

DE VOLTA AO ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Edwin Curley

UNIVERSITY OF MICHIGAN

Meu objetivo neste artigo é revisitar o argumento ontológico, para reconsiderar o que afirmei sobre esse argumento em 1978¹, à luz de parte do trabalho que tem sido feito, desde então, por mim, por outros estudiosos de Descartes e por outros filósofos que se preocupam com a filosofia da religião em geral, quer se ocupem ou não com Descartes e com a versão cartesiana desse argumento. Minha concepção básica do argumento ainda é, essencialmente, a mesma que era em 1978: ainda concebo sua estrutura basicamente da mesma maneira, e ainda penso que em última instância o argumento, na forma cartesiana, fracassa, embora não pelas razões gassendianas que são as apresentadas com maior frequência pelos filósofos. Minha objeção ao argumento não é que existência não seja um predicado, mas que, na versão cartesiana, se assume uma compreensão da natureza de Deus que é internamente inconsistente. Concordo com Leibniz que, para ser bem sucedido, o argumento deve funcionar a partir de uma concepção consistente de Deus. Mas essa linha de objeção ao argumento me permite manter a esperança de que alguma versão do argumento ontológico possa ser bem sucedida se partir de uma concepção de Deus de algum modo diferente. Talvez uma versão espinosista do argumento não se depare com as dificuldades que me parecem fatais para a versão cartesiana.

(1) No cap. VI de *Descartes Against the Skeptics*, Harvard UP, 1978 (daqui para frente DATS).

Outros filósofos parecem compartilhar essa esperança. Nos últimos 25 anos, o argumento ontológico desfrutou de uma espécie de renascimento na filosofia analítica cristã da religião. Embora alguns importantes filósofos da religião o considerem por demais implausível para que mereça discussão², o argumento efetivamente tem defensores preeminentes e dedicados³. É claro que alguns desses defensores podem não gostar do fato de que é uma versão espinosista do argumento que surge como vitoriosa, visto que provavelmente conceberiam o Deus de Espinosa como não sendo Deus.

Sumário/Análise da versão de Descartes do Argumento Ontológico como aparece na Meditação Quinta. Ofereço a seguinte concepção:

Premissa 1: Tenho idéias de coisas que, quer existam, quer não existam, e quer eu pense nelas ou não, têm naturezas imutáveis ou essências.

Descartes defende essa pressuposição recorrendo a um exemplo da matemática: tenho uma idéia de um triângulo, que sei que tem uma certa natureza, visto que posso demonstrar geometricamente a partir da definição do triângulo, que ele deve ter certas propriedades (por exemplo, a soma de seus ângulos internos é igual a 180 graus), mesmo se eu não souber se, fora de meu pensamento, triângulos realmente existem.

Descartes duvida de que realmente existam quaisquer triângulos, por duas razões: primeira, nesse ponto do argumento das *Meditações*, ele duvida da existência de todo objeto material, e está tentando estabelecer a existência deles, provando que Deus existe e que é tal que não permitiria que estivéssemos grosseiramente enganados, pensando que existem objetos materiais quando não existem; segunda, como ele compreende os objetos matemáticos, esses são

(2) Por exemplo, Richard Swinburne, em seu *The Existence of God*, Oxford UP, rev. ed., 1991, pgs. 9-10.

(3) Por exemplo, Alvin Plantinga, em seu *God and Other Minds*, Cornell UP, 1967; *God, Freedom and Evil*, Eerdmans, 1974; e *The Nature of Necessity*, Clarendon P, 1974.

objetos idealizados, aos quais os objetos físicos ordinários poderiam apenas aproximadamente corresponder. Por exemplo, um triângulo é uma figura plana de três lados, cujos lados são linhas retas. Mas, em resposta a uma objeção de Gassendi, Descartes nega que qualquer objeto observável possa satisfazer a essa definição, visto que ele pensa que nenhuma linha observável pode ser realmente reta. Um exame com lentes de aumento nos mostrará isso. Descartes poderia ter acrescentado que, segundo a definição nos *Elementos da Geometria* de Euclides, uma linha é um objeto de uma dimensão, i.e., tem comprimento, mas não largura nem profundidade. Qualquer objeto que satisfizesse a essa definição não seria observável.

Assim, a Premissa 1 nos faz aceitar a idéia de que podemos falar de triângulos como tendo uma certa natureza, mesmo se admitimos que possa não haver efetivamente triângulo algum. Na verdade, segundo Descartes, eles têm uma natureza que é *verdadeira e imutável*, visto que os teoremas geométricos que podemos deduzir acerca de triângulos são verdades eternas. Além disso, Descartes pressupõe que esses objetos têm a natureza que têm, não apenas independentemente de se existem ou não, mas também independentemente de se pensamos ou não neles. Não criamos ou inventamos as verdades da matemática. Essas são verdades que se impõem a nós à medida em que exploramos a natureza das coisas nas quais pensamos. Sinal disso é que, uma vez que temos uma idéia clara de um triângulo e vemos claramente o que se segue dessa definição, não podemos negar que a soma de seus ângulos internos é igual a 180 graus.

