo) da minha ideia de Deus e ainda terá o poder de, por assim falar, dar-se tais perfeições. (E ele efetivamente dar-se-á tais perfeições.) De onde segue que ele tem de ser Deus.

Ao longo deste comentário perseguirei basicamente quatro dificuldades inerentes à argumentação. A primeira diz respeito ao conceito de conservação, pois não é evidente que necessariamente tenha de existir um conservador ou criador metafísico. A segunda refere-se ao exame da possibilidade ou impossibilidade de um regresso ao infinito de criadores. A terceira concerne à possibilidade lógica do conceito de *ser auto-causado* – seria ele um conceito auto-contraditório? E a quarta tem a ver com o esclarecimento da conexão conceitual existente entre *ser auto-causado* e *ser Deus*. Todas essas questões podem ser resumidas numa discussão sobre os papéis da ideia de Deus, do conceito de regresso causal e da noção de *a se* no âmbito da segunda prova cartesiana.

Caterus considerava essa demonstração muito similar a uma das famosas “cinco vias” tomistas para a prova da existência de Deus, mais precisamente a segunda via, baseada na noção aristotélica<sup>164</sup> de causa eficiente. Em esboço, o argumento de Tomás contém dois momentos centrais: (1) ele parte da tese de que nada pode ser causa eficiente de si próprio (pois nessa hipótese seria anterior a si mesmo) e conclui: (2) logo, não é possível admitir uma regressão ao infinito de causas, razão pela qual Deus tem de ser a primeira causa eficiente. A comparação de Caterus é um tanto intrigante, pois a primeira prova cartesiana é baseada numa espécie de representação de Deus muito distinta do modelo tomista de conhecimento divino. Então, se Caterus está certo, haveria na terceira *Meditação* duas provas muito distintas. A letra cartesiana, contudo, despacha essa conclusão, sugerindo que há na verdade uma *única* demonstração composta por duas partes, a segunda das quais consistiria numa mera “explicação”. É o que se pode depreender de dois textos, respectivamente, das *Primeiras Respostas* e da carta a Mesland de 2 de maio de 1644:

Portanto, eu continuei a perguntar "se eu poderia existir se Deus não existisse." Mas o meu propósito aqui não era produzir uma prova diferente da anterior, *mas sim empreender a mesma prova e aduzir uma explicação mais completa dela.*<sup>165</sup> (grifo meu)

Não faz muita diferença se minha segunda prova, aquela baseada em nossa própria existência, é considerada diferente da primeira prova, ou apenas como uma explicação dela.<sup>166</sup>

---

164 Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969, livro II.

165 DESCARTES, *PWD*, vol. 2, p. 77.

166 *Idem*, vol. 3, p. 231.

Ao longo do nosso comentário tentarei mostrar que entre os argumentos da “segunda via” tomista e a segunda prova cartesiana existem diferenças substantivas. Há pelo menos três: (1) o ponto de partida, isto é, os fenômenos a serem explicados, são distintos: para Tomás, a mudança (ou alteração), enquanto que, para Descartes, a existência; (2) alguns dos conceitos adotados nas provas são excludentes entre si: Tomás nega a auto-causação, ao passo que Descartes defende que há um ser auto-conservado ou auto-causado; por fim, (3) as aplicações do conceito de regresso causal envolvem diferentes conclusões. Mas talvez a diferença mais fundamental entre os dois argumentos resida, ainda, no modo como os dois filósofos concebem o conhecimento divino e na função desempenhada pelo mesmo. Para Descartes, a própria inteligibilidade ou compreensão do argumento pressupõe a posse da ideia de Deus, enquanto a prova tomista contenta-se com caracterizações nominais de Deus fundadas em matéria empírica. É interessante perceber que, mais uma vez, a anterioridade da ideia de Deus, posta por Descartes como condição de possibilidade da compreensão do argumento, sugere que suas “duas” provas *a posteriori* são complementares – e, talvez, representem uma única demonstração.

Contrariamente, Caterus minimiza a relevância da (causa da) ideia de Deus na argumentação cartesiana da segunda prova. De maneira desafiadora, Caterus reconstrói sumariamente o raciocínio cartesiano *sem* utilizar a ideia divina, com o intuito de evidenciar que o recurso à mesma seria irrelevante para o sucesso dos argumentos. O objetivo, portanto, é aproximar o raciocínio cartesiano do pensamento tomista, que não é baseado na ideia de Deus. Afirma Caterus:

Essa é exatamente a mesma abordagem adotada por São Tomás: ele chamou essa via "a via baseada na causalidade da causa eficiente". *Ele tirou o argumento de Aristóteles, embora nem ele nem Aristóteles tenham se incomodado com a causa das ideias. E talvez eles não precisassem se incomodar; pois eu não posso ter uma linha de argumentação muito mais curta e mais direta?* "Eu estou pensando, portanto eu existo; de fato, eu sou pensamento em si mesmo, eu sou uma mente. Mas essa mente e pensamento deriva sua existência de si mesmo ou de outro. Se deriva de outro, então nós continuamos a repetir a pergunta - de onde é que este outro ser deriva sua existência? E se deriva de si mesmo sua existência, ele é Deus. Pois o que deriva a existência de si mesmo, sem dificuldade ter-se-á dotado ele próprio de todas as coisas."<sup>167</sup> (grifo meu)

Contudo, o próprio Caterus é forçado a admitir uma diferença central entre as provas de Tomás e Descartes. O “nervo” da argumentação cartesiana é o recurso à ideia de Deus, no sentido da defesa de que *o ser que simultaneamente me conserva (causa), e é auto-conservado (auto-causado), necessariamente é Deus*. É digna de atenção uma passagem na qual o próprio Caterus reconhece dois sentidos para o conceito de “*a se*”. A passagem, portanto, sugere ser muito questionável a afirmação de que a abordagem cartesiana seria a mesma (ou análoga à) empreendida por Tomás:

Eu imploro e peço ao nosso autor para não esconder o seu significado de um leitor que, embora talvez menos inteligente, esteja ansioso por segui-lo. A frase “por si” tem dois sentidos. No primeiro sentido, positivo, significa “por si mesmo como a partir de uma causa”. O que deriva a existência de si mesmo nesse sentido concede sua própria existência; então, se por um ato de escolha premeditada, se desse o que desejava, algo assim indubitavelmente se daria todas as coisas, e assim seria Deus. *Mas no segundo sentido, negativo,*

---

167 *Idem*, vol. 2, p. 68.

“por si” significa simplesmente “não a partir de outro”; e isso, tanto quanto lembro, é a maneira em que todos usam a frase.<sup>168</sup> (grifo meu)

Com a expressão “não dependente de outro”, Caterus procura dar conta de um sentido negativo para o conceito (que seria o aplicado em geral na terminologia filosófica) e parece considerar extremamente heterodoxo, talvez ambíguo e desnecessário, o significado atribuído por Descartes ao termo. O sentido cartesiano, exposto como conclusão da argumentação, procura classificar algo como “auto-causado” - o que implicaria uma faculdade ou poder de tornar atuais todas as perfeições contidas no ser objetivo da ideia (que temos) de Deus.

