

Argumento ontológico

A prova *a priori* da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes*

Raul Landim Filho**

Resumo: A prova ontológica cartesiana tem duas partes: a primeira consiste em inferir da *idéia* clara e distinta da essência de Deus o conhecimento verdadeiro dessa essência, que é caracterizada como a de um ente sumamente perfeito. A segunda parte tem como premissa inicial o conhecimento da essência de Deus. A partir desse conhecimento é provada a sua existência. A principal objeção à primeira parte da prova se baseia na crítica de S. Tomás ao argumento de S. Anselmo. Ela consiste em mostrar que da *idéia* (ou do conceito) de Deus é legítimo inferir a *idéia* da existência de Deus. Assim, se Deus é pensado, então é necessariamente pensado como existente. Mas do conceito de Deus não se pode inferir a sua existência, como pretendeu demonstrar o argumento de S. Anselmo. Os principais objetores da segunda parte da prova são Gassendi, Kant e alguns filósofos analíticos. Essas críticas se apóiam na tese de que *existência* não é um predicado real ou não é um predicado de primeira ordem e que, portanto, não pode ser uma propriedade de objetos, embora possa ser uma

* Agradeço aos meus colegas Guido Antônio de Almeida, Marcos Gleizer e Ethel Rocha, que participaram dos seminários por mim coordenados sobre o argumento ontológico, pelas inúmeras críticas e sugestões às interpretações que expus naquela ocasião. Muitas dessas sugestões foram incorporadas a este artigo. Agradeço também ao prof. Balthazar Barbosa pelas suas sempre brilhantes observações críticas sobre as teses e os argumentos apresentados neste artigo.

** Professor titular do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro – IFCS-UFRJ, pesquisador 1A do CNPq e membro do grupo de pesquisa Lógica, Ontologia e Ética (Pronex).

propriedade de conceitos (ou de funções proposicionais). Se a prova cartesiana tem alguma plausibilidade, ela deve se esquivar dessas críticas. Nesse trabalho, pretendemos reconstruir essa prova tendo como fio condutor as objeções acima mencionadas.

Palavras-chave: argumento ontológico – idéia/conceito – ente sumamente perfeito – essência – existência – predicado real

[I] Introdução⁽¹⁾

É de se estranhar que um argumento, formulado pela primeira vez no século XI, que pretendia provar a existência de Deus a partir da sua definição, não tenha até hoje encontrado uma refutação ou uma confirmação definitiva. A simplicidade da forma argumentativa dessa prova, conjugada com a aparente obviedade de suas premissas, que contrastam com a dubitabilidade da sua conclusão, sugere que o argumento ontológico, quando muito, é um sofisticado sofisma. Mas onde estaria o seu erro formal, qual das suas premissas seria falsa, que pressupostos problemáticos seja de caráter ontológico, seja de caráter epistemológico ocultariam essas premissas? Nem mesmo as reflexões recentes de filósofos atentos às sutilezas das análises filosóficas e à complexidade das formas argumentativas da lógica contemporânea conseguiram dar uma resposta definitiva a essas perguntas.

Em torno do problema da validade do argumento ontológico gravitam questões sobre os critérios de provas de existência, sobre as possíveis diferentes modalidades de existência, enfim, sobre o próprio conceito de existência.

É bem verdade que o defensor do argumento ontológico não precisa se comprometer com a existência de objetos abstratos, nem supor que o conceito de existência usado na prova tenha um outro significado que o da mera efetividade ou atualidade. Não precisa também recusar critérios de existência que em princípio só se aplicariam a objetos empíricos, como é o caso, por exemplo, do critério formulado nos Postulados do Pensamento Empírico em Geral (segundo postulado) na *CRP*⁽²⁾ de Kant. O defensor do argumento

ontológico pode até mesmo aceitar que provas de existência sejam, em princípio, provas *a posteriori*. De fato, o argumento ontológico não é um paradigma de prova de existência. Ao contrário, é uma exceção, pois se baseia no caráter particular e único de um dos conceitos que aparece em uma de suas premissas.

É neste contexto que deve ser analisada a prova *a priori* cartesiana⁽³⁾ da existência de Deus⁽⁴⁾. Descartes elabora sua prova, sobretudo nas *Meditações*, no contexto de uma reflexão sobre a natureza dos objetos matemáticos. Ora, provas matemáticas são provas *a priori*⁽⁵⁾ no sentido de que a verdade de suas premissas não é estabelecida recorrendo-se à experiência⁽⁶⁾. É bem verdade que essas provas não são problemáticas, pois elas não concernem à existência de objetos, mas às suas propriedades necessárias. Conjugando as características de uma prova *a priori*, não problemática quando se aplica a objetos matemáticos, com as propriedades de uma (única) idéia que representa uma essência que, conforme ensina S. Tomás, é idêntica à existência, Descartes formula uma nova versão para a prova de S. Anselmo. Se a maneira de demonstrar da matemática é paradigmática, então provas *a priori* podem ser em princípio legítimas. Se a idéia de Deus, aceita pela tradição filosófica, é uma idéia verdadeira, então se pode legitimamente inferir a existência da essência de Deus.

De uma maneira esquemática a prova cartesiana tem as seguintes etapas⁽⁷⁾:

- [1] Tenho uma idéia clara e distinta de um ente sumamente perfeito.
- [2] Tudo o que é claro e distinto é verdadeiro⁽⁸⁾.
- [3] A idéia clara e distinta de um ente sumamente perfeito representa um ente possível, não contraditório. Em termos cartesianos, representa a essência real desse ente (1, 2).
- [4] Um ente, cuja essência é a de ser sumamente perfeito, tem todas as perfeições. (Em razão da definição de ente sumamente perfeito.)
- [5] A existência é uma perfeição.
- [6] Portanto, a essência de um ente sumamente perfeito contém como uma das suas propriedades a propriedade de existir (4, 5).

[7] Propriedades da essência de um ente são propriedades ou atributos do ente.

[8] Segue-se que um ente sumamente perfeito existe.

Assim, a prova ontológica cartesiana tem duas partes: a primeira parte consiste em inferir da *idéia* clara e distinta de Deus como um ente sumamente perfeito a essência verdadeira de Deus.

A segunda parte tem como premissa a essência de Deus, considerada como o conjunto de todas as perfeições, e prova que a partir desse conjunto é derivada a existência de Deus, isto é, a existência pertence ao conjunto das perfeições de Deus. Ora, como as propriedades da essência de uma coisa são propriedades da própria coisa⁽⁹⁾, se a existência é implicada pela essência de Deus, Deus existe⁽¹⁰⁾. A segunda parte da prova supõe, portanto, que a existência seja uma perfeição, isto é, que ela seja uma das propriedades que pertenceriam à essência do ente sumamente perfeito.

Segundo a interpretação que exporemos neste artigo, o fio condutor da prova *a priori* cartesiana são as críticas que S. Tomás formula ao argumento que fora elaborado por S. Anselmo nos capítulos iniciais do *Proslogion* (caps. II-IV. In: Anselmo 1), críticas que poderiam ser estendidas à prova cartesiana, tal como o tomista Caterus o fez nas *Primeiras objeções*. Embora numa carta a Mersenne (de dezembro de 1640, *OPD* II, p. 290), Descartes tenha escrito que desconhecia o argumento de S. Anselmo, como antigo aluno dos jesuítas, mesmo não tendo lido o *Proslogion*, provavelmente era do conhecimento de Descartes a reconstrução e a crítica que S. Tomás fizera da prova anselmiana.

O núcleo da crítica de S. Tomás ao argumento de S. Anselmo consiste em mostrar que do conceito (ou da definição) de Deus pode-se inferir não a existência, mas apenas o conceito de existência de Deus. Ora, a conclusão do argumento de S. Anselmo é a proposição de que *é necessário que Deus exista*. Mas, se Deus é pensado por meio de um conceito ou de uma definição adequada, pode-se apenas concluir, segundo S. Tomás, que *necessariamente, por meio desse conceito, Deus é pensado como um ente existente*. A expressão “penso”, que funciona como um operador que se aplica à expres-

são “ente existente”, não foi eliminada e ocorre ainda na conclusão da prova. De fato, a conclusão do argumento é a proposição *é necessário que se Deus é pensado por um conceito adequado, então Deus é pensado por esse conceito como um ente existente*, e não é a proposição *é necessário que Deus exista*, como pretende S. Anselmo.

A estratégia de Descartes para responder às objeções tomistas é mostrar que a premissa principal do seu argumento não é o conceito (ou a idéia), mas a essência de Deus⁽¹¹⁾, o que desqualificaria a objeção tomista. Obviamente, toda a dificuldade do argumento cartesiano consistirá na prova da possibilidade do conhecimento da essência verdadeira de Deus. Ora, em princípio não é problemático admitir como possível o conhecimento da essência de objetos matemáticos, pois, ao contrário dos objetos fictícios, que teriam uma “essência fictícia”, isto é, uma essência “inventada” pelo pensamento, os objetos matemáticos, embora não existam na natureza, têm propriedades necessárias que, por serem necessárias, não são propriedades que podem ser consideradas “inventadas” pelo pensamento. Assim, através das idéias claras e distintas que representam os objetos matemáticos, parece legítimo inferir o conhecimento da essência verdadeira desses objetos. Se for possível mostrar que sob certos aspectos há uma analogia entre a representação da essência dos objetos matemáticos e a representação da essência divina, poder-se-á, então, afirmar que tal como a essência dos objetos matemáticos, a essência divina, representada pela idéia de Deus, não é inventada pelo pensamento; ela seria, portanto, uma essência imutável e verdadeira.

Mas, os objetos matemáticos, tal como os objetos fictícios, não existem na natureza. Ora, se a conclusão da prova ontológica deve ser que *é necessário que Deus existe*, então, é preciso provar ainda que, ao contrário das essências imutáveis da matemática, que não precisam existir na natureza para serem verdadeiras, a essência de Deus implica sua existência.

Assim, analisando a natureza dos objetos matemáticos, o primeiro movimento da prova cartesiana consiste em distinguir, por meio da análise das idéias, a natureza dos objetos fictícios da natureza dos objetos matemáticos, assimilando, em razão de ambas serem naturezas imutáveis, natureza

divina e natureza dos objetos matemáticos. Em seguida, é dissociada a natureza dos objetos matemáticos da natureza divina, pois somente essa última envolve necessariamente a existência.

No entanto, a demonstração dessa segunda parte da prova introduz uma nova e significativa dificuldade, pois ela supõe que a existência seja uma propriedade da essência, isto é, ela supõe que seja legítimo predicar a existência da essência. Contra essa tese, Gassendi, Kant e certos filósofos analíticos formularam significativas objeções.