Devemos reconhecer, me parece, que existem dificuldades relacionadas à noção de natureza verdadeira e imutável, como é utilizada por Descartes. Nas Primeiras Objeções, Caterus perguntou se não haveria tanta razão para afirmar que a natureza de um leão existente implica a existência atual desse leão, quanto para afirmar que a natureza de um ser supremo implica a sua existência (AT VII,99-100). Em sua resposta, Descartes nega que um leão existente tenha uma natureza verdadeira e imutável (AT VII, 117-118), e parece querer negar que qualquer entidade composta tenha uma natureza verdadeira e imutável. Mas ele

é bastante inconsistente no que diz nessa passagem; no espaço de um parágrafo, ele tanto afirma como nega que um triângulo inscrito em um quadrado tenha uma natureza verdadeira e imutável. E é difícil entender em que sentido poderia um triângulo inscrito em um quadrado ser composto e um triângulo simples não ser composto. Recentemente, muitos intérpretes de Descartes têm examinado essas dificuldades: Anthony Kenny, Margaret Wilson, Willis Doney e Walter Edelberg. Que eu veja, ninguém ofereceu ainda uma abordagem das naturezas verdadeiras e imutáveis que explicasse o uso que Descartes faz dessa noção, e talvez esse projeto seja inútil. Mas, embora esse possa ser o caso, eu tenho uma simpatia básica com a filosofia platônica da matemática, que considero implícita na Premissa 1. Se essa filosofia da matemática é correta, então deve haver algum sentido no qual a Premissa 1 é correta.

Premissa 2: Sempre que vejo clara e distintamente que alguma propriedade pertence à natureza verdadeira e imutável de algo acerca de que tenho uma idéia, essa propriedade realmente pertence a essa coisa.

Pela maneira como Descartes apresenta esse argumento na Quinta Meditação, parece aqui pressupor já ter demonstrado que tudo que ele percebe clara e distintamente é verdadeiro, isto é, parece pressupor o sucesso dos argumentos em favor da existência e veracidade nas Meditações Terceira e Quarta. Se o argumento da Quinta Meditação dependesse do resultado desses argumentos, não seria um argumento independente para a existência de Deus, mas seria disponível para Descartes apenas se ele não precisasse dele (isto é, se já tivesse um argumento satisfatório a favor da existência de Deus). Essa é a leitura de Gueroult acerca do argumento, que eu rejeitei, em DATS, por razões que ainda me parecem persuasivas, e que não repetirei aqui.

Definição: Tenho uma idéia de Deus como um ser sumamente perfeito.

Descartes apresenta isso como uma declaração sobre o conteúdo de uma de suas idéias. Eu a chamo de definição porque considero que ele pretende que essa formulação seja uma explicação de uma concepção que temos em comum

de Deus. Quando ele apresenta seu argumento geometricamente, apresenta essa formulação como uma definição. O comentário entre parêntesis acerca do termo “Deus”, na última frase do parágrafo em AT VII, 67, também sugere isso. Terei muito mais a dizer sobre isso mais tarde.

Premissa 3: Existência é uma perfeição. É claro, esse é um aspecto do argumento que tem recebido muita atenção dos críticos, embora freqüentemente se dê o crédito por essa objeção a Kant e não a Gassendi. Atualmente me parece que esse passo não precisa de tanta defesa como pensei precisar em 1978, mas deixo o desenvolvimento dessa idéia para mais tarde.

Lema 1: Pensar Deus como não existindo é pensar em um ser sumamente perfeito que não possui uma perfeição. (A partir da premissa 3 e da Definição).

Premissa 4: Mas é contraditório supor que um ser sumamente perfeito possa não possuir uma perfeição.

Dito de outra maneira: um ser sumamente perfeito deve possuir todas as perfeições. Me parece que Descartes considerava que isso era evidente.

Lema 2: Assim, a idéia (clara e distinta) de Deus que encontro em mim é a idéia de um ser a cuja natureza verdadeira e imutável pertence a existência. (A partir da Definição, do Lema 1 e da Premissa 4) Conclusão: Deus realmente existe. (A partir da Premissa 2 e do Lema 2).

Nessa representação do argumento, a Premissa 1 não é citada como a base para qualquer inferência subsequente. Isso faz com que pareça uma suposição inútil, que não nos precisávamos dar ao trabalho de fazer. Mas podemos considerar a Premissa 1 como introduzindo a noção de uma coisa ter uma natureza verdadeira e imutável (independentemente de sua existência ou de pensarmos nela). Visto que a Premissa 2 pressupõe a existência de naturezas verdadeiras e imutáveis, a Premissa 1 estabelece uma pré condição para a verdade da Premissa 2, mesmo se não pudermos afirmar que a Premissa 2 se

segue da Premissa 1. Penso que a Premissa 1 é também uma pressuposição da afirmação de que a existência é uma perfeição. Assim, me parece que ela tem um papel bem importante no argumento, mesmo se Descartes explicitamente não infere coisa alguma a partir dela.

Avaliação do argumento interpretado desse modo. Quero levantar três questões: 1) Se a existência realmente é uma perfeição. 2) Se a definição de Deus dada por Descartes é razoável e 3) Se é realmente possível, como Descartes supõe, que um ser possua todas as perfeições.

1) *Existência como uma perfeição*

Gassendi nega a suposição de Descartes de que a existência é uma perfeição, escrevendo

que existência não é uma perfeição em Deus nem em coisa alguma; é aquilo sem o que nenhuma perfeição pode ser apresentada ... o que não existe não tem perfeições nem imperfeições ... [a] existência [do que existe] é aquilo em virtude do que tanto a coisa ela mesma quanto suas perfeições são existentes ... se uma coisa não tem existência, não dizemos que ela é imperfeita, ou destituída de uma perfeição, mas em vez disso dizemos que é nada. (AT VII,323)

Quando Descartes responde, não fica claro que está respondendo à objeção de fato feita por Gassendi. Ele escreve como se Gassendi tivesse negado que a existência seja uma propriedade (em oposição a negar que seja uma perfeição, i.e., uma propriedade de um tipo particular). Mas penso que o que Gassendi diz acerca da existência de fato o compromete com a negação de que a existência seja uma propriedade. Assim, a resposta de Descartes tem mais eficácia do que pode parecer.