É importante examinarmos, por conseguinte, se o sentido cartesiano para *a se* é mesmo desnecessário na argumentação ou se, antes (sobretudo quanto aos temas *Deus* e *causalidade*), seu uso revelaria extremo distanciamento conceitual relativamente à teoria tomista. O tipo de raciocínio que Caterus afirma ser “reutilizado” por Descartes parece ser o da “segunda via” tomista. Uma maneira interessante<sup>169</sup> de tratar dessa questão é recorrer a uma breve análise da “primeira via”, considerada muito semelhante à segunda. Por ser mais detalhada argumentativamente, a primeira via serve para ajudar didaticamente na compreensão da segunda. A primeira via é conhecida como “argumento do movimento.”<sup>170</sup> Esquemáticamente, ela pode ser assim reproduzida:<sup>171</sup> (1) tudo que se move é movido por outra coisa; (2) existe movimento, por exemplo, o movimento do sol; (3) com base em (1), o sol é movido por M, distinto do sol; (4) ou bem M está se movimentando, ou não; (5) Se não, M é um primeiro motor, imóvel; (6) Se sim, há um M’ que movimenta M e que nem é M, nem é o sol; (7) Não pode haver um regresso ao infinito de motores M, M’, M’... ; (8) Há um primeiro membro da série descrita em (6), ou seja, um primeiro motor, imóvel.

Para os objetivos da nossa discussão, o mais relevante é atermo-nos a algumas observações sobre a distinção entre *séries causais finitas ou infinitas*, com base nos tópicos (1) e (7). Trata-se de tema controverso<sup>172</sup> na esfera do aristotelismo escolástico *como exatamente caracterizar séries causais finitas, que, com efeito, devem ser finalizadas em primeiros membros*. As premissas (1) e (7) parecem implicar que deve haver uma causa operativa por todo o movimento - ou *alteração*, se pensarmos na analogia com o argumento da “segunda via”. Além disso, obviamente, ambas as premissas referem-se a um tipo série que deve ter um termo e que precisa também envolver a simultânea operação dos elementos que compõem o todo. Numa palavra, nesse caso, a *determinação à causalidade* de cada elemento da série (isto é, o *exercício* da causalidade de cada membro) deve sempre depender da determinação à causalidade dos elementos anteriores. Essas seriam, em princípio, as características centrais das séries causais *finitas* no contexto do aristotelismo escolástico. Como exemplos de séries causais *infinitas*, Tomás indica uma série de martelos de ferreiro (na qual cada martelo é forjado pelo componente anterior na série) e uma série de progenitores e descendentes.

A título de uma digressão, é forçoso reconhecer que nem Tomás, nem Descartes detêm em suas teorias o arcação conceitual necessário para intercambiar as noções de série causal infinita (capaz de conter o conceito de regresso ao infinito de motores ou causas) e série causal finita (capaz de englobar o conceito de primeiro motor ou causa). Em última análise, o que é relevante para ambos os filósofos é o reconhecimento de que séries causais finitas devem poder explicar o conceito de primeiro membro, seja ele assimilável a um ser não-causado (Tomás), seja ele assimilável a um ser auto-causado (Descartes).

---

168 *Idem*, vol. 2, p. 68.

169 Essa é uma sugestão expressa de Carriero. Cf. CARRIERO, *idem*, p. 201.

170 Esse argumento tomista também é inspirado em Aristóteles. Cf. Aristóteles, *Física*, VIII. *Apud* CARRIERO.

171 Reproduzo aqui a divisão do argumento estabelecida por CARRIERO. *Ibidem*.

172 *Apud* CARRIERO, *idem*, p. 202.

O esboço da argumentação de Tomás permite-nos realçar o quanto o conceito cartesiano de *a se* revela uma distinção fundamental entre a segunda prova cartesiana e os argumentos causais tomistas. É parte integrante das premissas iniciais de Tomás a tese de que tudo que seja movido (ou causado) deva ser movido (ou causado) por algo distinto e anterior na série – ainda que seja reconhecida nas conclusões a possibilidade de um único elemento não-causado (ou imóvel). O princípio causal tomista, portanto, *é aplicável apenas a coisas em movimento (ou causadas)*. O argumento cartesiano, por outro lado, de saída, aplica irrestritamente o princípio da causalidade (a saber, tudo que existe requer algo que conserve sua existência em pontos distintos do tempo), inferindo a existência de algo auto-conservado (ou auto-causado). Uma das diferenças centrais entre os dois filósofos consiste então, primordialmente, no fato de que eles aplicam o princípio da causalidade a diferentes esferas. Em apoio a essa constatação, afirma Descartes, certamente levando em consideração as premissas tomistas iniciais, relativas a mudanças no interior do mundo sensível: “Eu *não* baseei meu argumento no fato de que observei haver uma ordem ou sucessão de causas eficientes *entre os objetos percebidos pelos sentidos*.”<sup>173</sup> (grifo meu.) Descartes, conversamente, aplica o princípio causal a uma especulação metafísica quanto à diferença entre *ser conservado em existência e deixar de existir*.

Nos próximos parágrafos, a título de uma conclusão, quero ainda analisar três aspectos que são privilegiados por Descartes em sua resposta às críticas de Caterus. São eles o conceito de *regresso causal*, a função da ideia de Deus na segunda prova e seu conceito de *a se*.

Quanto à noção de regresso causal, algumas das afirmações de Descartes a respeito dão conta de que não é clara sua distinção entre séries causais finitas e infinitas. A princípio, ele parece admitir que não podemos saber se séries causais no interior do mundo sensível são finitas ou não.<sup>174</sup> Seu texto indica inicialmente apenas que, partindo de considerações empíricas e analisando séries causais, pode-se simplesmente reconhecer “a imperfeição do meu intelecto”.<sup>175</sup> Contudo, numa carta a Mesland, enviada anos depois, ele parece acreditar que séries causais podem ser infinitas, referindo-se à “divisão das partes da matéria”:

(...) para mostrar desprezo pelos argumentos de outros que comumente aceitam o princípio de que uma série não pode continuar para sempre. Eu não aceito esse princípio; pelo contrário, eu acho que na divisão das partes da matéria há realmente uma série infinita, como você verá no meu tratado sobre filosofia.<sup>176</sup>

Algumas passagens concernentes à segunda prova permitem inferir que a distinção cartesiana entre séries causais finitas e infinitas tem relação com diacronia ou sincronia. Em outros termos, séries nas quais cada elemento exerce sua causalidade antes do membro seguinte seriam infinitas. De outro modo, séries cujos membros exercem causalidade simultaneamente devem ter um fim. Assim, nas *Primeiras Respostas* é afirmado que:

A pergunta que fiz sobre mim mesmo não era qual foi a causa que originalmente me produziu, mas (sim) qual é a causa que conserva-me no presente. Desta forma, eu pretendia escapar de toda a questão sobre a sucessão de causas.<sup>177</sup>

---

173 *Apud* CARRIERO, p. 203: cf. Adam & Tannery, vol. 7, pp. 106-8.

174 DESCARTES, *PWD*, vol. 2, p. 77.

175 *Idem*.

176 *Idem*, vol. 3, p. 232.