Se a prova cartesiana tem alguma plausibilidade, ela deve se esquivar não só das críticas tomistas, como também das críticas dos filósofos acima citados.

[II. 1] Primeira parte da prova ontológica

Como já assinalamos, a crítica⁽¹²⁾ de S. Tomás à prova de S. Anselmo, retomada por Caterus nas *Primeiras objeções* contra a prova cartesiana da *Quinta meditação*, é a seguinte: mesmo que se admita que “existência” seja um predicado, do conceito de Deus como o de um ser sumamente perfeito pode ser extraído o conceito de sua existência, já que a existência é uma perfeição. Mas isto prova apenas que não se pode conceber Deus sem existência⁽¹³⁾.

A crítica de S. Tomás se baseia fundamentalmente na distinção entre as operações cognitivas⁽¹⁴⁾ de apreensão e de juízo. A apreensão, como primeira operação intelectual, tem a função de conceber mediante um conceito as quiddidades das coisas materiais e o juízo, a função de afirmar como existente (como em ato) o que é apreendido.

O que é apreendido pelo intelecto é o aspecto inteligível da coisa singular, que se encontra potencialmente na própria coisa e que, graças a um processo abstrativo, está em ato e de maneira universal no intelecto. Esse aspecto inteligível, que foi abstraído da imagem sensível da coisa e que é expresso pelo verbo mental ou conceito (*species* inteligível), representa de maneira abstrata e universal a quiddidade da coisa singular⁽¹⁵⁾.

Mas tudo o que é apreendido é implícita e confusamente apreendido sob a forma de ente. Com efeito, toda quiddidade é algo de real. Por um processo específico de abstração, é possível explicitar e formar o conceito de ente, que significa *aquilo que é* ou *aquilo que tem ser*⁽¹⁶⁾. Mas, na filosofia de S. Tomás, o conceito de ente não tem o mesmo sentido que a noção de ato de ser (*esse*), pois todos os conceitos exprimem (ou dependem de) uma apreensão quiddiativa, e o *esse* não é uma quiddidade, mas é aquilo que torna real (atual) uma quiddidade. Sob esse aspecto, como afirma É. Gilson, o *esse* na filosofia de S. Tomás é inconceitualizável, pois não é uma quiddidade e só é conhecido mediante o ato judicativo⁽¹⁷⁾.

Assim, todo conceito exprime a apreensão quiddiativa de algo real, pois tudo o que é apreendido é apreendido como uma realidade (como um ente). Mas da apreensão da quiddidade, por mais geral que ela seja, não se pode inferir o ato de ser, que só é conhecido no ato judicativo.

Daí se segue que do conceito de Deus podem ser inferidas notas que pertencem a esse conceito. Se “existência” fosse uma quiddidade, o conceito de Deus conteria essa nota característica, pois esse conceito deve conter todas as notas que exprimem perfeição. Mas de nenhuma dessas notas características poderia ser extraída a prova da existência efetiva de Deus. Ao contrário, provada a sua existência, pode-se, então, demonstrar que todas as notas que pertencem ao seu conceito estão efetivamente realizadas. Daí a necessidade de se responder primeiro à questão sobre a existência de Deus e, em seguida, à questão sobre as suas características descobertas por via negativa, eminente e analógica.

Um exemplo, formulado por Caterus nas *Primeiras objeções*, ilustra as conseqüências dessas teses tomistas. Trata-se de acrescentar a nota “existência” a um conceito dado. Do conceito leão forma-se, por exemplo, o conceito *leão existente*. Daí se segue que existe o objeto significado por esse conceito?

Faz parte da apreensão quiddiativa desse objeto (composto) que ele seja apreendido como leão e como existente. Se fosse apreendido somente como leão, e não como existente, não seria uma apreensão do objeto *leão existente*. A existência é uma nota característica do conceito que representa

a essência ou a quiddidade do composto *leão existente*. Portanto, a afirmação “o leão existente existe” é uma proposição analítica. Mas a verdade dessa proposição é uma prova da existência do objeto representado pelo conceito *leão existente*?

Segundo a análise de Caterus, mesmo se do conceito *leão existente* pudesse ser extraído analiticamente o predicado *existência*, disso não se seguiria que o conceito *leão existente* teria efetivamente uma instância; seguir-se-ia apenas que desse conceito poderia ser extraído o conceito de existência. Assim, esse objeto, toda vez que é pensado por esse conceito, é pensado existente. No entanto, pensá-lo por um conceito como existente não significa conhecer que esse objeto existe, pois uma prova de existência requer, além da apreensão conceitual quiddiativa, o ato judicativo, que afirma a existência efetiva da quiddidade apreendida conceitualmente.

Essas reflexões de Caterus seriam mais conclusivas se fossem complementadas por uma análise do juízo em que não só seriam distinguidas as funções dos juízos de existência da dos juízos atributivos⁽¹⁸⁾ (predicativos), mas também em que fosse assinalado que os juízos de existência não podem ser reduzidos a juízos atributivos, pois só eles significam primariamente o ato de ser (*esse*). Juízos atributivos sintetizam (compõem ou dividem) num mesmo objeto (coisa) a diversidade dos aspectos inteligíveis expressos pelo conceito-sujeito e pelo conceito-predicado. Um juízo de existência afirma que existe um objeto que realiza efetivamente a quiddidade que o seu conceito exprime. De fato, juízos atributivos afirmativos singulares pressupõem juízos de existência: se um juízo atributivo singular da forma *S é P* é verdadeiro, segue-se então que o juízo de existência *S existe* é verdadeiro, pois se o objeto mencionado por *S* não existisse, *S é P* ou bem não teria valor de verdade ou bem seria assimilado a um juízo falso.

Se juízos de existência têm uma forma lógica diferente da dos juízos atributivos, qual seria o significado de um juízo atributivo que tivesse como predicado a expressão “é existente”? Como ele se distinguiria do juízo existencial *S existe*?

Se juízos atributivos devem ser considerados como logicamente irreduzíveis a juízos de existência, seria correto interpretar os juízos da for-

ma *S é existente* como afirmando (da mesma maneira que os juízos atributivos categóricos afirmativos o fazem) que está unido (sintetizado) no objeto, representado pelo conceito sujeito, a propriedade expressa pelo conceito predicado. Ora, o que significaria atribuir ao objeto representado por *S* a propriedade “ser existente”?

S é existente parece dizer tão-somente que o objeto, representado pelo conceito-sujeito, tem uma quiddidade atual, já que, segundo S. Tomás, o verbo *ser* considerado isoladamente, isto é, independentemente do ato judicativo, exprime a quiddidade “ser atual”⁽¹⁹⁾. Nesse caso, a quiddidade “ser atual” foi atribuída ao objeto significado pelo conceito-sujeito. De fato, juízos afirmativos atributivos exprimem que num objeto estão sintetizadas as quiddidades expressas pelo conceito-sujeito e pelo conceito-predicado. Eles significam primariamente uma composição de quiddidades no objeto e pressupõem, dessa maneira, a existência (possível ou atual) do objeto onde está realizada essa composição. Assim, se a expressão *é existente* é um conceito, o juízo *S é existente* diz que o objeto, representado por *S*, contém uma quiddidade atual e supõe (ou co-significa) que existe o objeto mencionado por *S*. Isso, no entanto, não é equivalente à afirmação da existência efetiva (atual) do objeto representado por *S*, já que, por um lado, o ato de ser (*esse*) não é uma quiddidade e, por outro lado, os juízos atributivos afirmativos apenas pressupõem, sem afirmar, a existência possível ou atual do objeto mencionado pelo conceito-sujeito. Ao contrário dos juízos atributivos afirmativos (que correlacionam quiddidades expressas por conceitos, pressupondo, por meio desse correlacionamento, a existência possível ou atual dos objetos que sintetizam essas quiddidades), juízos de existência afirmam primariamente que existe efetivamente um objeto que contém a quiddidade expressa pelo conceito que o representa. Eles exprimem, dessa maneira, uma composição no objeto; não uma composição entre quiddidades, mas uma composição entre o ato de ser (*esse*) e a quiddidade (essência) expressa pelo conceito sujeito. Assim, a hipótese da distinção entre a forma lógica dos juízos de existência e a dos juízos atributivos implica não somente a diferença de suas funções, como também que a satisfação de suas condições de verdade deva ser demonstrada por procedimentos diferentes⁽²⁰⁾.

O exemplo formulado por Caterus pretendeu tornar patente a falácia que o argumento ontológico parece ocultar. Do conceito de Deus (assim como do conceito *leão existente*) pretendeu-se inferir o juízo existencial *Deus existe*. De fato, do conceito de Deus pode-se inferir um juízo atributivo, que atribui justificadamente o predicado gramatical “existência” ao objeto pensado pelo conceito-sujeito em razão de esse conceito conter implicitamente a nota característica *existência*. Esse juízo atributivo indica que seria contraditório ter um conceito adequado de Deus e negar uma de suas notas características, a saber, o conceito de existência ou de atualidade. Mas, como todo juízo atributivo afirmativo, ele pressupõe, sem afirmar, a existência do objeto mencionado pelo conceito-sujeito. O seu sentido parece depender da verdade do juízo existencial *Deus existe*. Este juízo existencial foi pressuposto, mas ainda não foi demonstrado, e a sua prova requer procedimentos específicos.

Assim, a tese de que só por meio do juízo (sobretudo do juízo existencial) é conhecida a existência (*esse*) de um ente torna problemática a inferência da existência de Deus a partir da sua definição ou do seu conceito, já que a apreensão de uma quiddidade por um conceito não é uma razão suficiente para justificar a verdade de um juízo de existência.

Mas, se é verdade, como afirma S. Tomás⁽²¹⁾, que a essência de Deus é idêntica ao seu ato de ser (*esse*), não seria ainda possível afirmar que a existência de Deus pode ser inferida a partir da sua essência? A resposta de S. Tomás é clara: tudo o que a mente humana entende (*intelligere*) nesta vida, entende pelas *species* abstraídas da imagem sensível. Ora, nenhuma *species* inteligível abstraída da imagem sensível pode representar a essência divina, pois as *species* inteligíveis são similitudes das quiddidades das coisas sensíveis, que têm uma natureza diferente da essência de Deus⁽²²⁾.