A posição de Gassendi é a de que a existência de uma coisa é uma condição para qualquer predicação a ela, tanto para a afirmação de que a coisa tem uma determinada propriedade, quanto para a negação de que tenha tal propriedade. Se nunca houvesse existido rosas, de tal forma que não

houvesse rosas, não seríamos capazes de falar coisa alguma sobre rosas, nem mesmo afirmar que são flores. Não há dúvida de que, se nunca tivesse existido rosas, teríamos poucas ocasiões para afirmar qualquer coisa sobre elas, até mesmo que são um tipo de flor. Mas suponho que uma teoria biológica possa de fato tornar possível falar sobre as propriedades de espécies que não existem ainda, e que podem nunca existir, embora poderiam vir a existir caso fizéssemos o acerto genético necessário.

Descartes não pretende falar de rosas nesse contexto, porque, aparentemente, não considera que possamos ter um conhecimento claro e distinto de sua essência (AT VII, 380). Em vez disso, ele volta a discussão para figuras geométricas, reafirmando a concepção expressa na sua Premissa 1:

A menos que você esteja sustentando que a geometria como um todo também é falsa, você não pode negar que se podem demonstrar muitas verdades dessas essências; e visto que elas são sempre as mesmas, é correto chamá-las de imutáveis e eternas. (AT VII,381)

Você poderia objetar que Descartes elabora essa resposta, não com vistas na afirmação de Gassendi (na seção 2 de suas objeções à Quinta Meditação) de que existência não é uma perfeição, mas sim em resposta à afirmação de Gassendi (na seção 1 das suas objeções) de que não existem naturezas imutáveis e eternas separadas de Deus (AT VII, 319). O que eu responderia é que há uma conexão mais estreita entre essas duas afirmações do que a óbvia. Se existem naturezas verdadeiras e imutáveis de coisas como triângulos, cuja existência atual é duvidosa, então podemos predicar coisas delas sem pressupor a sua existência. Isso destrói a objeção de Gassendi relativa a considerar a existência como uma propriedade.

Mesmo que triângulos possam não existir, eles não são um nada. Eles têm uma natureza que podemos conhecer. E, em virtude dessa natureza, podemos caracterizá-los como sendo mais ou menos perfeitos. Na verdade, uma das coisas que podemos saber sobre eles é que não são seres sumamente

perfeitos, visto que é parte de sua natureza serem objetos extensos; qualquer objeto extenso é divisível e, nessa medida, é imperfeito. (Em tempo, essa linha de raciocínio leva à conclusão de que o ser sumamente perfeito deve ser um ser não-extenso, puramente espiritual. E acho que também é o que permite Descartes descartar outros candidatos a argumentos ontológicos paralelos tais como a ilha sumamente perfeita, com cuja existência Gaunilo pensava Anselmo estar comprometido).

Em 1978 me parecia que a idéia de se fazer predicacões verdadeiras de entidades possíveis mas não atuais exigia uma longa defesa. Naquela fase eu ainda me encontrava sob o encantamento da famosa brincadeira de *possibilia*⁴ de Quine. Atualmente, após o trabalho de Kripke e outros adeptos da lógica modal, isso não me parece uma questão que mereça tanta discussão. Considero ser impossível compreender muitas coisas que dizemos (e, em particular, impossível compreender condicionais) sem supor que tem sentido falar acerca de entidades que são possíveis mas não atuais, tais como mundos possíveis⁵.

Mas acho mesmo que não devemos abandonar essa questão sem fazer algo para clarificar a noção de uma perfeição. Considero que o texto que mais ilumina o conceito de Descartes de uma perfeição é o Axioma VII da sua Exposição Geométrica do argumento das *Meditações* no final das Segundas Respostas:

A vontade de uma coisa pensante se dirige, voluntária e livremente (visto ser essa a essência da vontade), mas, no entanto, de modo inevitável, para um bem claramente conhecido. Assim, se ela conhece perfeições que lhe faltam, imediatamente dará a si própria essas perfeições, se estiverem em seu poder. (AT VII, 166)

(4) Em seu ensaio "On What There Is", in *From a Logical Point of View*, Harper & Row, 1961.

(5) Veja, por exemplo, Robert Stalnaker, "A Theory of Conditionals", in *Conditionals*, ed. por Frank Jackson, Oxford, 1991, ou David Lewis, *Counterfactuals*, Blackwell, 1973.

À luz dessa passagem, eu proporia a seguinte definição de uma perfeição:

Uma perfeição é uma propriedade de tal modo que: a) é melhor para um indivíduo ter essa propriedade do que não a ter; e b) se o indivíduo tem essa propriedade, e se a propriedade é suscetível de graus, é melhor para o indivíduo ter a propriedade em um grau mais alto do que a ter em um grau mais baixo)⁶.