177 *Idem*, vol. 2, p. 77.

Mais à frente, referindo-se a causas capazes de conservar nossa existência, Descartes complementa:

Não há possibilidade de um regresso ao infinito aqui, já que a questão concerne ao presente, não ao passado ou ao futuro.<sup>178</sup>

E no parágrafo 34 da terceira *Meditação*, com a pretensão de esclarecer esse trecho, afirma:

Está suficientemente claro que um regresso infinito é impossível aqui, especialmente visto que eu estou lidando não apenas com a causa que me produziu no passado, mas também e com mais importância com a causa que me conserva no momento presente.<sup>179</sup>

É muito difícil imaginar o que pode estar implícito no raciocínio cartesiano com respeito à conexão entre seus conceitos de séries causais finitas e infinitas. Por que afinal deve ser descartada a hipótese do regresso ao infinito no contexto de uma especulação acerca de eventuais causas passíveis de conservar nossa existência? As citações cartesianas reproduzidas imediatamente acima induzem a boas reflexões. Numa delas é afirmado que questões conexas a “sucessões de causas” poderiam ser deixadas de lado nessa discussão. Essa afirmação sugere que o regresso causal no âmbito de séries causais (supostamente) infinitas é incompatível conceitualmente com especulações quanto ao que *me conserva em cada ponto do tempo*. Uma hipótese interpretativa plausível seria: relativamente a seres finitos (por exemplo, nossa existência), em cada momento (finito) do tempo a coisa deve ser recriada (ou novamente conservada), de modo que, em *cada* instante seguinte, o que *me conserva* deve *retomar a determinação à causalidade que me mantém existindo*. Sendo assim, nessa hipótese, é admissível que em *cada* instante da minha existência não possa haver um regresso ao infinito de “conservadores”. Numa palavra, o *mesmo* conservador teria de me recriar em cada ponto temporal futuro. Por conseguinte, a causa “que me conserva no presente” teria de estar no interior (e ser o termo) de uma série causal *finita*.

As citações acima deixam razoavelmente claro que falar em “série causal infinita” quando especula-se acerca do que “me conserva no presente momento” não faz sentido. As passagens igualmente sugerem que em séries causais infinitas (ou indeterminadas) a determinação à causalidade de cada elemento (isto é, o exercício da causalidade manifestada por cada membro) se dá *após* cada causa anterior e *antes* das subsequentes (que são, em última análise, efeitos que se tornarão causas de outros efeitos etc). E que, portanto, séries causais infinitas não manifestam o *exercício simultâneo* de causalidade em todos os seus elementos. O exercício simultâneo de causalidade, como expliquei anteriormente, seria uma característica apenas de séries *finitas* na filosofia cartesiana.

Entretanto, em sua resposta a Caterus, quando este pediu-lhe que comparasse seu modo de argumentar na segunda prova com os argumentos causais tomistas, Descartes afirma que sua forma de demonstrar

(...) é claramente uma abordagem bastante *diferente de observar* que meu pai gerou-me, inferir que meu avô gerou meu pai e, em vista da impossibilidade de continuar *ad infinitum* na busca por pais de pais, encerrar a investigação decidindo que há uma primeira causa.<sup>180</sup> (grifo meu)

---

178 *Idem*, vol. 2, p. 80.

179 *Idem*, vol. 2, p. 34.

180 *Idem*, vol. 2, pp. 77-78

Essa resposta, a princípio, parece contradizer a própria acepção cartesiana de série causal *finita*. Pois a “busca de pais de pais” classificá-la-ia como um tipo de série *infinita* no contexto da doutrina cartesiana. Contudo, lendo a passagem atentamente, percebe-se na verdade uma fina ironia referente ao modo de prova tomista. Refiro-me, é claro, ao fato de que Descartes e Tomás partem de diferentes *explananda* em seus argumentos causais. Tomás, como se sabe, parte de reflexões acerca alterações no interior do mundo natural em seus argumentos inferenciais. Descartes, ao contrário, recusa incisivamente esse ponto de partida: seria impossível alcançar uma espécie de primeiro princípio transcendente com base nesse procedimento. Numa palavra, para Descartes, no que se refere à sua segunda prova, especulações acerca de regressos causais são irrelevantes como premissas. Quanto a séries empíricas nesse contexto, afirma Descartes:

*Eu não considerarei que tal sucessão de causas [ou seja, “uma ordem ou sucessão de causas eficientes entre os objetos percebidos pelos sentidos”] poderia levar-me a qualquer lugar, exceto a um reconhecimento da imperfeição do meu intelecto, uma vez que uma cadeia infinita de causas sucessivas a partir da eternidade, sem qualquer primeira causa, está além do meu alcance.<sup>181</sup> (grifo meu)*

A julgar pelo raciocínio da prova cartesiana, nenhuma série causal pode conduzir a algo supra-sensível. O ponto de partida da segunda prova é metafísico: o reconhecimento por parte do sujeito de que, para permanecer existindo, ele tem de ser conservado em existência - e, com efeito, o reconhecimento de que não possuímos “independência metafísica” para nos mantermos como existentes. Evidentemente, tanto Tomás como Descartes concordam que dependemos de Deus em cada momento da existência. No tomismo, entretanto, essa conclusão deve ser derivada de uma reflexão sobre o mundo natural, ao passo que, para Descartes, a dependência de Deus em cada instante da nossa existência é uma premissa central da demonstração da existência divina. Trata-se, aliás, de uma premissa derivada da espécie de conhecimento de Deus que Descartes considera possuímos, e que havia sido demonstrado na primeira prova. Retornarei a esse assunto oportunamente.

A questão cartesiana com respeito ao que mantém minha existência *presentemente* é um passo fundamental da argumentação. Descartes conecta sua *recusa da possibilidade de um regresso ao infinito de conservadores* à questão sobre *o que me mantém como existente*. Esse empreendimento, claramente, desloca a discussão para uma atmosfera conceitual fortemente metafísica. É claro que, se o regresso ao infinito de conservadores for vetado, o que manterá o sujeito em cada ponto temporal terá de ser um primeiro princípio, o termo de uma série causal finita e, portanto, localizado fora de relações espaciotemporais. Pode-se então perguntar: em que sentido um primeiro começo deve estar fora do espaço e do tempo? Ou: como conceber uma razão de ser (uma causa) fora do espaço e do tempo? Devemos concebê-la como uma coisa não-causada ou auto-causada (isto é, auto-conservada)? Como visto no esboço da prova tomista, determinados tipos de séries devem ser finitas porque envolvem o simultâneo exercício da causalidade por cada membro e um conceito de causalidade que parece ter relação com a ideia de causa instrumental<sup>182</sup> – por exemplo, o choque entre bolas de bilhar e o posterior movimento exibido; ou a mão que segura um bastão que por sua vez movimenta uma bola etc. Tomás conclui que deve haver um primeiro motor (ou primeira causa) *não-causado*. A prova cartesiana, contrariamente, tem a ver, de saída, com a natureza de uma condição *metafísica* e uma *capacidade* requerida para conservar seres finitos em existência.

---

181 *Idem*, vol. 2, p. 77.

182 *Apud* CARRIERO. Cf. CARRIERO, *idem*, p. 208.