Descartes afirma explicitamente nas *Respostas às primeiras objeções*⁽²³⁾ que concorda com a crítica de S. Tomás a S. Anselmo. É difícil precisar em que exatamente Descartes concorda com as teses tomistas⁽²⁴⁾. No entanto, é certo que ele pretende que sua prova *a priori* difere do argumento de S. Anselmo, já que a premissa do seu argumento não é o conceito nem a definição, mas a essência de Deus. Assim, a existência de Deus não seria

inferida do seu conceito, mas da sua essência, o que supõe que de algum modo essa essência possa ser entendida (*intelligere*) pela mente humana. Essa tese é complementada por uma outra afirmação que mostra que, embora as essências sejam conhecidas pelas suas representações, algumas delas têm uma realidade que independe de serem representadas. Estas essências devem ser consideradas como verdadeiras realidades.

Como é possível ter acesso às essências das coisas e, em particular, à essência de Deus?

Segundo a teoria cartesiana, os objetos de conhecimento não são *as coisas mesmas*, mas as idéias das coisas: “*Pois estando certo que eu não posso ter conhecimento algum do que está fora de mim senão através das idéias dessas coisas que tive em mim, eu me preservo [je me garde bien] de relacionar meus juízos imediatamente às coisas e de nada lhes atribuir de positivo que não perceba anteriormente em suas idéias [...]*” (Carta a Gibieuf, de 19 de janeiro de 1642, *OPD II*, p. 907).

Para que a essência de Deus possa ser premissa da prova ontológica, obviamente ela deve ser conhecida. Para ser conhecida, ela deve ser representada por uma idéia. Mas, nesse caso, a premissa da prova não seria a essência de Deus, mas sua idéia, e, então, a prova cartesiana se assemelharia à prova de S. Anselmo, pois a sua conclusão teria que ser de que Deus não pode ser representado senão como existente.

Nas *Meditações* a prova *a priori* sucede às provas *a posteriori*. Não é, portanto, inconsistente a utilização da Regra Geral (“[...] *todas as coisas que nós concebemos mui claramente e mui distintamente são todas verdadeiras*”, *Terceira meditação*, *OE*, p. 137) na prova *a priori*, já que ela fora validada anteriormente pelas provas pelos efeitos da *Terceira meditação*. Em outros textos de Descartes, como os *Princípios da filosofia* e a *Exposição geométrica*, a prova *a priori* precede as provas pelos efeitos. Nesse caso, obviamente, a Regra Geral não pode ser utilizada. De fato, a prova *a priori* não necessita da Regra Geral, pois é suficiente, como Descartes assinala na *Quinta meditação*, a constatação do seguinte fato: “[...] *a natureza do meu espírito é tal, que não poderia me impedir de julgá-las [as coisas*

que percebo] *verdadeiras enquanto* (quamdiu, pendant) *as concebo clara e distintamente*” (AT VII, p. 65)⁽²⁵⁾.

Ora, tudo o que é verdadeiro é algo de real (“[...] *tudo o que é verdadeiro é alguma coisa* [...]”, *Quinta meditação*, AT IX-1, p. 51-2)⁽²⁶⁾. E o que é real tem propriedades, pois é uma noção comum a proposição de que o *nada não tem propriedades*. Um objeto real sem propriedades seria assimilado ao nada. Por conseguinte, as *coisas* representadas pelas idéias claras e distintas são objetos reais.

Dessa tese se pode inferir que a idéia clara e distinta de Deus representa algo de real, embora do fato de representar algo de real não possa ser inferido que o que é real tem uma realidade formal ou atual.

Mas qual é o significado preciso do termo “real”?

A teoria cartesiana distingue a noção de realidade da noção de existência, e sem essa distinção a prova ontológica seria um contra-senso, pois não seria possível explicar o sentido de frases que negam a existência de um objeto designado pelo sujeito lógico da frase. Com efeito, as frases elementares predicativas que negassem a existência de um objeto seriam contraditórias e as que afirmassem a existência deles seriam tautológicas. Os termos “realidade” e “existência” não podem ter, por conseguinte, o mesmo significado. Descartes exemplifica a diferença de significado entre esses dois termos analisando a natureza dos objetos matemáticos: estes objetos são coisas reais, têm uma essência imutável, embora não existam na natureza.

Mas seria legítimo inferir das idéias claras e distintas dos objetos matemáticos o conhecimento da essência imutável desses objetos? Pelo fato de os objetos matemáticos serem representados por idéias claras e distintas, segue-se que eles são entes reais. Mas, pelo fato de serem entes reais, segue-se que têm uma essência imutável, não “inventada” pelo pensamento? De maneira análoga, seria válido o argumento que inferiria da idéia clara e distinta de Deus a tese de que Deus é um objeto real e que, por conseguinte, a sua essência não é “inventada” pelo pensamento?

Certos textos de Descartes parecem sugerir o seguinte argumento: a idéia de Deus como a de um ente sumamente perfeito é clara e distinta. Portanto, Deus, segundo a Regra Geral, é um ente real. Mas, como perceber

Deus como ente real é percebê-lo como existente, é impossível ter uma idéia clara e distinta de Deus e não reconhecer que Deus existe. Descartes escreve na *Exposição geométrica*: “[...] mas que, na idéia de Deus, não só a existência possível está contida, mas além disso a necessária. Pois, daí só, e sem qualquer raciocínio, conhecerão que Deus existe” (*Exposição geométrica*, Postulado V, *OE*, p. 237)⁽²⁷⁾.

De fato, essas afirmações de Descartes não constituem uma prova da existência de Deus, mas assinalam aquilo que deve ser demonstrado pelo argumento ontológico. De nenhuma maneira, sob risco de trivialização dogmática, as afirmações do Postulado V podem ser compreendidas como a conclusão de uma prova da existência de Deus que não teria premissas anteriores. Caso contrário, o argumento ontológico não seria um argumento, mas uma mera intuição, que poderia ser contestada, sem contradição, por aqueles que não tivessem acesso a essa intuição privilegiada. Se textos de Descartes afirmam que “sem qualquer raciocínio” pode-se conhecer que Deus existe, todo leitor da obra de Descartes tem o legítimo direito de duvidar disso, apesar de conceder, para efeito de discussão, que tem uma idéia clara e distinta de Deus. Além disso, Descartes escreve ainda no Postulado V que talvez seja necessária uma longa e penosa argumentação para tornar plausível o argumento ontológico: “[...] há coisas que são assim conhecidas por alguns [isto é, sem prova], enquanto outros só as entendem por um longo discurso e raciocínio” (*Exposição geométrica*, Postulado V, *OE*, p. 237)⁽²⁸⁾. Nesse caso, somos os outros.

Uma dificuldade poderia problematizar a inferência imediata que pretendesse extrair o conhecimento da essência de uma coisa a partir da idéia clara e distinta dessa coisa, mesmo sendo concedido, por hipótese, que as idéias claras e distintas representam algo de real. Com efeito, a teoria cartesiana das idéias reconhece que os objetos fictícios, fabricados pela mente, são também entes reais. Se os objetos fictícios, representados por idéias imaginativas, são entes reais, o fato de um objeto ser um ente real não implica, ao menos de imediato, que este objeto tenha uma essência verdadeira, não “inventada” pelo pensamento. Assim, embora seja legítimo inferir da clareza e da distinção de uma idéia a realidade do objeto dessa idéia, não

é legítimo inferir da realidade de um objeto a afirmação de que este objeto possui uma essência verdadeira e que ela é conhecida. No entanto, se os objetos fictícios *não* são objetos reais, o predicado “ser um objeto real” pode equivaler a “ter uma essência verdadeira”. Daí seguir-se-á que a prova de que um objeto é real equivale à prova de que esse objeto possui uma essência verdadeira, que é conhecida pela idéia clara e distinta que o representa. Mas, se os objetos fictícios são entes reais, esse argumento não é válido.

Mas os entes fictícios são entes reais? Têm uma essência verdadeira?

O termo “real” parece significar que o objeto ao qual ele se aplica é um objeto possível e que, vice-versa, o objeto possível é também real⁽²⁹⁾. Ora, “existência possível” significa “*tudo o que não repugna ao pensamento humano*”, isto é, tudo o que satisfaz ao princípio de não-contradição⁽³⁰⁾. Assim, até mesmo as quimeras⁽³¹⁾, compreendidas não como objetos contraditórios, mas como objetos fictícios, seriam objetos reais, pois são entes possíveis⁽³²⁾. Em última análise, o critério de realidade seria dado pelo princípio de não-contradição: qualquer conteúdo das idéias que satisfaça ao princípio de não-contradição é uma realidade. Ao afirmar, no Axioma X da *Exposição geométrica*, que em toda idéia, seja ela clara e distinta ou não, a existência possível está contida, Descartes parece reafirmar que os objetos fictícios são entes reais, pois são entes possíveis.

Mas essa tese introduz uma nova dificuldade para a validade da prova ontológica. Se as quimeras (objetos fictícios) são objetos reais, elas têm propriedades (qualidades) e podem ter, até mesmo, propriedades essenciais (atributos) (*L'entretien avec Burman*, Texto 26. In: Descartes 6). Assim, a ontologia cartesiana parece introduzir diferentes classes de objetos: [i] *objetos reais atualmente existentes*; e [ii] *objetos reais sem existência atual*. Dentre os objetos reais sem existência atual, devem ser distinguidos [ii.a] *objetos não-fictícios* (objetos matemáticos⁽³³⁾) e [ii.b] *objetos fictícios*. Isso significa que a ontologia cartesiana deve admitir que certos objetos “existem” somente no pensamento (objetos fictícios); que outros objetos podem não existir “fora” do pensamento, embora não sejam inventados pelo pensamento (objetos matemáticos) e que, finalmente, certos objetos têm uma realidade atual ou formal.

Mas, se os objetos fictícios são objetos reais, como distinguir a essência dos objetos matemáticos das propriedades dos objetos fictícios? Admitindo-se essa “ontologia” e aceitando, então, que as quimeras são objetos reais e que têm propriedades, como todos os objetos reais, seria possível formular a seguinte dúvida: embora fossem propriedades de um objeto possível (real), as propriedades que constituiriam a essência de Deus, formariam uma essência fictícia, inventada pelo pensamento humano. Essa hipótese é considerada 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 {traduzido por Clerselier por ‘*nous apercevions assez clairement que l’existence appartient à l’essence de Dieu [...]*’}, disse 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” (*Respostas às primeiras objeções*, AT VII, p. 116; grifo nosso).