À primeira vista, isso parece razoável de se dizer sobre algumas das propriedades que tomamos como paradigmas de perfeição. Poder é uma perfeição; é melhor (do ponto de vista de um prospectivo possuidor de poder) ter do que não ter; e melhor ter mais do que menos. Ou é como as pessoas parecem estar inclinadas a pensar, quando insistem que Deus, se é sumamente perfeito, deve ter poder e deve ter poder no grau mais alto⁷. O mesmo ocorre no caso do

(6) Sou grato a Glen Shadbolt por ter chamado minha atenção para a seguinte passagem do Discurso que confirma fortemente essa interpretação: "For, according to the arguments I have just advanced, in order to know the nature of God, as far as my own nature was capable of knowing it, I had only to consider, for each thing of which I found in myself some idea, whether or not it was a perfection to possess it; and I was sure that none of those which indicated any imperfection was in God, but that all the others were. Thus I saw that doubt, inconstancy, sadness and the like could not be in God, since I myself would have been very glad to be free from them." (AT VI, 35, de acordo com a tradução na edição de Cottingham, Stoothoff & Murdoch de *Philosophical Writings* de Descartes, Cambridge, 1985.) Na continuação dessa passagem, Descartes utiliza a perfeição de Deus para argumentar também que Deus não pode ser composto de duas naturezas, intelectual e corpórea. Presume que ele ampliaria para a exclusão de qualquer tipo de composição. Assim, perfeição, sem sua concepção, implicaria simplicidade.

(7) Em um texto escrito para meu curso em Racionalismo Continental, Glen Shadbolt levanta uma boa questão a esse respeito: "Os humanos têm necessidades e desejos que só podem ser satisfeitos através do exercício de poder sob o mundo. Assim, no caso dos humanos, é fácil ver por que é melhor para eles ter poder do que não ter poder. Para outros tipos de entidade, isso não é tão claro. Nem mesmo podemos dar um sentido à idéia de um número tendo poder, sem falar, digamos, se um número é melhor por ter poder. Talvez possamos dar um sentido a um elétron ter poder, mas não podemos dar sentido à afirmação de que ele é melhor por ter poder. No

conhecimento⁸. Acho que há também um precedente histórico para se pensar perfeição desse modo. Embora Anselmo não defina Deus exatamente nos mesmos termos que Descartes, considero sua definição de Deus como “aquilo do qual nada maior pode ser pensado” como equivalente à definição de Descartes. E Anselmo parece antecipar o conceito de perfeição que atribuo a Descartes quando escreve no capítulo V do *Proslogion* “Deus é tudo aquilo que é melhor ser do que não ser” .

Não me parece fácil decidir se, nessa análise de perfeição, existência é uma perfeição. Será claro que é sempre melhor, do ponto de vista de um existente prospectivo, existir do que não existir? Isso pode depender de que tipo de existência está em prospectiva. Há uma estória no *Golden Means of Dogmatics* de Al Ghazali que ilustra essa questão:

Imaginemos uma criança e um adulto no Paraíso, e imaginemos que ambos morreram na Fé Verdadeira, mas que o adulto tem um lugar mais alto do que o da criança. E a criança perguntará a Deus: “Por que destes a esse homem um lugar mais alto?” E Deus responderá: “Ele realizou muitas obras boas”. Então a criança dirá: “Por que me deixastes morrer tão cedo, de modo a tornar impossível que eu fizesse o

caso de Deus, também podemos ser capazes de dar um sentido à idéia de Deus ter poder mas, visto que nada lhe falta, é difícil ver qual seria o uso que ele faria do poder. Suponho que a dificuldade de se atribuir poder a elétrons é que naturalmente interpretamos “ter poder” como “tendo a capacidade de atingir suas metas”, e como não pensamos em elétrons como tendo metas, é difícil pensá-los como tendo poder nesse sentido. Se a Deus nada falta e, portanto, se ele não tem necessidades nem desejos, então parece que também ele não tem metas. Assim, será difícil compreender como a posse de poder poderia ser um bem para ele. Essa linha de pensamento é muito espinozista. Cf. *Ethics*, Apêndice a Parte I.

(8) Shadbolt pensa que a mesma dificuldade aparece também para o conhecimento, embora isso me parece menos claro. Se o conhecimento bom como um meio para um fim (porque confere poder), então a idéia de que é uma perfeição estará sujeita a qualquer dificuldade que esteja envolvida na idéia de que poder é um bem. Mas, no caso do conhecimento, parece mais plausível supor que seja um bem como um fim em si mesmo, bem separado de qualquer bem que possa auxiliar seu possuidor a alcançar. Talvez esse seja apenas um preconceito Helênico.

bem?” Deus responderá: “Eu sabia que você cresceria como um pecador, por isso era melhor que morresse criança”. Surge, então, um rogo dos amaldiçoados das profundezas do inferno: “Por que, ó Senhor, não nos deixastes morrer antes de nos tornarmos pecadores?”⁹

A pergunta feita pelos amaldiçoados parece supor que nascemos inocentes. Suponho que, se aceitassem a doutrina do pecado original, poderiam, em vez disso, perguntar: “Por que, ó Senhor, não nos poupastes de termos nascido?”

Mas, embora, com base nesses argumentos, não me pareça claro que a existência seja uma perfeição, esses argumentos são muito diferentes dos argumentos dados por Gassendi para negar que a existência seja uma perfeição. E acho que se aceitamos essa linha de objeção à Premissa 3, podemos nos ver objetando, com argumentos similares, a alguns dos nossos paradigmas de perfeição.