Essa constatação terá consequências nas razões aduzidas por Descartes para defender um conceito de primeira causa distinto do tomista.

Antes de examinarmos mais detidamente o conceito cartesiano de *causa auto-causada*, dedicarei algumas reflexões à discussão sobre a concepção cartesiana de conhecimento divino e sua conexão com a segunda prova. Nessa esfera, uma questão central merece ser investigada: a segunda prova seria compatível com uma eventual teoria cartesiana sobre o conhecimento de Deus como “construído” (ou “produzido”)? Algo assim havia sido rejeitado explicitamente na primeira prova, como bem documentam as discussões com Regius e Gassendi. Mas seria plausível “produzir” o conhecimento de Deus através de uma análise da designação “conservador auto-causado da minha existência”? Quero também ratificar, contra Caterus, a defesa cartesiana da relevância da ideia de Deus, sublinhando, sobretudo, que os argumentos da segunda prova são dependentes da primeira prova.

Ao comparar a segunda prova cartesiana com argumentos causais tomistas, Caterus considera que a posse da ideia de Deus não seria importante na demonstração de Descartes. A resposta cartesiana é extremamente incisiva e mostra que o ponto de partida da segunda prova *deriva do fato de que tenho em mim a ideia de Deus*. Na verdade, Descartes defende que toda a força da argumentação da segunda prova, mais exatamente o valor dos questionamentos acerca da *minha existência*, *deriva* do reconhecimento de que há na mente do sujeito a ideia de um ser sumamente perfeito:

Pois, em primeiro lugar, esta ideia contém a essência de Deus, pelo menos na medida em que eu sou capaz de entendê-lo; e de acordo com as leis da verdadeira lógica, nós nunca devemos perguntar sobre a existência de algo até que primeiro entendamos sua essência. Em segundo lugar, é essa ideia que me dá a oportunidade de indagar se derivo minha existência de mim mesmo ou de outro, e de reconhecer meus defeitos. E por fim, é essa mesma ideia que mostra-me não apenas que eu tenho uma causa, mas que essa causa contém toda perfeição e, portanto, é Deus.<sup>183</sup>

A posição de Descartes consiste em tratar a compreensão prévia do que *seja* Deus como uma condição necessária para especulações filosófico-teológicas. A ideia de Deus, por conseguinte, deve aduzir no argumento da segunda prova a razão central para a demonstração de que aquilo que conserva minha existência terá necessariamente todas as perfeições contidas no ser objetivo da ideia divina – e que, com efeito, tal ser que me conserva deve ser Deus. A passagem acima enfatiza que o conteúdo representacional dessa ideia contém a essência de Deus e que é necessário saber *o que é* Deus como condição da investigação da Sua existência. Assim, a ideia deve ser entendida como condição da própria colocação de questões relativas à nossa existência e à existência divina. É digno de nota que essa passagem induz a boas discussões no campo da lógica, na medida em que refere-se a “leis da verdadeira lógica”. O ponto parece estar relacionado a questões de justificação quanto à tese cartesiana de que questões existenciais teriam (ou não) como condição necessária o conhecimento de essências etc. Meu conhecimento de lógica é limitado e restringe-se à lógica informal, de modo que seria irresponsável abrir aqui qualquer polêmica sobre o ponto. Restrinjo-me apenas a lembrar que, à época da escrita das *Primeiras Respostas*, Descartes, ao que parece, estudou as obras de alguns teólogos que debateram sobre esse assunto.<sup>184</sup> De qualquer forma,

---

183 DESCARTES, *PWD*, vol. 2, p. 78.

184 Cf., por exemplo, a seguinte parte de uma carta a Mersenne de 31 de dezembro de 1640: “No lugar onde eu coloco ‘de acordo com as leis da minha lógica’, por favor, coloque ‘de acordo com as leis da verdadeira lógica’; isso está perto do meio de minhas respostas a Caterus, onde ele objeta que eu tomei emprestado meu argumento de São Tomás. A razão pela qual eu adiciono ‘meu’ ou ‘o verdadeiro’ à ‘lógica’ é que eu li teólogos que seguem a

é importante considerarmos que o potencial problema lógico tem relação direta com a posição tomista, segundo a qual o conhecimento *de que* algo existe precederia o *conhecimento* do existente.<sup>185</sup> Em outras palavras, com relação a Deus, segundo Tomás, nesta vida compartilhamos unicamente o conhecimento *de que Deus é* (por intermédio de representações linguísticas etc), mas não *do que* Ele é. Uma questão que poderia apontar para uma eventual contradição cartesiana seria: o que dizer então sobre o procedimento adotado na segunda *Meditação*, onde Descartes infere a *existência* de uma coisa pensante, apenas posteriormente se questionando acerca da natureza ou essência da sua “descoberta”?

Retomemos a parte final da passagem citada imediatamente acima. Ela explora dois motivos centrais para a defesa da tese de que a segunda prova é diretamente dependente da primeira:

Em segundo lugar, é essa ideia que me dá a oportunidade de indagar se derivo minha existência de mim mesmo ou de outro, e de reconhecer meus defeitos. E por fim, é essa mesma ideia que mostra-me não apenas que eu tenho uma causa, mas que essa causa contém toda perfeição e, portanto, é Deus.<sup>186</sup>

Em apoio ao esclarecimento desse texto, vale a pena levar em consideração um rico trecho de uma carta a Mesland:

Assim como é um efeito de Deus ter me criado, também é um efeito Dele ter posto a ideia de Si mesmo em mim; e não há efeito vindo Dele a partir do qual não se possa provar Sua existência. No entanto, parece-me que todas essas provas baseadas em Seus efeitos são redutíveis a uma única; e também que elas são incompletas, se os efeitos não forem evidentes para nós (eis por que eu considere minha própria existência e não a do céu e da terra, dos quais eu não estou igualmente certo) e se não acrescentarmos a eles a ideia que temos de Deus. Pois já que minha alma é finita, eu não posso saber que a ordem de causas não é infinita, a não ser na medida em que eu tenho em mim aquela ideia da primeira causa; e mesmo se houver admitido uma primeira causa que me mantém na existência, eu não posso dizer que ela é Deus, a menos que eu verdadeiramente tenha a ideia de Deus.<sup>187</sup>

Esse trecho é muito útil no sentido da busca da identificação mais precisa das funções da ideia de Deus no contexto da segunda prova. A partir dessas observações pode-se depreender que a ideia é necessária (1) para o discernimento de que há uma primeira causa (ou conservador) que *me recria ou conserva em cada ponto do tempo* e (2) para o discernimento de que tal causa *deve* ser Deus. A função (2) pode ser assim sintetizada: o *reconhecimento* de que somente Deus pode, em última análise, conservar a existência das coisas tem *como condição* o conhecimento de que tal ser possui faculdades ou perfeições expressas no ser objetivo, isto é, no conteúdo da nossa ideia de Deus. Numa palavra, o ser que nos conserva, necessariamente, deve possuir ideias que expressam as mesmas perfeições contidas na ideia de Deus presente em nosso intelecto - e necessariamente possuir a capacidade de dar-se todas as perfeições apresentadas por aquele ser objetivo. Portanto, em síntese, só podemos saber que nosso conservador auto-conservado é Deus porque tal ser é capaz de conferir-se perfeições e porque Seu intelecto também deve possuir precisamente as ideias de perfeições contidas na ideia de Deus.