Mas qual o significado da expressão “essência fictícia”? Frequentemente, Descartes opõe a noção de essência imutável à noção de essência forjada pelo pensamento. Uma “essência verdadeira e imutável” se caracterizaria, então, por não depender do pensamento. Ora, “não depender do pensamento” não significa existir “fora” do pensamento. Os objetos matemáticos, por exemplo, têm essências imutáveis, independentes do pensamento, embora não tenham existência atual. Assim, um objeto pode “existir” apenas no pensamento e não depender do pensamento. Um triângulo, por exemplo, mesmo não existindo na natureza, tem necessariamente certas propriedades, que não dependem do pensamento. A essência representada pela idéia de Deus dependerá do pensamento?

Qual é o significado preciso da expressão “depende do pensamento”?

Em oposição às essências imutáveis, Descartes parece admitir que certas essências são “*inventadas por nós*” ou são “*naturezas fictícias compostas pelo intelecto*”. O que é uma essência inventada?

Descartes utilizou-se dessa expressão sem a preocupação de defini-la com precisão. Mas, tal como ela é utilizada no contexto da prova ontológica, nota-se que “essência fictícia” não é uma falsa essência, nem é um conjunto de propriedades⁽³⁴⁾ que *não* pertence a um objeto, propiciando, dessa maneira, a produção de juízos atributivos falsos. Mas, ao contrário, as “essências fictícias” são atributos que, por invenção ou ficção do pensamento, seriam consideradas como pertencentes a objetos. Mas como podem ser inventadas pelo pensamento, não serem atributos falsamente atribuídos a objetos e serem consideradas como propriedades essenciais de objetos? As “essências fictícias” seriam essências de objetos fictícios.

Como caracterizar os objetos fictícios?

O termo “objeto” designa qualquer conteúdo determinado de idéias. Objetos fictícios (ou quimeras, isto é, objetos forjados pela mente) são objetos que são representados por idéias complexas, que foram produzidas pelo pensamento por composição arbitrária de idéias dadas. Esses objetos, conteúdos de idéias complexas arbitrariamente compostas, só têm realidade, quando a têm, por serem representados. E são representados como objetos, graças à operação de composição arbitrária de idéias efetuada pela mente. Ora, como os objetos são representados com ao menos uma propriedade, a representação de um objeto fictício consiste necessariamente na representação dele com sua(s) propriedade(s). O conjunto dessas propriedades forma a essência fictícia do objeto. Assim, ela é uma essência inventada pelo pensamento caracterizando um objeto. O objeto caracterizado por ela é, portanto, fictício.

Já que certas essências são fictícias, produzidas pelo pensamento, é necessário encontrar, então, um critério que permita a distinção entre as essências (fictícias) dos objetos fictícios e as essências dos objetos reais que não são fictícios. Descartes terá, então, de provar que os conteúdos de certas idéias claras e distintas, que são entes possíveis, mesmo que não existam “fora” do pensamento (como é o caso dos objetos matemáticos) têm propriedades “verdadeiras e imutáveis”, que não dependem do pensamento.

Se não houver critério para distinguir os objetos reais não-fictícios dos objetos reais fictícios, não haverá critérios para distinguir essências

imutáveis de essências forjadas pelo pensamento. Daí se seguiria que a essência de Deus poderia ser considerada como dependente do pensamento. Ela envolveria a existência da mesma maneira que a essência do leão existente envolveria também a sua existência.

Encontrar um critério para distinguir essências fictícias de essências imutáveis equivale a encontrar um critério que permita distinguir objetos fictícios de objetos não-fictícios.

Como distinguir os objetos fictícios, cuja essência é fictícia, dos objetos matemáticos que não existem “fora” do pensamento (tal como os objetos fictícios), mas cuja natureza é imutável e não depende do pensamento?

Não é correto distinguir esses objetos, supondo que os objetos fictícios sejam compostos e que os objetos não-fictícios não sejam compostos, pois Descartes reconhece que não só os objetos fictícios, como também os objetos matemáticos podem ser compostos. Descartes cita, como exemplo de objeto matemático composto⁽³⁵⁾ o *triângulo inscrito num quadrado*. Embora composto, esse objeto tem uma natureza verdadeira e imutável.

Descartes parece supor (corretamente) que todos os objetos fictícios são compostos, embora certos objetos compostos (objetos matemáticos) não sejam fictícios. No entanto, como distinguir no pensamento objetos fictícios de objetos não-fictícios ou como distinguir as idéias de objetos fictícios das idéias de objetos não-fictícios? Por que os objetos matemáticos compostos pela mente não são objetos fictícios?

Na parte final das *Respostas às primeiras objeções* (AT VII, p. 113-20) são formulados ao menos dois critérios de distinção entre idéias que representam objetos fictícios e idéias que representam objetos não-fictícios: o critério da *divisibilidade ou da decomposição* e o critério das *conseqüências necessárias imprevistas* (cf. Wilson 30, Cap. 5, p. 172-6; *idem* 31; Doney 7).

O critério da divisibilidade diz que se a idéia complexa não pode ser decomposta por uma operação clara e distinta da mente, mas apenas por abstração, então ela não foi inventada pela mente e representa, dessa maneira, uma natureza imutável: “[...] as idéias que não contêm verdadeiras e imutáveis naturezas, mas somente naturezas fictícias e compostas pelo in-

telecto, podem ser divididas pelo mesmo intelecto, não somente por uma abstração, mas por uma clara e distinta operação, de maneira que as coisas que o intelecto não pode dessa maneira dividir, sem dúvida não foram compostas por ele” (AT VII, p. 117).

Um exemplo de objeto composto (ou da idéia complexa de um objeto composto)⁽³⁶⁾ citado pelo próprio Descartes nas *Respostas às primeiras objeções* põe em questão a eficácia desse critério. Certas idéias de objetos matemáticos não podem ser decompostas seja porque são idéias simples que representam objetos simples, seja porque são idéias complexas de objetos compostos que não podem ser divididas senão por uma operação de abstração. Tal parece ser o caso da idéia do objeto triângulo e da idéia do objeto quadrado. Outras idéias de objetos matemáticos podem ser decompostas por uma operação clara e distinta da mente. Tal é o caso, por exemplo, da idéia (complexa) do *triângulo inscrito no quadrado*: ela pode ser decomposta na idéia de triângulo e na idéia de quadrado. No entanto, esse mesmo objeto *triângulo inscrito no quadrado* é considerado na seqüência do texto das *Primeiras objeções* como tendo uma natureza imutável. Onde, neste caso, a idéia que o representará só poderia ser decomposta pela operação de abstração.

Assim, sob um aspecto, a idéia do objeto *triângulo inscrito no quadrado* pode ser decomposta na idéia de triângulo e na idéia de quadrado por uma operação clara e distinta da mente. Em razão do critério da divisibilidade, esse objeto depende do pensamento por ser um objeto composto pelo próprio pensamento. Em conseqüência, ele não tem uma natureza imutável. Mas, sob um outro aspecto, a idéia desse objeto não poderia ser decomposta senão por abstração. Em conseqüência, ele não é forjado pelo pensamento e tem, portanto, uma natureza imutável. Como isso é possível?

Numa carta a Mersenne de 22 de julho de 1641, Descartes pretende justificar essa tese afirmando que o *triângulo inscrito no quadrado* pode ser representado por uma ou por muitas idéias: “[...] *peut être pris pour une seule idée ou pour plusieurs*” (carta a Mersenne, 22 de julho de 1641, *OPD II*, p. 350-2). Mas, então, como saber se o *triângulo inscrito no quadrado* é representado por uma idéia ou por uma composição de idéias, visto que o conteúdo de ambas as idéias é o mesmo? Como distinguir o objeto *triângulo*

lo inscrito no quadrado cuja idéia pode ser clara e distintamente decomposta, de um (outro) objeto *triângulo inscrito no quadrado*, cuja idéia não pode ser decomposta dessa maneira?

De fato, não há nem contradição nem ambigüidade no texto de Descartes. Há, apenas, uma mudança de critério. Se o critério da divisibilidade discriminasse os objetos que teriam ou não uma natureza imutável, o objeto *triângulo inscrito no quadrado* não poderia ser considerado como tendo uma natureza imutável. Mas o critério de divisibilidade terá essa função?

W. Doney, num artigo, sugere que o critério da divisibilidade serve para distinguir as idéias complexas (ou os objetos compostos) das idéias não-complexas (ou os objetos não-compostos), mas não serve para discriminar os objetos que teriam ou não uma natureza imutável (Doney 8). Os objetos *triângulo inscrito no quadrado*, leão existente, cavalo alado, etc. são objetos compostos representados por idéias complexas. Prova-se que são compostos pelo fato de as suas idéias poderem ser decompostas por uma operação clara e distinta da mente.

O critério para discriminar os objetos que teriam ou não uma natureza imutável seria o critério das *conseqüências necessárias imprevistas*. Se da idéia de um objeto decorrem necessariamente propriedades imprevistas, essas propriedades pertenceriam à natureza do objeto que teria, assim, uma essência imutável constituída por essas propriedades⁽³⁷⁾. A função desse critério pode ser resumida da seguinte maneira: se da idéia de um objeto podem ser extraídas conseqüências necessárias imprevistas, o objeto dessa idéia tem uma natureza imutável. Se ele tem uma natureza imutável, ele não é um objeto inventado pelo pensamento, isto é, ele não é um objeto fictício⁽³⁸⁾.

Mas a aplicação desse critério às idéias complexas (ou aos objetos compostos) é problemática. De partes de uma idéia complexa podem se seguir necessariamente propriedades. Da idéia de sereia, por exemplo, seguem-se necessariamente as propriedades que são conseqüências necessárias da idéia de peixe e da idéia de mulher. Mas da idéia de sereia, considerada como um todo, segue-se necessariamente alguma propriedade?

É ao objeto considerado como um todo (como tendo uma unidade) que deve ser atribuída uma natureza imutável. Somente as propriedades que

necessariamente decorreriam de uma idéia complexa, considerada como um todo, caracterizariam o objeto da idéia complexa como tendo uma natureza imutável. Se as propriedades necessariamente decorressem das idéias partes que formam a idéia complexa ou decorressem da idéia complexa em razão de decorrerem de suas idéias partes, não se poderia atribuir ao objeto complexo, representado pela idéia complexa, uma natureza imutável.

Assim, o critério das conseqüências imprevistas necessitaria do critério de divisibilidade para que pudessem ser distinguidas as propriedades que decorreriam da idéia complexa, considerada como um todo, das propriedades que decorreriam da idéia complexa em razão de decorrerem das idéias partes que a formam.

Mas o critério das conseqüências imprevistas permite de fato discriminar os objetos fictícios dos objetos não fictícios?