Por exemplo, será realmente tão claro que é sempre melhor ter conhecimento do que não ter conhecimento, e que é sempre melhor ter mais conhecimento do que menos? Diz-se que nos Koheleth Eclesiásticos (aka, o Padre) afirma que, “na medida em que cresce a sabedoria, cresce a exasperação; aumentar o aprendizado é aumentar a dor de cabeça”¹⁰. Koheleth é, na verdade, uma figura deprimida que pensa que tudo é fútil. Mas com certeza, *algumas vezes* o conhecimento é algo que preferimos não ter. Suponha que você esteja no seu leito de morte. Seu melhor amigo chega a você, cheio de culpa, para confessar que uma vez, há muito tempo atrás, lhe traiu. Ele quer o seu perdão. Você poderia ter preferido morrer sem ter conhecimento dessa decepção.

(9) Retiro isso da introdução de Simon van den Bergh à sua tradução de *Tahafut al-Tahafut* de Averroes, London: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1978.

(10) 1:18. Cito a nova tradução da Jewish Publication Society, em Tanakh, 1985.

Do mesmo modo, podem haver situações nas quais poder não seja uma perfeição, segundo o critério de perfeição que propus anteriormente. Partindo do que entendo da ciência da negociação, há situações em que pode ser uma vantagem para quem negocia estar, de alguma maneira, com suas mãos atadas. Se ele pode afirmar honestamente que não pode satisfazer as exigências feitas pelo outro lado, então pode resistir às suas exigências. Sua capacidade de fazer essa afirmação pode ajudá-lo a fazer um melhor negócio do que se seu poder estivesse menos limitado.

Dessas reflexões concluo que o problema talvez não seja que existência não é uma perfeição, mas que a análise da perfeição que fiz, em favor de Descartes, é demasiadamente simples. Seria necessário a polir antes de podermos afirmar, sem medo de contradição, seja que existência é uma perfeição, seja que conhecimento e poder são perfeições. Mas aqui não tentarei encontrar os polimentos necessários. Minha impressão é que qualquer que seja o polimento que garanta o lugar de conhecimento e de poder como perfeições será suficiente para garantir o lugar de existência como uma perfeição. Mas por enquanto deixo isso no nível da impressão.

2) *Será razoável a definição?* Em certas concepções, nenhuma definição de Deus é razoável. Por exemplo, você pode pensar que “Deus”, afinal, é um nome próprio e que, seguindo o que parece ser a linha principal da análise de Kripke da semântica dos nomes próprios¹¹, não podemos considerar o sentido de qualquer que seja o nome como sendo analisável em termos de expressões descritivas que sejam equivalentes ao nome. O que quer que seja verdade a respeito de nomes em geral, parece ser a coisa errada para se afirmar sobre “Deus”. Há uma disposição forte demais entre os teólogos filósofos de explicar o que querem dizer por “Deus” utilizando uma descrição ou outra, e de tratar o suposto nome como equivalente a essa

descrição. E visto que Deus não parece ser disponível experimentalmente, de modo a nos permitir explicar ostensivamente a referência do termo “Deus” (ou de alguma outra maneira que em última instância dependa de ostensão), isso parece inevitável.

Uma objeção a esse procedimento, que me parece mais importante, e que, penso, Descartes deve ter tido em mente ao escrever as *Meditações*, é a objeção de Aquino à versão de Anselmo do argumento ontológico¹². Tomás de Aquino reclama que alguém que ouve a palavra “Deus” pode não compreender essa palavra do modo como Anselmo compreende. Algumas pessoas, ele afirma, têm acreditado que Deus é um corpo (o que ele considera inconsistente com Deus ser algo do qual não se pode pensar nada maior). Tomás de Aquino não tem uma definição própria que ele prefira a de Anselmo. Segundo a minha leitura dele, ele não acha que se possa começar por uma definição. Em sua resposta geral àqueles que pensam que a existência de Deus é evidente, ele argumenta que não é inicialmente evidente para nós o que significa ser Deus, que devemos vir a compreender a natureza de Deus ao considerar seus efeitos.

Nesse ponto, sou simpático a Anselmo. Tomás de Aquino pensa que se pode demonstrar a existência de Deus; o que nega é que se possa demonstrá-la como Anselmo. E oferece seus argumentos a favor da existência de Deus antes de tentar desenvolver sua teoria sobre a natureza de Deus. Não vejo como se pode tentar qualquer prova da existência de Deus, sem que se tenha alguma compreensão anterior da natureza da coisa cuja existência se está tentando provar. A menos que se tenha alguma concepção (possivelmente provisória) da natureza de Deus, como saber que o argumento dado a favor da existência de Deus tem alguma tendência a estabelecer a existência de *Deus*? Em quatro dos seus cinco argumentos (S.T. I, 2, 3), Tomás de Aquino dá um passo conclusivo como o seguinte:

(12) Ver *Summa theologiae*, I, qu. 2, art.1.

Deve haver (uma primeira causa de mudança, alguma primeira causa, uma causa da bondade e perfeição das coisas, uma causa que direcione as coisas em natureza para suas metas). E isso é o que todos compreendem por (pelo nome) “Deus”.

Assim, ele próprio parece assumir que temos uma compreensão comum do que significa ser Deus. E não vejo como poderíamos mesmo discutir a questão de se existe Deus, e muito menos tentar provar sua existência, sem que houvesse alguma compreensão da natureza do ser sobre cuja existência se está debatendo. Esse é um ponto importante, subjacente ao argumento de Anselmo. Talvez fosse imprudente afirmar que temos uma compreensão adequada da natureza de Deus. É uma doutrina comum que Deus é, em um certo sentido, incompreensível. Mas o que isso significa (ou, sugiro, *deveria significar*) é que há muito sobre a natureza de Deus que não compreendemos, e não que não temos uma concepção de Deus. (Essa parece ser a perspectiva de Descartes na passagem citada na nota 6).