---

lógica comum e investigam o que Deus é antes de investigar se Deus existe.” Cf. DESCARTES, *PWD*, v. 3, p. 165.

185 Cf. AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I, Q. 2, A. 2, ad 2.

186 DESCARTES, *PWD*, vol. 2, p. 78.

187 *Idem*, p. 232.

Quanto à função (1) da ideia de Deus, há alguns textos que sugerem possíveis interpretações, mas é forçoso reconhecer que não é claro como Descartes a concebe. Assim, na citação reproduzida imediatamente acima é dito que: “já que minha alma é finita, eu não posso saber que a ordem das causas não é infinita, exceto na medida em que eu tenho em mim aquela ideia de primeira causa”. Por sua vez, nas *Primeiras Respostas*, na penúltima citação reproduzida anteriormente, Descartes afirma que a ideia de Deus “disponibiliza-me a oportunidade de investigar se eu derivo minha existência de mim ou de outro e de reconhecer meus defeitos.” Por fim, no parágrafo 24 da terceira *Meditação* é esclarecido que a percepção de mim como limitado é *posterior* à percepção do ilimitado, representado pela ideia de Deus. Ao que parece, Descartes entende a presença da ideia de Deus em nosso intelecto como uma condição de possibilidade do discernimento e da compreensão, por assim falar, de um corpo de relações de dependência metafísicas,<sup>188</sup> que expressar-se-iam, por exemplo, em proposições como: “minha existência requer conservação”, “eu não conservo minha existência”, “conservar algo em existência requer um poder ilimitado” etc. Parece então que o discernimento de que há uma primeira causa (ou conservador) que me conserva em cada ponto do tempo (e que, logo, séries de conservadores devem ser finitas) resultaria da reflexão sobre proposições dessa espécie.

Uma forma de explicar o papel da ideia de Deus na segunda prova é remetermos à reflexão do capítulo anterior e realizarmos uma analogia da ideia de Deus com a ideia cartesiana de extensão e sua conexão com a natureza (essência) verdadeira e imutável dos objetos da geometria, mais precisamente, do triângulo. A comparação que pode ser traçada é, a princípio, muito simples: a ideia de Deus exerceria no contexto da prova uma função semelhante à da ideia de extensão (ou de relações espaciais) relativamente à compreensão das regras geométricas. Em outras palavras, a ideia de extensão é condição fundamental para a compreensão de verdades geométricas. Ela contém ou expressa a ideia do espaço como um múltiplo de pontos conectados por relações de justaposição, de modo que, de posse da ideia de extensão, podemos discernir e compreender operações que ligam tais pontos entre si de determinadas maneiras. Um exemplo desse procedimento seria traçar, num mesmo plano, uma figura determinada por três retas concorrentes e produzir um polígono com três ângulos, ou seja, um triângulo. Ora, as condições desse procedimento e da compreensão das propriedades resultantes do triângulo somente são possíveis para um ser que possua em seu intelecto a ideia de extensão. Algo análogo ocorre com a ideia de Deus. O conhecimento dado pelo acesso aos atributos do ser objetivo da ideia divina em meu intelecto são condições do discernimento e da compreensão de propriedades do sujeito expressas em proposições como: “minha existência é metafisicamente dependente”, “conservar algo em existência requer um poder ilimitado”, “a série de conservadores da minha existência deve ser finita” etc. Por conseguinte, possuir a ideia de Deus, é condição de *saber que* devo ser classificado como algo dependente (e não independente) – e que, portanto, devo depender de algo independente etc.<sup>189</sup>

Essas observações podem ser aplicadas para interpretarmos especialmente a primeira função da ideia de Deus identificada anteriormente:

Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser

---

188 Essa é a interpretação expressa de Carriero. Cf. CARRIERO, *idem*, p. 212.

189 Carriero afirma que, em síntese, a ideia de Deus realiza sua função fornecendo ao sujeito as “categorias” *dependência* e *independência*. Prefiro, entretanto, abster-me de discutir aqui a importação dessa terminologia. Cf. CARRIERO, *idem*, p. 213.

atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve.<sup>190</sup>

De acordo com a discussão acima, a condição da tese enunciada nessa passagem (“a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie” etc) é a presença em nosso intelecto da ideia de Deus. Pois uma das ideias de perfeições contidas na representação divina é exatamente a ideia de primeira causa (derivada da noção de *independência*, também contida na ideia divina). É ela que torna possível o reconhecimento de que, em cada ponto (independente) do tempo, minha existência tem de ser metafisicamente dependente – precisamente, de um conservador fora do tempo.

De fato, Descartes entende que a ideia de primeira causa também é condição da identificação de que a série causal de conservadores da nossa existência deve ser classificada como *finita* - “já que minha alma é finita, eu não posso saber que a ordem de causas não é infinita, exceto na medida em que eu tenho em mim a ideia de primeira causa.”<sup>191</sup> Falamos anteriormente num sentido de *a se* negativo, admitido por Caterus em suas críticas. Descartes defenderá, ao contrário, um sentido positivo de auto-causação (atribuído à *causa da minha existência*) e, a princípio, igualmente derivado das perfeições presentes à ideia divina, mais exatamente, das ideias de infinitude e onipotência.

O fato de que Deus deriva Sua existência Dele próprio, ou de que não tem causa além de Si mesmo, não depende de nada além da real imensidão do Seu poder; portanto, quando nós percebemos isso, temos o direito de pensar que, em certo sentido, Ele está na mesma relação Consigo mesmo enquanto uma causa eficiente do Seu efeito, e, portanto, deriva Sua existência de Si mesmo em um sentido positivo.<sup>192</sup>

O mesmo texto, um pouco mais à frente, precisa que a auto-causação divina pode ser depreendida ou derivada do infinito poder empreendido na conservação de seres finitos:

E cada um pode se perguntar se deriva sua existência de si mesmo nesse sentido. Uma vez que não encontrará poder suficiente para conservar-se nem por um momento no tempo, E estará certo ao concluir que deriva sua existência de outro ser, e de fato que esse outro ser deriva sua existência de si mesmo (não há possibilidade de um regresso infinito aqui, já que a questão diz respeito ao presente, não ao passado ou ao futuro). De fato, acrescentarei agora algo que não escrevi antes, a saber, que a causa à qual chegamos não pode ser meramente uma causa secundária; pois uma causa que possui um poder tão grande que é capaz de conservar algo situado fora de si deve, *a fortiori*, conservar-se por seu próprio poder e derivar sua existência de si mesma.<sup>193</sup>

A passagem não desenvolve uma intrigante afirmação: “não há possibilidade de um infinito regresso aqui, *já que a questão concerne ao presente, não ao passado ou ao futuro.*” (grifo meu.) Não fica claro exatamente por que afinal deve ser descartada a hipótese do regresso ao infinito no contexto de uma especulação acerca de causas passíveis de conservar nossa existência em cada momento. Seria um motivo suficiente (para explicar o “tamanho” da série causal) a presença em nosso intelecto da ideia de primeira causa? Anteriormente, ao discutirmos os conceitos cartesianos de séries causais finita e infinita, especulei que em *cada* instante da minha existência não poderia haver um regresso ao infinito de “conservadores”,

---

190 DESCARTES, *PWD*, vol. 2, p. 33.

191 *Idem*, vol. 3, p. 232.