A dificuldade sobre a validade desse critério não reside numa suposta ambigüidade na caracterização dos objetos que têm uma natureza imutável, mas reside no fato de que ele não exclui a hipótese de que um objeto, considerado fictício, possa ter também uma natureza imutável.

O objetivo do critério das conseqüências imprevistas seria o de discriminar objetos fictícios de objetos não-fictícios. Ora, ele parece caracterizar os objetos que têm uma natureza imutável, sem excluir a possibilidade dos objetos fictícios terem-na também. Assim, por exemplo, se o *triângulo inscrito no quadrado* tem uma natureza imutável, pois a propriedade "*o quadrado não é menor que o dobro do triângulo que está nele inscrito*" (*Respostas às primeiras objeções*, AT VII, p. 118) é uma conseqüência necessária da sua idéia, não está excluída a hipótese de que a sereia tenha também uma natureza imutável, pois talvez da sua idéia decorram necessariamente propriedades *ainda não conhecidas*.

Assim, se **X** é um objeto representado por uma idéia complexa cujas partes foram compostas arbitrariamente pelo pensamento, isto é, se **X** é um objeto fictício⁽³⁹⁾ e se da idéia de **X**, considerada como um todo, não se conseguiu extrair conseqüências necessárias, não está excluída a hipótese de que da idéia de **X** possam decorrer conseqüências necessárias. Portanto, embora **X** seja um objeto fictício, inventado pelo pensamento, **X** pode ter

uma natureza imutável, segundo o critério das conseqüências necessárias imprevistas. *Não seria, pois contraditório afirmar que X é inventado pelo pensamento e que X pode ter uma natureza imutável.*

O critério das conseqüências imprevistas seria significativo se o predicado “ter uma natureza imutável” fosse incompatível seja com o predicado “é um objeto fictício”, seja com o predicado “tem uma essência fictícia”, pois o que é relevante para o argumento ontológico é demonstrar que se Deus tem uma natureza imutável, segue-se que a sua essência não é inventada pelo pensamento. No entanto, não está excluída a hipótese de que um objeto fictício *possa* ter uma natureza imutável, pois da idéia de um objeto, reconhecido como fictício, não está excluída a hipótese de que dela *possam* decorrer conseqüências necessárias imprevistas. Com efeito, se um objeto satisfaz ao critério das conseqüências necessárias imprevistas, segue-se que ele tem uma natureza imutável. Se não satisfaz ao critério, isto é, se da idéia desse objeto *não* foram extraídas conseqüências necessárias imprevistas, não fica excluída a hipótese de que dessa idéia *possam* ser extraídas conseqüências necessárias imprevistas; donde, não fica excluída a hipótese de que o objeto fictício, representado por essa idéia, possa satisfazer a esse critério. Por conseguinte, o predicado “ter uma natureza imutável” não é um critério para distinguir objetos fictícios de não-fictícios, já que não é contraditório que um objeto fictício possa ter uma natureza imutável.

Se o critério das conseqüências necessárias serve para caracterizar os objetos que têm uma natureza imutável, ele não serve para distinguir objetos fictícios de objetos não-fictícios. Assim, pode-se afirmar que Deus tem uma natureza imutável, pois da idéia de Deus decorrem propriedades necessárias não previstas. Mas *disso não se pode concluir* (segundo o critério das conseqüências imprevistas) *que Deus não seja um objeto fictício, inventado pelo pensamento.*

Uma outra “via” se faz necessária para tornar plausível a prova *a priori* cartesiana.

Essa via consistiria simplesmente em encontrar critérios que permitissem distinguir as idéias inatas, claras e distintas, das idéias factícias. Como Descartes afirma numa carta a Mersenne⁽⁴⁰⁾, as idéias inatas representa-

riam essências verdadeiras e imutáveis; as idéias factícias, por sua vez, representariam essências fictícias.

O que distinguiria uma idéia factícia de uma idéia inata não seria o fato de a idéia factícia ser complexa e da idéia inata ser simples. Ambas poderiam ser idéias complexas formadas por conexão de outras idéias⁽⁴¹⁾. No entanto, uma idéia inata é clara e distinta e, se é complexa, é composta por idéias claras e distintas conectadas por elos clara e distintamente percebidos, isto é, por *elos necessários*. No entanto, as idéias fictícias (imaginativas) são idéias complexas, compostas por conexão *arbitrária* de idéias. Por esta razão, elas têm sempre um aspecto obscuro ou confuso, embora representem entes possíveis (não-contraditórios), isto é, entes reais. Por serem compostas por conexão arbitrária, os objetos que apresentam “dependem” do pensamento. Por isso, são denominados de objetos fictícios.

Assim a distinção entre essência fictícia e essência imutável se reduziria à distinção entre idéias inatas complexas e idéias imaginativas. E o critério para distinguir essas idéias complexas seria em última análise o seu modo de composição: composição necessária ou composição arbitrária.

Mas como determinar se a conexão entre as idéias, que compõem uma idéia complexa, é necessária ou arbitrária? Não teria sido esse o objetivo do critério das conseqüências necessárias imprevistas? Não se repetirão aqui as mesmas dificuldades já assinaladas sobre a função desse critério?

A falência dos critérios propostos por Descartes para distinguir essências imutáveis (objetos não fictícios) das essências fictícias (objetos fictícios) torna extremamente problemática a prova da primeira parte do argumento ontológico. Com efeito, a prova cartesiana exige que se infira da idéia de Deus a essência real de Deus. Mas como não é excluído pelo critério cartesiano o fato de que os objetos fictícios, que são objetos reais, possam ter naturezas imutáveis, como saber que a idéia de Deus representa uma essência que não é inventada pelo pensamento? Caso não haja critérios para distinguir essências fictícias de essências imutáveis, sempre é possível pensar a essência de Deus como uma essência inventada pelo pensamento.

[II.2] Segunda parte da prova: a essência de Deus implica sua existência

A primeira etapa da prova cartesiana, como já assinalamos, consistiu essencialmente numa reflexão sobre a natureza dos objetos matemáticos. Graças a essa reflexão, foi introduzido o conceito de natureza imutável. A partir desse conceito, pretendeu-se distinguir os objetos que dependem do pensamento, no sentido de serem compostos ou fabricados pelo próprio pensamento, dos objetos que, embora possam não existir na natureza, não são inventados pelo pensamento. Uma das conseqüências dessa distinção é que ter uma essência imutável não implica uma existência efetiva ou atual. Assim, a pergunta sobre a existência efetiva de um objeto, que tem uma essência imutável, tem sentido.

A segunda parte da prova procurará demonstrar que, ao contrário da essência dos objetos matemáticos, a essência imutável de Deus envolve existência. O núcleo central da prova, como assinalamos, consistirá em mostrar que a existência é uma propriedade necessária da essência de Deus e, por isso, não pode ser separada ou distinguida da própria essência⁽⁴²⁾. Mas se é uma propriedade ou uma perfeição da essência, a existência é um atributo ou um predicado de Deus.

Mas será a existência um predicado?

A partir das análises de Kant (no opúsculo *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* e na *Crítica da razão pura* (CRP, “Da impossibilidade duma prova ontológica da existência de Deus”, B, p. 592-631)⁽⁴³⁾ e da lógica contemporânea, essa pergunta se transformou no fio condutor das reflexões sobre a validade do argumento ontológico.

Antes de Kant, Gassendi já objetara a Descartes que a existência, em vez de ser uma perfeição, é o que torna possível que algo tenha perfeições ou propriedades “[...] *ela [a existência] não é uma perfeição [...], mas é algo na ausência do que não pode haver perfeição*” (*Quintas objeções, Contra a quinta meditação*, II, OPD II, p. 762). Descartes na sua resposta

ratifica, sem justificar, a sua posição⁽⁴⁴⁾: tal como a onipotência, a existência é uma propriedade, isto é, algo que pode ser atribuído a uma coisa. Os juízos *Deus é onipotente* e *Deus é existente* teriam, dessa forma, a mesma estrutura lógica.

A célebre afirmação de Kant de que a existência não é um predicado real (*CRP*, B, p. 626-7) parece visar a tese cartesiana de que a existência é uma propriedade da essência de Deus. Mas essa afirmação é apenas uma etapa de um argumento mais abrangente que põe em questão a validade do argumento ontológico.

Kant reconstrói a prova ontológica cartesiana da seguinte maneira: seja Deus um ente realíssimo, que, para fins da argumentação, se admite que é um ente possível. Ora, um ente realíssimo contém todas as perfeições. Segue-se que um ente realíssimo possível existe de maneira absolutamente necessária, pois, se fosse negada a sua existência, haveria contradição. Por quê? Foi admitido que o ente realíssimo contém todas as perfeições e que a existência é uma dessas perfeições. Mas foi admitido também que o ente realíssimo com todas as suas perfeições é um ente possível. Donde, negar a existência do ente realíssimo consiste em negar uma das suas perfeições, isto é, significa negar que o ente realíssimo contém todas as perfeições, o que equivale a negar ou bem que se esteja analisando a noção de ente realíssimo ou bem que o ente realíssimo seja possível. Na primeira alternativa, nada há a contrapor, pois não se está analisando a noção de ente realíssimo. Na segunda alternativa, dado que foi admitida a possibilidade do ente realíssimo, negar uma das suas perfeições, a existência, e admitir, ao mesmo tempo, que o ente realíssimo seja possível e que, por conseguinte, possua todas as perfeições é contraditório. Ora, como é impossível negar que o ente realíssimo existe, então, necessariamente ele existe.

Kant refuta este argumento da seguinte maneira:

O juízo *X existe* ou *o ente realíssimo existe* é uma proposição analítica ou sintética.

Se a proposição é analítica, pelo predicado “existência” nada foi acrescentado ao pensamento do objeto indicado pelo sujeito da proposição. Duas hipóteses devem então ser analisadas. Ou a atribuição do predicado

“existência” ao sujeito significa que o objeto é pensado como existindo no pensamento e “existência”, neste caso, significa apenas existência intencional⁽⁴⁵⁾ ou bem o predicado “existência” não significa existência no pensamento, mas significa que algo é efetivamente real. Na primeira hipótese, dizer que *X existe* significa apenas dizer que *X* é pensado como existente. Na segunda hipótese, “existência” não significa existência intencional, mas efetividade. Mas, nesse caso, a proposição *X existe* não é apenas uma proposição analítica, é também uma proposição tautológica. Uma proposição tautológica, segundo Kant, é uma proposição analítica em que a identidade dos conceitos é explícita e, em consequência, ela não tem nem utilidade nem uso (*Lógica*, Cap. II, “Dos juízos”, §37; cf. Kant 18).