Se é possível que se tenha alguma concepção (talvez provisória) da natureza de Deus, então a definição de Anselmo não parece ser uma má candidata. E há um precedente considerável dessa definição nos padres da igreja. Por exemplo, Charlesworth, em seu comentário sobre Anselmo¹³, cita duas passagens de Agostinho que são bem próximas em espírito, da definição de Anselmo (e mesmo, em um dos casos, nas palavras):

Alma alguma jamais foi ou será capaz de conceber alguma coisa melhor que Vós, que sois o sumo e maior bem. Confessions, VII, iv) Se queremos evitar a blasfêmia, devemos compreender, ou pelo menos crer, que Deus é o ser absolutamente soberano, e aquele do qual nada melhor pode ser ou ser pensado. (On the Morals of the Catholic Church and of the Manichaeans, II, xi, 24)

Poderíamos citar também Tertuliano:

Na medida em que as limitações humanas podem definir Deus, esta é a minha definição de sua natureza, uma definição que só será aceita pelo senso geral do ser humano: Deus é o ser soberano, que existe na eternidade, que não nasceu, que não foi criado, que não tem começo, que não tem fim. Essas são as condições a serem atribuídas à eternidade que torna Deus o ser supremo ... É uma questão de acordo geral, pois ninguém negará que Deus é o ser supremo, a menos que um homem possa se ver declarando que Deus é um ser inferior, o que seria roubá-lo da qualidade de divindade e negar assim sua existência¹⁴.

Tertuliano não é tão influenciado por Anselmo, em suas palavras, quanto o é Agostinho, mas parece ser um passo pequeno passar da negação de que Deus possa ser pensado como inferior para sua definição como aquilo do qual nada maior pode ser concebido.

Se a definição de Anselmo é razoável, e se a definição de Descartes é equivalente a ela, então suponho que se segue que a definição de Descartes é razoável. Parece que as duas definições são equivalentes, que um ser em relação ao qual nada de superior pode ser concebido deva ser sumamente perfeito (se não fosse sumamente perfeito, i.e., se lhe faltasse alguma perfeição, então não seria um ser com relação ao qual nada maior pode ser concebido; conceber algo superior, simplesmente acrescenta a perfeição que falta; de modo contrário, se um ser é sumamente perfeito, como seria possível conceber um superior?). Se a definição de Descartes é equivalente à de Anselmo, então Anselmo fornece um precedente para a definição de Descartes na tradição filosófica/teológica na qual se inscreve, como o fazem todos que definem Deus como define Anselmo¹⁵.

(14) Henry Bettenson, *The Early Christian Fathers*, Oxford UP, 1956, pg.104.

(15) Observo que, no final do sec. 17, Leibniz inicia seu *Discourse on Metaphysics* com a observação de que: "A noção mais amplamente aceitável, e mais significativa que temos de Deus é suficientemente bem expressa nestas palavras: Deus é um ser absolutamente perfeito".

Há ainda uma outra maneira de se abordar essa questão, e penso que uma reflexão sobre Tomás de Aquino pode nos ajudar a compreender por que Descartes pode proceder assim. Sto. Tomás não considera que não temos *qualquer* conhecimento da natureza de Deus. Ele apenas considera que devemos estabelecer a existência de Deus antes de nos perguntarmos *o que é* Deus. Assim, na *Summa*, depois de estabelecer a existência de Deus, ele se depara com uma série de questões sobre a natureza de Deus, sustentando que Deus é perfeitamente simples, imutável, eterno, onisciente, onipotente, etc. Provavelmente ele não considera essa lista de atributos como uma definição de Deus. Mas, se fosse possível definir Deus, deveria haver alguma relação entre nossa definição e esses atributos.

Na Primeira Meditação Descartes havia introduzido o conceito de Deus, identificando-o como um ser que tem (ao menos) quatro atributos. Ele não faz uma lista dos atributos num único local, mas, a partir dos parágrafos finais da primeira Meditação, podemos reunir uma lista das propriedades que Descartes tende a atribuir a Deus. Ele é:

(1) *Meu criador, onipotente, sumamente bom e uma fonte de verdade (cf. AT VII, 21-22)*

Quando Descartes mais tarde analisa sua idéia de Deus, na Terceira Meditação, produz mais duas listas de atributos divinos:

(2) *eterno, infinito, [imutável], onisciente, onipotente, e criador de todas as coisas que existem, que não o próprio Deus; (3) infinito, [eterno, imutável], independente, sumamente inteligente, sumamente poderoso e criador de Descartes e de tudo o mais que existe¹⁶.*

(16) A primeira lista vem de AT VII, 40 (sendo o acréscimo entre parêntesis vindo da versão francesa AT IX,32). A segunda lista vem de AT VII, 45 (sendo os acréscimos entre parêntesis vindos da versão francesa AT IX, 35-36).

Considerando como listas separadas as passagens que variam na versão francesa, temos ao todo cinco listas. Em um artigo que escrevi há alguns anos atrás para uma antologia editada por Amelie Rorty¹⁷, defendi que era um aspecto importante dessas listas que não há duas delas iguais, embora em partes coincidam significativamente umas com as outras; as listas tendem a aumentar, mas atributos mencionados na primeira lista nem sempre permanecem até as últimas. Particularmente, a primeira lista menciona a bondade de Deus, mas nenhuma das últimas menciona esse atributo. A definição de Descartes como um ser sumamente perfeito aparece pela primeira vez, um pouco mais tarde, na Terceira Meditação¹⁸.