192 *Idem*, vol. 2, p. 80.

193 *Ibidem*.

pois tratar-se-ia do *mesmo* preservador – que, é claro, teria de me recriar em cada ponto temporal futuro. Eis por que deduzi que a causa “que me conserva no presente” teria de estar no interior (e ser o termo) de uma série causal *finita*. Mas é preciso reconhecer que trata-se de uma passagem obscura e de difícil interpretação.

A despeito de certas dificuldades interpretativas, as funções da ideia de Deus na segunda prova podem ser rerepresentadas como maior exatidão em quatro pontos: [1] ela é condição do discernimento de que minha existência requer conservação; [2] ela é condição do discernimento de que não tenho capacidade ou poder de conservar-me como existente; [3] ela é condição do discernimento de que o aquilo que me conserva como existente tem infinito poder – e, com efeito, deve ser capaz de conservar sua própria existência; [4] ela permite a inferência de que o que conserva minha existência deve ser Deus.<sup>194</sup> É interessante notar a relevância da função [4] relativamente à aplicação do princípio da causalidade no âmbito da segunda prova. Em outros termos, é fundamental para o sucesso da argumentação causal *que o ser que me causa também tenha em seu intelecto as ideias pertencentes ao conteúdo (ao ser objetivo) da ideia de Deus presente em meu intelecto – e, além disso, que esse ser seja capaz de tornar atuais tais ideias ou perfeições*. Isso equivale a afirmar que, se nosso intelecto não possuísse a ideia de Deus, talvez fôssemos capazes de ter a ideia de primeira causa. Entretanto, nessa hipótese, seria viável inferirmos unicamente que nossa existência é conservada por um “ser muito poderoso.”<sup>195</sup> Ou seja, em última análise, seria impossível inferirmos que o mesmo é Deus.

É claro que as funções [1], [2] e [3] são também muito importantes no argumento, na medida em que têm a ver com o esclarecimento de como a ideia de Deus tornaria acessível para nosso intelecto um conteúdo assimilável a um tipo de essência verdadeira e imutável. Elas representam a tese cartesiana de que a ideia de Deus é um pressuposto para a inteligibilidade de uma teologia filosófica e representam também, como já apontado, parte central do desacordo de Descartes com Tomás quanto ao conhecimento do que seja Deus, particularmente quanto a inviabilidade de produção da representação divina a partir de uma reflexão sobre o mundo natural.

Nos próximos parágrafos concluirei meu comentário com algumas observações importantes sobre o conceito cartesiano de *a se*. Como se sabe, esse é um dos aspectos da segunda prova que não escapou às críticas de Caterus e que despertou algumas advertências de Arnauld.<sup>196</sup>

No início da sua argumentação Descartes enuncia uma formulação *irrestrita* para o princípio da causalidade, assumindo que *tudo que existe* requer algo que mantenha ou conserve sua existência. É notável que, diferentemente, como espero ter mostrado, o princípio da causalidade em versão tomista havia sido aplicado *restritamente*, admitindo a possibilidade de uma causa não-causada. A concepção cartesiana de Deus como um ser auto-causado (ou auto-conservado) parece estar conectada com a defesa de que teologia filosófica é uma disciplina que deve lidar, de saída, com questões metafísicas. No caso da presente demonstração cartesiana, questões como “o que conserva minha existência de um instante para outro?” devem ser consideradas a partir da presença em nosso intelecto da ideia de Deus – com todas as peculiaridades que Descartes concebe para o ser objetivo desta representação. De fato, se o ponto de partida cartesiano fosse restrito (por exemplo, “há *algumas* coisas cujas existências requerem conservação” etc) e, assim, conduzisse à inferência de uma primeira causa assimilável a um “conservador não-causado” da minha existência (análogo, portanto, à

---

194 Acompanho aqui as conclusões de Carriero a respeito desses pontos. Cf. CARRIERO, *idem*, p. 215.

195 *Idem*.

196 DESCARTES, *PWD*, vol. 2, p. 150.

primeira causa tomista) o argumento cartesiano seria contraditório. Isto é, o sucesso da prova implicaria como premissa a assunção de que *toda* existência requer algum grau de conservação. Em outras palavras, em sentido cartesiano, só posso supor que minha existência requer conservação *se pressupor que toda existência requer conservação ou causa*. De modo que a conclusão da existência de um último conservador não-causado em estilo tomista *não* seguiria daquela premissa. E é isso que ocorre efetivamente na demonstração de Descartes: ela conclui a existência de algo infinitamente poderoso e auto-criado, capaz inclusive de determinar *como* serão suas próprias características após o ato da criação.

A objeção de Arnauld consiste em criticar o próprio conceito cartesiano de *ser auto-causado*. Sua posição resumir-se-ia na tese de que, pela própria definição de causalidade, causas e efeitos devem necessariamente ser distintos. Descartes já havia debatido a esse respeito nas *Primeiras Respostas*, onde defende que causas e efeitos só teriam de ser diferentes em casos nos quais as causas fossem temporalmente anterior aos efeitos. De toda forma, Arnauld insiste que pensar algo como causa de uma existência implica em pensar a causa como necessariamente existente e em pensar o efeito como ainda não-existente:

Ora, não podemos conceber algo sob o conceito de uma causa como concedendo existência a menos que a concebamos como possuidora de existência; pois ninguém pode dar o que não tem. Portanto, estaríamos concebendo uma coisa como tendo existência antes de concebê-la como tendo recebido existência; contudo, no caso de qualquer receptor, o recebimento precede a posse.<sup>197</sup>

A tese de Arnauld resumir-se-ia, portanto, na suposição de que é impossível conceber uma coisa como, simultaneamente, causa e efeito de si própria. Aparentemente inspirado pela doutrina tomista, Arnauld sugere, por um lado, que Deus está fora do tempo (isto é, nunca “começou a existir”, logo, tratar-se-ia de um ser eterno), de tal modo que sua essência/existência não precisaria de uma causa eficiente. Por outro lado, em apoio a isso, ele reproduz uma conhecida posição escolástica, a saber, que apenas seres dotados de existência atual (realidade formal) estariam sujeitos ao princípio da causalidade:

Se alguém perguntar por uma causa eficiente de Deus, devemos responder que Ele não precisa de uma causa eficiente. E se o questionador perguntar por que Ele não precisa de uma causa eficiente, devemos responder que é porque Ele é um ser infinito, cuja existência é Sua essência. Pois as únicas coisas que requerem uma causa eficiente são aquelas em que a existência atual pode ser distinguida da essência.<sup>198</sup>

Depreende-se da sua influência tomista que Arnauld compartilha de um modo *restrito* de aplicação do princípio da causalidade, excluindo a possibilidade de que tudo que exista tenha necessariamente de possuir uma causa. Com efeito, Arnauld compartilha de uma concepção de Deus como uma entidade não-causada (ou não-conservada), afastando-se frontalmente do cartesianismo. Descartes discorda de Arnauld com elegância argumentativa, precisando seu conceito de *ser auto-conservado*:

E eu nunca disse que Deus conserva-se por alguma força positiva, da maneira como as coisas criadas são conservadas por Ele; *eu simplesmente disse que a imensidão do seu poder ou essência, em virtude da qual Ele não precisa de um conservador, é uma coisa positiva.*<sup>199</sup> (grifo meu)

---

197 *Idem*, vol. 2, p. 147-48.