Mas, por que, nesse segundo caso, a proposição *X existe* é tautológica? O argumento ontológico para ser significativo não distinguira o significado da noção de realidade do significado da noção de existência? A proposição *X existe* não afirmara algo ainda não afirmado pela proposição *X é real*?

Como provar que o ente realíssimo existe efetivamente (e não apenas intencionalmente) a partir da premissa de que ele é um ente possível? Seria necessário supor que o ente realíssimo, enquanto ente possível, contivesse todas as perfeições (entre as quais, a perfeição de existência). E, para que a prova fosse uma demonstração da existência efetiva de Deus, “existência” não poderia significar existência intencional; deveria significar existência efetiva. Assim, as proposições [i] que o ente realíssimo é possível, [ii] que ele contém a perfeição “existência” e [iii] que “existência”, nesse contexto, significa existência efetiva seriam também suposições dessa prova. Daí seguir-se-ia que as premissas da prova suporiam, ao menos implicitamente, que as perfeições do ente realíssimo estariam efetivamente realizadas, já que a existência efetiva seria uma perfeição dele. O argumento seria, portanto, uma mera tautologia, pois a sua conclusão repetiria o que fora assumido nas premissas. De fato, um ente possível, que contivesse a perfeição de existência efetiva, existiria efetivamente. E é isto que as premissas do argumento ontológico parecem assumir. Por conseguinte, a conclusão de que o ente realíssimo, enquanto possível, existe efetivamente não é senão uma mera tautologia.

Assim, segundo Kant, o argumento ontológico não pode ser constituído por proposições analíticas, pois, se a prova estabelecesse apenas conexões analíticas entre o conceito Deus e o conceito existência, teria sido apenas provado que se Deus é pensado, ele é pensado como existente. Também não seria suficiente demonstrar que Deus existe efetivamente pelo fato de a premissa da prova supor que o ente realíssimo é um ente possível e perfeito e que, portanto, todas as suas perfeições, entre as quais a de existência, estão efetivamente realizadas. Essa prova seria inútil, pois assume na premissa aquilo que deveria ser demonstrado na conclusão. Portanto, se o argumento é analítico, ou bem “existência” significa existência intencional e, então, é apenas demonstrado que, pelo conceito de Deus, Deus é necessariamente pensado como existente ou bem “existência” significa existência efetiva e, então, o argumento é tautológico.

Como tornar o argumento não-tautológico e transformá-lo numa prova da existência efetiva de Deus?

Ao menos duas condições são necessárias para que o argumento ontológico tenha como conclusão a proposição que afirma a existência efetiva de Deus e que exprima, dessa maneira, um conhecimento de objeto, e não apenas a explicitação do sentido de um conceito: [a] a proposição *Deus existe* não é uma proposição analítica, isto é, é uma proposição sintética, [b] a noção de existência envolvida na prova é a de existência efetiva.

Obviamente, a proposição *Deus existe* não poderia ser uma proposição sintética *a posteriori*, pois seria então uma proposição contingente que poderia ser falsa, e a conclusão do argumento ontológico pretende ser uma proposição sempre verdadeira (necessária). Deveria ser uma proposição sintética *a priori*, que exprimiria ou bem um conhecimento racional por construção de conceitos ou bem um conhecimento discursivo por conceitos (CRP, B, p. 741-2). Como é impossível exibir Deus numa intuição pura do espaço e do tempo, fica afastada a primeira hipótese. Além disso, o conhecimento da existência de Deus não é um conhecimento de tipo matemático, justamente por se tratar de um conhecimento sobre a existência de um objeto. Por sua vez, um conhecimento discursivo por conceitos é um conheci-

mento das regras necessárias para a constituição de objetos e não pode ser também um conhecimento sobre a existência de objetos.

Kant coloca o defensor do argumento ontológico diante de um impasse: pelas razões já mencionadas, a proposição *Deus existe* não pode ser analítica. Deve ser sintética. Nesse caso, o argumento ontológico teria de fato uma dimensão cognitiva. E, de uma maneira coerente, a noção de existência poderia significar existência efetiva, e não existência intencional. Mas a proposição *Deus existe* não pode ser nem uma proposição sintética *a posteriori* nem uma proposição sintética *a priori*.

Assim, se “existência” fosse uma nota característica do conceito Deus, a conclusão do argumento ontológico seria analítica. Mas, nesse caso, a existência efetiva de Deus não seria demonstrada. Se a noção de existência é a de existência efetiva, seria possível uma demonstração da existência de Deus. Mas, nesse caso, a conclusão seria uma proposição sintética, embora não pudesse ser uma proposição sintética *a priori*. Se fosse uma proposição sintética *a posteriori*, a conclusão do argumento seria uma proposição contingente.

Para tornar mais convincente a sua crítica à prova ontológica, Kant analisará o significado do termo “existência” efetiva (que se opõe à noção de existência intencional), e essa análise será realizada pelo esclarecimento do termo “ser”. “Ser” significa ou bem posição relativa, expressa pela cópula do juízo que põe em relação dois conceitos ou bem posição absoluta, isto é, existência.

Mas o que significa “posição absoluta”?

O significado de “posição absoluta” obviamente se contrapõe ao significado de “posição relativa”, que exprime, como já assinalamos, uma relação entre conceitos. Portanto, “posição absoluta” não significa uma relação entre conceitos, mas a satisfação de conceitos por objetos. De maneira imprecisa, poder-se-ia dizer que “posição absoluta” exprimiria uma relação entre conceitos e objetos. Dizer que *X existe* significaria, então, dizer que um objeto satisfaz efetivamente a todas as notas contidas no conceito expresso por *X*.

Se a análise de Kant é correta, os juízos *Deus é onipotente* e *Deus é (existe)* têm uma estrutura lógica inteiramente diferente em razão da função do termo “ser” exprimindo “posição relativa” ou “posição absoluta”. Enquanto expresso pela cópula do juízo, o termo “é” no juízo *Deus é onipotente* relaciona dois conceitos, exprimindo, em última análise, que o conceito “onipotente” é uma nota do conceito “Deus”. Assim, se um objeto satisfizer ao conceito *Deus*, ele satisfará necessariamente ao conceito *onipotente*. No entanto, *Deus é (existe)* não relaciona conceitos, mas indica que o conceito *Deus* é satisfeito por um objeto que contém todas as perfeições contidas no conceito *Deus*. No opúsculo *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, contrariando os seus hábitos, Kant exprime essa tese de uma maneira surpreendentemente clara: “*Se eu digo ‘Deus é uma coisa existente’ parece que eu estou exprimindo a relação de um predicado com o sujeito. Mas há uma impropriedade nessa expressão. Falando estritamente, ela deveria ser assim formulada: ‘Algo de existente é Deus’. Em outras palavras, pertencem a uma coisa existente aqueles predicados que, tomados conjuntamente, nós designamos pela expressão ‘Deus’. Estes predicados são colocados relativamente ao sujeito, enquanto a coisa nela mesma, com todos os seus predicados, é colocada absolutamente*” (*Der Einzig mögliche Beweisgrund ...*, p. 634; cf. Kant 17).

É a partir dessa análise que deve ser compreendida a afirmação de Kant de que “existência” não é um predicado real (*CRP*, B, p. 626-7) (podendo ser obviamente um predicado gramatical), pois, se o termo “existência” exprime uma posição absoluta, ele não acrescenta qualquer determinação ao conceito do objeto expresso num juízo.

Adaptando uma explicação de Plantinga, poderíamos ilustrar o que Kant pretende dizer por meio de um exemplo (cf. Plantinga 23, p. 95-7).

Sejam dados três conceitos: o conceito de leão, o de leão existente e o de leão domesticado. Obviamente, se um objeto satisfaz ao conceito de leão domesticado, satisfaz também ao conceito de leão. Mas é possível que um objeto satisfaça ao conceito de leão e não satisfaça ao conceito de leão domesticado. Assim, o conceito “domesticado” é um predicado real, isto é,

acrescenta algo à determinação do objeto que fora indicado por meio do conceito leão.

Ora, todo objeto que satisfaz ao conceito leão satisfaz ao conceito leão existente, e vice-versa. Dessa maneira, existência não acrescenta qualquer nova determinação ao conceito leão. Assim, para qualquer conceito *C*, se o predicado gramatical “*existência*” é acrescentado às notas de *C*, formando aparentemente um novo conceito *C'*, todo objeto que satisfaz a *C* satisfará também a *C'*, e vice-versa. Por isso, “*existência*” não é um predicado real.

Kant parece assinalar pela tese de que “*existência*” não é um predicado real a especificidade do estatuto das proposições existenciais. De fato, refutando o argumento ontológico, Kant demonstra que proposições existenciais não podem ser proposições necessárias. O argumento ontológico pretende ter como conclusão uma proposição existencial necessária: *Deus existe*. Ora, se essa proposição fosse uma proposição necessária, ela seria ou bem uma proposição analítica ou bem uma proposição sintética *a priori*. Se ela fosse uma proposição analítica, o argumento seria tautológico ou não teria por conclusão uma proposição existencial. Pelas razões já expostas, *Deus existe* não pode também ser uma proposição sintética *a priori*. Poderia ser uma proposição sintética *a posteriori*. Mas, neste caso, ela seria uma proposição contingente, podendo, portanto, ser falsa. Uma proposição existencial exige, como assinala Kant na *CRP* (B, p. 629), que se “saia” do conceito, para que algo seja demonstrado como existente: provas de existência requerem que um objeto *previamente dado* seja instância de um conceito. Desta maneira, proposições existenciais são proposições contingentes sintéticas *a posteriori*.

Graças à lógica moderna, a crítica de Kant teve um grande impacto na filosofia contemporânea. Com efeito, corroborando as análises informais kantianas, certas semânticas da lógica moderna interpretam a noção de existência como um predicado de conceitos ou de funções proposicionais, e não como um predicado de primeira ordem. O significado de existência seria expresso pelo quantificador existencial interpretado objectualmente. *X existe* (se *X* é um nome próprio)⁽⁴⁶⁾ significaria que há algo que é *X* ou, se *X* é

uma descrição definida⁽⁴⁷⁾, significaria que há um objeto que tem a propriedade de ser **X**, e nenhum outro objeto possui essa propriedade. Assim, provar que **X** existe equivale a encontrar um objeto no domínio da teoria nomeado por **X** ou equivale a encontrar um único objeto que tenha a propriedade **X**. Provas de existência remetem, portanto, a um domínio de objetos *já dados*. Nesse contexto, a noção de uma prova conceitual de existência é sem significado.