Penso ser proposital. Penso que Descartes considera as listas como um meio fundamentalmente insatisfatório de explicar a idéia de Deus, embora sirvam para preparar o caminho para sua definição. As listas são insatisfatórias pelo menos por duas razões: primeira, se Deus é infinito (no sentido de ter infinitamente muitos atributos), nunca uma lista finita de atributos dará conta adequadamente da natureza de Deus; e Descartes, de fato, parece pensar que Deus tem infinitamente muitos atributos (AT VII, 46, 11. 18-21); segunda, há alguma dúvida se Deus, se ele existe, tem efetivamente todos os atributos mencionados nessas listas. Suponha que minha crença de que fui criado por um ser onipotente seja correta, mas que estou errado ao acreditar que esse ser é bom. Sei que algumas vezes cometo erros. É compatível com o fato de Deus ser sumamente bom e fonte de verdade que ele crie um ser que comete erros? Se pudermos perceber uma conexão necessária entre os vários atributos (por exemplo, se pudermos ver que se segue do fato de Deus ser onipotente e meu criador que ele é bom) então não nos colocaríamos essa questão. Mas, numa primeira reflexão, não vemos essa conexão. Pelo que sabemos, poderíamos ter sido criados por um ser que fosse onipotente, porém mau. Para que cheguemos

(17) "Analysis in the Meditations" em *Essays on Descartes' Meditations*, University of California P., 1986.

(18) AT VII, 46. De fato, a formulação que aparece ali não menciona apenas perfeição suprema. Ela define Deus como um ser sumamente perfeito e infinito. (11. 11-12). Mas em AT VII, 51, 11. 3-4, a

a compreender que há uma conexão necessária entre onipotência e bondade suprema, é necessário algum esforço.

As listas, entretanto, efetivamente sugerem a fórmula geral que as substitui. Cada uma das propriedades mencionadas nessas listas é uma perfeição. Parece razoável fazer uma generalização a partir das listas e afirmar que por Deus *queremos dizer* um ser sumamente perfeito, um ser para quem não falta perfeição alguma. Se Deus tem infinitamente muitos atributos, não podemos dar uma lista exaustiva desses atributos, mas temos um princípio para decidir se atributos sugeridos são propriedades apropriadas a serem atribuídas a Deus: se são perfeições, são; se não são perfeições, não deveriam aparecer em nenhuma lista de atributos divinos. A fórmula articula o conceito que inadequadamente tentávamos expressar com nossas listas. E, ao fazê-lo, pode ajudar a explicar por que naturalmente concebemos todas essas perfeições combinadas em um ser. A definição de Deus como um ser sumamente perfeito implica que Deus tem *todas* as perfeições, não apenas algumas delas. Na medida em que tendemos a explicar nossa idéia de Deus como Descartes inicialmente o faz, listando atributos, deveríamos considerar a fórmula geral como uma abordagem mais adequada de nosso conceito não refletido.

Concentrando-me, assim, em uma propriedade de Deus, e fazendo da perfeição suprema de Deus sua propriedade mais fundamental, penso que discordo (com pesar e respeito) de Jean-Marie Beyssade, que, em um artigo recente, reconhece a transição gradual na Terceira Meditação de uma explicação da idéia de Deus pela enumeração de suas perfeições para a sua explicação por uma fórmula geral, mas que pensa, entretanto, que

Não é possível uma redução a um predicado único. Nem onipotência nem perfeição podem exercer esse papel. Deus não tem 'atributo principal', exatamente porque a unidade

referência ao infinito cai ("Quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei ..."). Na Quinta Meditação o foco é claramente na perfeição suprema: VII, 65, 21 ("Certe ejus ideam, nempe entis summe perfecti ..."), VII, 66, 12-13 ("Deum (hoc est ens summe perfectum) ...").

*absoluta desses atributos implica que cada atributo, por sua relação com todo outro atributo, é identicamente infinito, a sua maneira*¹⁹.

Considero que Descartes pretende uma redução a um predicado único, e que perfeição pode exercer esse papel, embora eu não esteja certo se quero caracterizar perfeição como o atributo principal de Deus. Em *Princípios* I, 54, sugere que pensamento seria o atributo principal de Deus. Ainda assim, me parece que a definição de Deus dada por Descartes na sua *Exposição Geométrica* indica que perfeição tem um papel muito especial. A definição da *Exposição Geométrica* afirma:

A substância que entendemos ser sumamente perfeita, e na qual não concebemos coisa alguma que encerre qualquer defeito ou limitação de perfeição, é chama-se Deus (AT VII, 162)

Beyssade escreve, a propósito dessa definição, que ela

Não permite que o entendimento humano construa a idéia de Deus; não se trata de uma matriz que gera um conjunto infinito de definições possíveis da natureza divina, cada uma começando por uma perfeição dada, que é ampliada ou elevada até o infinito. Ao contrário, é uma espécie de crivo ou filtro que deixa passar tudo que pertence à nossa compreensão de suprema perfeição, e elimina tudo que é concebido como um defeito ou limitação nessa perfeição. (pg.187)

Concordo com muito do que Beyssade afirma aqui. Acho que a metáfora do crivo ou filtro é muito útil. Por causa da finitude do entendimento humano e da infinitude de Deus (que considero como implicando, como em Espinosa, que Deus tem infinitamente muitos atributos), não podemos deduzir, a partir da definição de

(19) "The Idea of God and Proofs of his existence", em Cottingham, *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge UP, 1992, pg. 187.