198 *Idem*, vol. 2, p. 150.

199 *Idem*, vol. 2, p. 165.

Descartes opta por não polemizar explicitamente com Arnauld. Entretanto, deixa claro que seu conceito de Deus como ser auto-causado é mais complexo do que possa parecer à primeira vista. A passagem acima permite deduzirmos que o conceito cartesiano (positivo) de *a se*, pelo menos em certo sentido, é perfeitamente compatível com a tese de Arnauld, segundo a qual, a existência de Deus não necessitaria uma causa eficiente. Quero dizer que o conceito cartesiano de auto-causação divina contém uma nota precisa: a auto-conservação de Deus tem relação necessária com a *imensidão* de uma espécie de essência – e *não* com o *conceito-padrão* de causalidade eficiente. Em outras palavras, o conceito de auto-causação divina envolve um conceito de causalidade que deve ser compreendido como uma “versão infinita”<sup>200</sup> do conceito de causalidade eficiente. A continuação da passagem acima permite esclarecer melhor não somente o conceito cartesiano de *a se*, mas também (e particularmente) o que entende Descartes por uma *demonstração da existência de Deus*:

Mas eu penso que está claro para todos que uma consideração de causas eficientes é a primeira e principal via, se não a única via, que temos de provar a existência de Deus. Nós não podemos desenvolver essa prova com precisão, a menos que concedamos a nossa mente a liberdade de investigar as causas eficientes de todas as coisas, até mesmo do próprio Deus. Pois que direito temos de fazer de Deus uma exceção, se ainda não provamos que Ele existe? Em todo caso, então, devemos perguntar se uma coisa deriva sua existência de si mesma ou de outra coisa; e isso quer dizer que a existência de Deus pode ser inferida, mesmo que não tenhamos aduzido uma compreensão explícita do que signifique para algo ser por si.<sup>201</sup>

O desenvolvimento do pensamento de Descartes permite deduzirmos duas coisas: que o conceito de *a se*, quando aplicado a Deus, envolve o refinamento do conceito geral de causalidade eficiente e que há, por assim dizer, dois requisitos exigidos para uma legítima prova da existência de Deus. O primeiro requisito é que a aplicação do princípio da causalidade seja *irrestrito* – e não restrito, como o tomista. Deve-se partir de uma noção geral de causalidade e determinar posteriormente espécies distintas de causas. Numa palavra, na perspectiva cartesiana é preciso determinar, conforme o caso, se a coisa está submetida à simples causação eficiente ou se está submetida à denominada causação formal (*causa formali*<sup>202</sup>), hipótese em que o ser deve possuir uma espécie de essência que *não* requer causalidade eficiente. Descartes classifica a auto-conservação divina como um tipo de causalidade formal. Esse tipo de determinação à causalidade exprime o modo como a essência do triângulo constitui ou “causa” a existência das propriedades do triângulo. *Pois bem, trata-se exatamente desse tipo de determinação no processo em que Deus constitui ou cria sua existência.*

O segundo requisito para uma prova da existência de Deus em versão cartesiana é a assunção de que *não* existe nada que seja tão-somente não-causado. Num trecho em que Descartes esclarece a distinção conceitual entre causalidade eficiente e causalidade formal, ele também afirma algo extremamente sutil, a saber, que provas inferenciais de Deus (ou seja, pelos efeitos, através da aplicação do princípio da causalidade aos mesmos) não podem ser bem-sucedidas se partem da premissa de que Deus é não-causado (ou não-conservado). Em outras palavras, supor que *algo não tem uma causa* seria o mesmo que supor que *há algo por cuja existência não se pode perguntar*:

---

200 Cf. CARRIERO, *idem*, p. 220.

201 DESCARTES, *PWD*, vol. 2, p. 166.

202 Cf. CARRIERO, *idem*, p. 220.

Ora, algumas pessoas estão acostumadas a julgar que nada pode ser a causa eficiente de si mesmo e cuidadosamente distinguem uma causa eficiente de uma causa formal. Assim, quando veem a questão levantada sobre se alguma coisa deriva sua existência por si, pode facilmente acontecer que pensem apenas em uma causa eficiente em sentido estrito, e assim supõem que *por si* não deve ser entendido como a partir de uma causa, mas apenas de um modo negativo, como sem uma causa (isto é, como implicando algo de tal maneira que não devemos investigar por que a coisa existe). Se aceitarmos essa interpretação das palavras *a se*, então não será possível produzir qualquer argumento para a existência de Deus baseado em seus efeitos, como foi mostrado pelo autor do *Primeiro Conjunto de Objeções*; portanto essa interpretação deve ser totalmente rejeitada.<sup>203</sup>

Descartes conecta seu conceito de *demonstração da existência de Deus* necessariamente àquele modo de conhecimento divino expresso pelo ser objetivo da ideia de Deus presente imediatamente ao nosso intelecto. Isto é, em sentido cartesiano, (através de uma ideia) conhecemos Deus imediatamente e *positivamente* como algo *a se* - e não *negativamente* ou obliquamente, como defende Tomás, ou seja, como algo sem causa. Por esta razão provas de Deus não devem ter como ponto de partida um mero conceito *negativo* de primeira causa passível de ser assimilado ao conceito de algo *sem uma causa*. O motivo para tanto consiste precisamente nas características associadas a Deus na aceção cartesiana de conhecimento divino: a percepção em nós da ideia de Deus permite *sabermos* que Ele não necessita uma causa. E sabemos disso graças ao conhecimento da essência divina, que nos informa, por assim dizer, acerca da “força inesgotável” de uma determinada entidade. Tal poder, diz Descartes nas *Primeiras Respostas*, é a razão por excelência ou condição de possibilidade de um ser auto-causado (ou auto-criado). Eis por que deve-se conceber Deus como causa formal de si.<sup>204</sup>

---

203 DESCARTES, *PWD*, vol. 2, p. 167.

204 *Idem*, vol. 2, p. 78: “No entanto, admito prontamente que pode existir algo que possua um poder tão grande e inesgotável que nunca necessitou da assistência de qualquer outra coisa para existir em primeiro lugar, e não requer agora qualquer ajuda para sua conservação, de modo que é, em certo sentido, sua própria causa; e eu entendo que Deus é esse ser.”