Obviamente, ocorre uma ambigüidade nessa tentativa de explicar a noção de existência através do operador existencial, pois dizer que existe algo que tem a propriedade **P** significa dizer que há um objeto no domínio que tem a propriedade **P**. Assim em vez de elucidar o conceito de existência, essa explicação parece supor que sejam *dados objetos existentes*, que poderiam satisfazer ou não as propriedades contidas num determinado conceito. Dessa maneira, o operador existencial interpretado objectualmente não esclarece o significado de existir, mas apenas o significado da expressão “um objeto existente satisfaz a uma determinada propriedade”.

No entanto, é verdade que a crítica de Kant se aplica a provas que afirmam que existência é um predicado de primeira ordem. Como mostramos, o argumento cartesiano faz esta suposição. Mas não é essencial ao argumento ontológico que existência seja considerada como um predicado de primeira ordem, pois ele pretende mostrar apenas que para um único conceito, dado este conceito, segue-se que ele tem uma instância. A crítica kantiana não elimina essa possibilidade, e a lógica contemporânea não consegue pelo operador existencial interpretado objectualmente recuperar o sentido de existência que está em questão no argumento ontológico.

O argumento ontológico ainda não encontrou nem uma crítica definitiva nem uma formulação convincente. É o que nos mostram a prova *a priori* cartesiana e a sua crítica kantiana.

Abstract: The Descartes' ontological proof has two parts: the first consists in inferring from the clear and distinct *idea* of the God's essence the true knowledge of this essence, which is characterized as one of a extremely perfect being. The second part has as initial premisses the knowledge of the God's essence. From this knowledge is proven his existence. The main objection to the first part of the proof is based on the S. Thomas' critics to the S. Anselm's argument. It consists of showing that from the idea (or the concept) of God is legitim to infer the idea of God's existence. Then, if God is thought, then is necessarily thought as existent. But, from the God's concept cannot to infer his existence, as the Anselmian argument have pretended to demonstrate. The most important objectors of the proof's second part are Gassendi, Kant and some analytical philosophers. Those critics support on the thesis that *existence* is not a real predicate or it is not a first order predicate and that, therefore, it cannot be a property of objects, though it can be a property of concepts (or of propositional functions). If the Cartesian proof has some plausibility, it must be avoided of those critics. In this paper, our intent is to reconstruct this proof having as conductive thread the objections above mentioned.

Key-words: ontological argument – idea/concept – highest perfect being – essence – existence – real predicate

Notas

(1) *Citaremos Descartes nas seguintes edições:* Œuvres de Descartes (AT), ed. de C. Adam & P. Tannery, Paris, J. Vrin, 1973, 11 vols. (*Descartes* 3); Œuvres philosophiques de Descartes (OPD), ed. de F. Alquié, Paris, Garnier, 1963-73, 3 vols. (*Descartes* 4); Obra escolhida (OE), trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962 (*Descartes* 5).

(2) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), B, p. 266, Hamburgo, Felix Meiner, 1956 (*Kant* 15). As citações em português da edição [B] da *Crítica da razão pura* (CRP) foram extraídas, com raras exceções, da tradução de Valério Rohden e Udo Moosburger da CRP, São Paulo, Abril Cultural, 1980

(Kant 16). Quando forem citados os textos da CRP (ou da KrV) será indicada a edição (A ou B) seguida do número da página.

(3) O termo “a priori” é nesta frase usado no sentido em que foi habitualmente empregado pela tradição pré-kantiana, isto é, no sentido de que a prova procede da causa para os efeitos (ver *Secundae Responsiones*, AT VII, p. 155-6; ver também a interessante nota de Alquié comentando essa passagem das Segundas respostas em OPD II, p. 582, nota 1). Em todo caso, em Descartes uma prova da existência de Deus é considerada a posteriori quando remonta do efeito (por exemplo, da realidade objetiva infinita da idéia de Deus) a sua causa (realidade formal infinita), graças ao princípio de causalidade. É considerada a priori quando infere da essência a existência de Deus. “Mas, porque 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 [...]”, *Primae Responsiones*, AT VII, p. 120.

(4) Prova que da essência de Deus infere a sua existência. Essa prova foi denominada por Kant de prova ontológica.

(5) “E aqui só posso me objetar que talvez essa idéia de triângulo tenha vindo ao meu espírito por intermédio de 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 jamais 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”, Quinta meditação, OE, p. 171-2. Vê-se por essa passagem que as propriedades dos objetos matemáticos são demonstradas de maneira a priori no sentido kantiano, isto é, independente de qualquer experiência, e não no sentido em que Descartes e a tradição pré-cartesiana empregavam habitualmente o termo “a priori”.

(6) As premissas da prova seriam formadas, segundo a terminologia kantiana, por juízos analíticos ou sintéticos a priori.

(7) Descartes, nas Respostas às primeiras objeções (AT VII, p. 118-20), parece apresentar uma outra versão da sua prova que teria como premissa inicial a idéia de Deus como a de um ente onipotente. Da onipotência divi-

na seria inferida a existência de Deus. Nós não analisaremos essa versão do argumento ontológico cartesiano.

(8) *A prova a priori cartesiana não necessita da “Regra Geral” (“Todas as coisas que concebemos mui claramente e mui distintamente são todas verdadeiras”), mas apenas da constatação do seguinte fato: “[...] todavia a natureza do meu espírito é tal, que não me poderia impedir de julgá-las [as coisas que concebo] verdadeiras enquanto as concebo clara e distintamente”, Quinta meditação, OE, p. 172.*

(9) *“Quando dizemos que algum atributo está contido na natureza ou no conceito de uma coisa é o mesmo que se disséssemos que tal atributo é verdadeiramente dessa coisa e que se pode assegurar que se encontra nela”, Exposição geométrica, Definição 9, OE, p. 236. Ver também Respostas às primeiras objeções (premissa maior do silogismo do argumento ontológico), AT VII, p. 115; IX-1, p. 91; e Respostas às segundas objeções, AT VII, p. 150; IX-1, p. 117.*

(10) *Como já assinalamos, Descartes apresenta nas Respostas às primeiras objeções o que poderia ser interpretado como uma outra maneira de demonstrar a priori a existência de Deus. Esta “segunda via da prova ontológica” não será analisada neste artigo. O ponto de partida dessa “via” é a idéia de Deus como um ente onipotente. Dessa propriedade podem ser derivadas todas as perfeições de Deus, inclusive a existência (cf. Primae Responiones, AT VII, p. 118-20).*

(11) *“Mas porque são somente duas as vias pelas quais se pode demonstrar que Deus existe, a saber, uma pelos efeitos e a outra pela sua própria essência ou natureza [...]”, Primae Responiones, AT VII, p. 120.*

(12) *S. Tomás atribui a S. Anselmo a tese de que a proposição Deus existe é evidente por si (per se nota) e, contra essa tese, procura mostrar que a existência de Deus necessita ser demonstrada. Ora, para S. Anselmo o argumento ontológico é por excelência uma prova da existência de Deus e, por conseguinte, a proposição Deus existe não é por ele considerada per se nota. Criticando a tese que atribui a S. Anselmo, S. Tomás formula outras críticas ao argumento de S. Anselmo. São essas críticas que serão analisa-*

das neste artigo. Ver *Summa Theologiae, I^a, q. 2, Art. 1, ad 2* (Tomás de Aquino 24); *Summa contra Gentiles, I^a, c. XI* (idem 25).

(13) *Caterus resume nas Primeiras objeções de maneira exemplar a crítica de S. Tomás 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 como também a da existência real”* (OPD II, p. 517; grifo nosso).

(14) *Sobre a teoria do conhecimento de S. Tomás, ver a excepcional interpretação de Joseph Maréchal no livro Le point de départ de la métaphysique. Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique (Maréchal 20). Ver em especial o “§3: L’affirmation comme fonction objective du jugement” e o “§4: La nature de l’affirmation” (p. 299-315) e a “Section III: Déduction de l’affirmation ontologique” (p. 321-55). Ver também o brilhante artigo de H.C.L. Vaz (Vaz 29).*

(15) *Sobre a noção de conceito na perspectiva tomista, ver, de J. Maritain, Les degrés du savoir, Cap. “Le réalisme critique”, item III, “De la connaissance elle même” (Maritain 21, p. 215-53) e Apêndice I, “À propos du concept” (id., ibid., p. 669-826).*

(16) *Ver Expositio Libri Peryermeneias, I, v, 355-76 (Tomás de Aquino 26), em que S. Tomás, comentando Aristóteles, analisa num texto extremamente denso, mas claro, o significado dos termos ens e esse.*

(17) *Ver L.B. Geiger (Geiger 10), e o comentário de Tomás de Aquino sobre a q. V, Art. 3 do De Trinitate de Boécio (Tomás de Aquino 27). Ver também de É. Gilson as seguintes obras: [a] Le thomisme, 5^a ed., Capítulo “Existence et réalité” (Gilson 11, p. 43-68); [b] Le thomisme, 6^a éd., item II do Capítulo IV, “Une nouvelle ontologie” (Gilson 12, p. 169-89); [c] Being and some philosophers, Appendix (Gilson 13, p. 216-32); [d] L’être et l’essence, Cap. IX, “Connaissance de l’existence” (Gilson 14, p. 248-85). Ver*

também a crítica à interpretação de Gilson de R. McInerny formulada no Capítulo 13, "Being and predication" (McInerny 22, p. 172-246). Sobre os diversos sentidos da expressão esse em S. Tomás, ver o livro de C. Fabro (Fabro 9, p. 179-315).

(18) Usaremos a expressão "juízo atributivo" como sinônima da expressão "juízo predicativo".

(19) *Expositio Libri Peryermeneias, I, v* (Tomás de Aquino 26).

(20) As interpretações dos neotomistas J. Maréchal e É. Gilson, por razões diferentes, são compatíveis com essas reflexões. Ver a obra acima indicada de J. Maréchal (nota 15) e os livros de É. Gilson citados na nota 18.

(21) *Summa contra Gentiles, I^a, C. XXII* (Tomás de Aquino 25) e *Summa Theologiae, I^a, q. 3, Art. 4* (idem 24).

(22) *De Veritate, q. X, Art. 11* (idem 28). Segundo S. Tomás a essência de Deus pode ser conhecida por via negativa, eminente e analógica.

(23) *Primae Responsiones, AT VII, p. 115*: "S. Tomás não se serviu desse argumento como seu e ele não conclui a mesma coisa que o argumento que utilizei, e enfim eu não me afastarei de nenhuma maneira da opinião desse doutor angélico".

(24) Ver sobre esse tema o artigo de K. Kramer (Kramer 19, p. 271-91).

(25) Sobre esta questão, ver carta a Regius de 24 de maio de 1640, OPD II, p. 243-6.

(26) Ver também carta a Mersenne, de março de 1642, OPD II, p. 925.

(27) Ver também carta a Mersenne, de março de 1642, OPD II, p. 925. Essa afirmação de Descartes é paradoxal, pois Descartes afirma concordar com as objeções de S. Tomás à prova anselmiana. Ora, a principal objeção de S. Tomás a S. Anselmo é que a existência de Deus não é por si conhecida. Ver textos acima citados de S. Tomás.

(28) Ver também a carta a Mersenne, de março de 1642, OPD II, p. 925.

(29) *“Pois ou pelo termo ‘possível’ entendeis, como se faz ordinariamente, tudo o que não repugna ao pensamento humano [...]”, Respostas às segundas objeções, OE, p. 227; AT VII, p. 150.*

(30) *No Axioma 10 da Exposição geométrica é afirmado que toda idéia contém uma existência possível. Por conseguinte, se “realidade” tem o mesmo significado que “existência possível”, todo conteúdo determinado de uma idéia seria um objeto real.*

(31) *Objetos fictícios ou quimeras. No século XVII, o termo “quimera” podia designar ou bem um objeto contraditório, que não tem existência possível, ou bem um objeto forjado arbitrariamente pelo pensamento, mas que tem uma existência possível. Nesse artigo, nós utilizaremos a expressão “quimera” com o sentido de designar um objeto possível. Sobre o sentido do termo “quimera”, ver L’entretien avec Burman, Texto 26 (Descartes 6, p. 72, nota 1), e os comentários de E. Curley (Curley 2, Cap. 6, item III, p. 150, nota 1).*

(32) *“[...] primeiramente a existência possível convém a Deus, como a todas as outras coisas das quais nós temos em nós alguma idéia distinta, mesmo àquelas coisas que são compostas por ficção do nosso intelecto”, AT VII, p. 119 (grifo nosso). Ver também L’entretien avec Burman, Texto 26 e as notas 1 e 2 (Descartes 6) e a carta a Clerselier, de 23 de abril de 1649, OPD II, p. 922.*

(33) *Os objetos matemáticos “talvez não tenham existência fora do meu pensamento”, Quinta meditação, OE, p. 171. Ver também Primeira meditação, OE, p. 120 e L’entretien avec Burman, Texto 26: “[...] a matemática o considera [o seu objeto que é um ente verdadeiro e real] somente enquanto possível e que, sem dúvida, não existe em ato no espaço, mas que pode, entretanto, existir” (Descartes 6, p. 73).*

(34) *Descartes nos Principia Philosophiae, I, precisa o sentido dos termos “modos”, “qualidades” e “atributos” (AT VIII-1, p. lvi). O termo “propriedade” é usado na Quinta meditação num sentido genérico abrangendo o significado dos termos “qualidades” ou “atributos”. Neste artigo usamos o termo “propriedade” também com um sentido genérico: ora ele significa*

qualidade do atributo essencial, ora é usado como sinônimo de atributo essencial, ora ele designa um dos elementos do atributo essencial.

(35) *Ver Respostas às primeiras objeções: “[...] a natureza desta figura composta pelo triângulo e pelo quadrado não é menos verdadeira e imutável do que aquela {formada} somente pelo quadrado ou somente pelo triângulo”, AT IX-1, p. 93 (grifo nosso).*

(36) *“Objeto composto” significa que a idéia desse objeto é complexa, isto é, é uma idéia que tem partes que são idéias. Toda vez que usarmos a expressão “objeto composto” deve ser compreendido que esse objeto é representado por uma idéia complexa.*

(37) *Neste contexto, a expressão “conseqüências necessárias” significa que da idéia de um objeto necessariamente se segue uma propriedade e que, portanto, necessariamente essa propriedade pertence ao objeto. Obviamente, isso não significa que a propriedade é uma propriedade necessária, mas que dada a idéia de um objeto, necessariamente o objeto possui essa propriedade, pois se a propriedade se segue necessariamente da idéia do objeto, então ela é uma propriedade necessária do objeto.*

(38) *Doney, no artigo acima citado, formula dessa maneira esse critério: “A idéia de X exibe uma verdadeira e imutável natureza se e somente se em relação a X existem conseqüências imprevistas e necessárias e estas conseqüências não são conseqüências de parte ou de partes da idéia de X” (Doney 8, p. 752).*

(39) *Um objeto fictício é um objeto inventado pelo pensamento. Um objeto “inventado” pelo pensamento é representado por idéias complexas cujas partes, que são idéias, são conectadas arbitrariamente pelo pensamento.*

(40) *Carta de 16 de junho de 1641, OPD II, p. 337-8: “Outras são inatas, como a idéia de Deus, da alma, do corpo e do triângulo e geralmente todas as que representam as essências verdadeiras imutáveis e eternas”.*

(41) *Ver L’entretien avec Burman, Texto 26: “Porém, note-se que aqui nós falamos não da imaginação, mas de uma percepção clara; com efeito, tão claramente que nós imaginemos uma cabeça de leão unida ao corpo de uma*

cabra e coisas que tais, não se segue disso, entretanto, que elas existem, pois nós não percebemos claramente o tipo de nexos que ocorre entre as duas coisas, da mesma maneira que eu vejo claramente Pedro em pé, mas nem por isso [percebo] claramente que estar em pé está contido e em conexão com Pedro”, Descartes 6, p. 75 (grifo nosso).

(42) “[...] verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus ângulos iguais a dois retos [...]”, *Meditações, OE, p. 173.*

(43) *Ver também o opúsculo Der Einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes [O único argumento possível para a demonstração da existência de Deus], 1ª parte, primeira consideração, I e II (Kant 17).*

(44) *Respostas às Quintas Objeções, item 2, AT VII, p. 382-4: “Não vejo aqui a que gênero de coisas quereis que a existência pertença. Nem porque ela não pode ser denominada de uma propriedade, como a onipotência, tomando o nome de propriedade para toda a espécie de atributo ou para tudo que pode ser atribuído a uma coisa, como efetivamente deve ser aqui entendido”.*

(45) *Kant exprime essa afirmação da seguinte maneira: “[...] ou bem o pensamento que está em você deveria ser a coisa mesma [...]”, CRP, B, p. 625.*

(46) $\exists y (y = X)$.

(47) $\exists y \forall z (Xy \ \& \ (Xz \Rightarrow (y = z)))$.

Referências Bibliográficas

1. ANSELMO. *Proslogion*. In: *L'Œuvre de S. Anselme Cantorbery*. Vol. 1. Org. de M. Corbin. Paris, Cerf, 1986.
2. CURLEY, E. *Descartes against the skeptics*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.
3. DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. 11 vols. Ed. de C. Adam & P. Tannery. Paris, J. Vrin, 1973 (abreviado como *AT*).
4. _____. *Œuvres philosophiques de Descartes*. 3 vols. Ed. de F. Alquié. Paris, Garnier, 1963-73 (abreviado como *OPD*).
5. _____. *Obra escolhida*. Trad. de J. Guinsburg e B. Prado Júnior. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962 (abreviado como *OE*).
6. _____. *L'entretien avec Burman*. Org. de J.-M. Beyssade. Paris, PUF, 1981.
7. DONEY, W. "La réponse de Descartes à Caterus". In: *Descartes, objecter et répondre*. Org. de J.-M. Beyssade, J.-L. Marion e L. Levy. Paris, PUF, 1994, p. 249-70.
8. _____. "True and immutable natures". In: *Laval Théologique et Philosophique*, Vol. 53, nº 3, outubro de 1997, p. 743-54.
9. FABRO, C. *Participation et causalité selon Saint Thomas d'Aquin*. Louvain/Paris, Publications Universitaires de Louvain, 1961.
10. GEIGER, L.-B. "Abstraction et séparation d'après St. Thomas d'Aquin". In: *Philosophie et spiritualité*. Paris, Cerf, 1963.
11. GILSON, É. *Le thomisme*. Paris, J. Vrin, 1947, 5ª éd.
12. _____. *Le thomisme*. Paris, J. Vrin, 1997, 6ª éd.

13. _____. *Being and some philosophers*. Toronto, The Medieval Studies, 1952, 2ª ed.
14. _____. *L'être et l'essence*. Paris, J. Vrin, 1948.
15. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*. Ed. de R. Schmidt. Hamburgo, Felix Meiner, 1956.
16. _____. *Crítica da razão pura (CRP)*. Col. Os Pensadores. Trad. de V. Rohden e U. Moosburger. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
17. _____. *Der Einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. In: *Kant Werke in zehn Banden*. Vol. 2. Org. de W. Weischedel. Darmstadt, WBG, 1983.
18. _____. *Lógica*. Trad. de G.A. de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992.
19. KRAMER, K. "Descartes, interprète de l'objection de saint Thomas contre la preuve ontologique de l'existence de Dieu dans les *Premières réponses*". In: *Descartes, objecter et répondre*. Org. de J.-M. Beyssade, J.-L. Marion e L. Levy. Paris, PUF, 1994, p. 271-91.
20. MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier V: *Le thomisme devant la philosophie critique*. Bruxelas, L'Éd. Universelle; Paris, Desclée de Brouwer, 1949.
21. MARITAIN, J. *Les degrés du savoir*. Paris, Desclée de Brouwer, 1959, 6ª ed.
22. McINERNEY, R. *Being and predication*. Washington, The Catholic University of American Press, 1986.
23. PLANTINGA, A. *God, freedom and evil*. Michigan, W.B. Eerdmans, 1999.
24. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. In: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*. Vol. 2. Org. de R. Busa. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1980.
25. _____. *Summa contra Gentiles*. In: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Vol. 2.

26. _____. *Expositio Libri Peryermeneias*. Editio altera retractata. Paris, J. Vrin, 1980.
27. _____. *Expositio super librum Boethii de Trinitate*. In: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*. Vol. 4. Org. de R. Busa. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1980.
28. _____. *Quaestiones disputatae. De veritate*. In: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Vol. 3.
29. VAZ, H.C. de L. "Tomás de Aquino: pensar a metafísica na aurora de um novo século". In: *Síntese*, Vol. 23, nº 73, 1996, p. 159-207.
30. WILSON, M. *Descartes*. Londres, Routledge, 1978.
31. _____. "Naturezas verdadeiras e imutáveis". In: *Analytica*, Vol. 2, nº 2, 1997, p. 235-56.