## CONCLUSÕES

Muito embora não fosse nosso objetivo central, pudemos notar que a prova *a priori* de Deus, aquela exposta precisamente na quinta *Meditação*, tem caráter decisivo para uma melhor compreensão das provas contidas na terceira *Meditação*. Assim, tomando como referência as críticas de São Tomás de Aquino acerca da versão de Santo Anselmo para a prova da existência de Deus, Descartes formulou um modelo de argumento que pretendia estar isento das críticas realizadas por São Tomás. O que Descartes faz, conforme o caso, é partir da própria *essência* de Deus, e não da *ideia* (ou o conceito) de Deus, julgando escapar das objeções tomistas.

Ao esclarecer a noção de *ideia*, pudemos ter uma compreensão mais aprofundada acerca das provas causais aduzidas por Descartes. No quadro apresentado na terceira *Meditação*, o termo *ideia* é introduzido num cenário em que os entes matemáticos, bem como todo o mundo externo às nossas representações, estavam colocados sob suspeita através do método da dúvida desde a primeira *Meditação*. Nesse contexto tornou-se indispensável clarificar tanto o conceito de *ideia* como conceitos conexos a ele, apresentados de maneira ambígua nas *Meditações*. Por conseguinte, foi necessário compreendermos os usos de conceitos como *realidade formal*, *realidade objetiva* e *ser objetivo*. Nesse sentido, marcar a distinção entre *ser objetivo* e *realidade objetiva* de modo preciso foi fundamental, dada a importância que a realidade objetiva das ideias tem para a aplicação adequada do princípio da causalidade na argumentação de Descartes - no caso de sua prova *a posteriori* de Deus.

Ao explicitarmos a noção de *ideia* no âmbito das provas *a posteriori* da terceira *Meditação*, pudemos notar a importância que os conceitos de realidade objetiva e realidade formal desempenham nesse contexto, bem como a interdependência entre as duas demonstrações causais da existência de Deus. Uma vez apresentados os conceitos de *ideia*, realidade objetiva (e sua conexão com o conceito de *perfeição*) e realidade formal, e esclarecida a função do princípio da causalidade, tornou-se possível esclarecer desenvolvimento da primeira demonstração da existência de Deus e, em seguida, a segunda demonstração. Com efeito, podemos apresentar de forma pontual a articulação da primeira demonstração em três passos: (a) dada a peculiaridade da realidade objetiva na ideia de Deus, no que diz respeito ao seu conteúdo, conclui-se que esta possui uma *perfeição infinita*; (b) ao aplicar o princípio da causalidade à ideia de Deus, Descartes infere que a ideia de substância infinita não pode ser gerada pelo *cogito*, que é essencialmente finito e tem um grau de realidade inferior; (c) sendo assim, a causa da ideia de Deus deve ser externa ao cogito e corresponde à existência da realidade formal *perfeição infinita*. De acordo com o princípio da causalidade, uma ideia não pode ser causada por um grau de realidade inferior à da própria ideia. Se a ideia de Deus remete a uma realidade infinita, só podemos conceber Deus como causa da ideia presente no cogito. De onde se segue que Ele existe.

A necessidade de uma segunda demonstração da existência de Deus, também contida na *Meditação* terceira, é ressaltada no sentido de indicar precisamente que a existência do cogito só pode ser considerada à luz da substância divina. Nesse sentido, mostramos que sua construção argumentativa foi desenvolvida em dois momentos: (1) primeiramente, Descartes questiona se a substância pensante pode ser a causa de si ou, numa segunda hipótese, se pode existir sem causa; (2) em seguida, mostrar que a causa da existência da substância pensante só pode ser Deus. A premissa inicial da segunda prova da existência de Deus parte do fato da presença da ideia de Deus no cogito. O questionamento realizado sobre a própria existência é feito em razão da ideia de um ente sumamente perfeito existente na mente do sujeito que questiona. Compreender a presença da ideia de Deus em nós torna possível o discernimento de que a substância divina não depende de uma causa. Isto é possível ao conhecermos a essência divina e a natureza da capacidade irrestrita de determinado ser. E, como foi dito por

Descartes nas *Primeiras Respostas*, é essa capacidade irrestrita que possibilita a existência de um ser auto-causado, motivo pelo qual devemos considerar Deus como causa formal de si.

Ao longo desse trabalho pudemos notar claramente a forte influência do pensamento de São Tomás de Aquino sobre a filosofia do conhecimento cartesiana. Tal influência teve extrema importância para a construção das demonstrações na terceira *Meditação*. Foi necessário, porém, marcamos algumas diferenças em relação ao pensamento de Descartes. Entre as principais diferenças apontadas aqui, destacamos sobretudo a divergência no que se refere ao conhecimento de Deus. Para São Tomás de Aquino, os modos como Deus é representado são constituídos a partir de dados obtidos através da experiência sensorial. Contrariamente a isso, Descartes propõe que nem o conhecimento de Deus, tampouco o conhecimento de nossa própria existência necessita de qualquer experiência sensorial. Segundo o argumento cartesiano, para que seja possível o conhecimento divino, é suficiente a posse da ideia de Deus pelo sujeito.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANSELMO, Santo. *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. Trad. de José Rosa.

AQUINAS, S. Thomas. *The Summa Contra Gentiles of Saint Thomas Aquinas*. London: Burns, Oates, and Washbourne, 1923-28.

\_\_\_\_\_. *Summa Theologiae*. 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

BEYSSADE, Jean-Marie. “The Idea of God and the Proof of his Existence”. In: *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CARRIERO, J.. *Between Two Worlds – A Reading of Descartes’s Meditations*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

DESCARTES, R.. *Meditações concernentes à Primeira Filosofia nas quais a Existência de Deus e a Distinção Real entre Alma e Corpo do Homem são Demonstradas – Coleção “Os Pensadores”*. São Paulo: Abril, 1980.

\_\_\_\_\_. *Obra escolhida*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr.. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin-CNRS, 1964-1974. 11 Vol..

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia*. Edição Bilíngue, tradução e organização de Guido Antônio de Almeida e outros. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

\_\_\_\_\_. *Regras para a Orientação do Espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *The Philosophical Writings of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984-91.

EUSTACHIO À SANCTO PAULO. “Summa Philosophica Quadripartita de Rebus Dialecticis, Moralibus Physicis et Metaphysicis”, Quarta Pars, De communitate entis deque eius convenientia cum inferioribus membris. Paris: Carolus Chastellain, 1609. 2 Vol..

FILHO, R. Landim. “A prova *a priori* da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes”. In: *Questões Disputadas de Metafísica e de Crítica do Conhecimento (Coleção Philosophia)*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009., p. 194.

\_\_\_\_\_. “Ideia, Ser Objetivo e Realidade Objetiva nas ‘Meditações’ de Descartes”. In: KRITERION, Belo Horizonte, número 130, Dez./2014, p. 669-690.

\_\_\_\_\_. *Questões Disputadas de Metafísica e de Crítica do Conhecimento (Coleção Philosophia)*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

JORDAN, M. D.. “Theology and philosophy”. In: *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press. 1999.

NOLAN, L.. “The Third Meditation: causal arguments for God’s Existence”. In: *The Cambridge Companion to Descartes’ Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

ROSS, D.. *Aristotle*. Londres: Methuen & Co Ltd, 1974.

SCHMITTER, A.. “The Third Meditation on objective being: representation and intentional content”. In: *The Cambridge Companion to Descartes’ Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.