Deus como um ser perfeito, uma lista completa dos atributos divinos. Assim, nesse sentido, ela não nos permite “construir” a idéia de Deus. Mas essa definição nos torna capazes (o máximo que os humanos podem esperar nesse caso) de determinar, em qualquer caso particular, se um determinado atributo deveria estar na lista. Dada a informação de que um atributo particular é uma perfeição, podemos deduzir que Deus o possui, e o possui no grau máximo. Dada a informação de que um atributo implica defeito, podemos deduzir que Deus não o possui²⁰. E visto que nenhum outro atributo divino faz isso, então perfeição tem, na minha opinião, um papel singular. Portanto, eu discordo de Jean-Marie Beyssade, quando ele afirma que, “nas diversas provas da existência de Deus, nunca encontramos um predicado único como dominante”²¹

Perfeição também fornece fundamento para pensar que há uma conexão necessária entre os diversos atributos que, pré-reflexivamente, estamos inclinados a supor que Deus possui. Se o que Deus é, de modo mais fundamental, é um ser sumamente perfeito, então ele não pode ser ambos, onipotente e mau. Além de ser um crivo, que nos permite separar, entre os candidatos a atributo divino,

(20) A passagem do *Discurso* citada na nota 6 indica, de modo bem claro, que Descartes estava deliberadamente tendo esse procedimento.

(21) Pg.187. Na discussão no Rio, Jean-Marie Beyssade me chamou atenção para o fato de que a versão do argumento ontológico que aparece nos *Princípios* utiliza uma definição mais complexa de Deus: “Ao considerar em seguida que, entre as diversas idéias que tem dentro de si, uma é a de um ente sumamente inteligente, sumamente poderoso e sumamente perfeito, a qual é de longe a mais destacada de todas, [a mente] reconhece na mesma uma existência não meramente possível e contingente, como nas idéias de todas as outras coisas que percebe distintamente, mas absolutamente necessária e eterna.” (I, 14). Nessa definição, a idéia de perfeição suprema não é a dominante. Mas, como observou Margaret Wilson, a tradução francesa dos *Princípios* acrescenta uma sentença que torna a passagem mais compatível com minha interpretação: “Quando a mente examina as diferentes idéias ou noções que estão nela, e encontra aquela de um ser que é todo-conhecimento, todo-poderoso, e extremamente perfeito, ela prontamente julga, pelo que percebe nessa idéia, que Deus, que é esse ser todo perfeito, é ou existe ...” Cf. também *Princípios* I, 54. A isso podemos acrescentar que na Parte IV do *Discurso* a idéia de Deus é repetidamente a idéia de um ser perfeito. Cf. AT VI, 34 (11. 19-24), 35 (11. 7-14), 36 (11. 22-31).

aqueles que pertencem e aqueles que não pertencem à natureza de Deus, a idéia de Deus como um ser sumamente perfeito é a cola que mantém esses atributos juntos, que nos permite vê-los todos como atributos de um ser. Portanto, eu veria a perfeição de Deus como dando conta da unidade de seus atributos. A ponto de eu poder compreender a noção de que os atributos de Deus são basicamente idênticos (cada um “de sua própria maneira”), em virtude da compreensão de que há essa conexão necessária entre eles, de tal forma que um não pode existir sem os outros; como resultado, eles não são, no sentido cartesiano do termo, “realmente distintos” uns dos outros. Mas, para mim, é a idéia de Deus como sumamente perfeito que torna tudo isso inteligível.

- 3) *Um ser sumamente perfeito (entendido como um ser que possui todas as perfeições) é realmente possível?* Levanto essa questão em DATS, mas não dei o tratamento tão completo como atualmente me parece que deveria ter dado. Expressei minha simpatia para com a objeção de Leibniz de que, se o argumento ontológico de Descartes é válido como uma demonstração de sua conclusão, deve ser suplementado por uma prova de que a definição de Descartes é logicamente consistente. E indiquei que seria possível que houvesse de fato alguns problemas em conciliar alguns dos atributos de Deus com outros. Mas não disse quais seriam esses problemas. Contentei-me em concluir que, se achássemos que alguma das propriedades que nos inclinávamos a atribuir a Deus conflitava com outras propriedades que nos inclinávamos a atribuir a ele, poderíamos recuar definindo Deus como o ser que tem todas as perfeições compostíveis, mas que essa definição tornaria nosso conceito de Deus bastante indefinido. Minha idéia era que, se decidíssemos que duas das perfeições na nossa lista de *prima facie* perfeições divinas fossem incompatíveis, então teríamos dois modos igualmente plausíveis de tornar explícita a idéia da perfeição de Deus. Suponha que chamemos as duas imperfeições incompatíveis de A e B. Poderíamos supor que o fato de Deus possuir todas as perfeições compostíveis implicaria que possui A e todas as outras *prima facie* perfeições, exceto B. Ou

poderíamos supor que o fato de possuir todas as perfeições compossíveis implicaria que possui B e todas as outras *prima facie* perfeições, exceto A. E qualquer uma dessas explicações da natureza de Deus poderia ter igualmente a pretensão de tornar explícita a noção de Deus como um ser que tem todas as perfeições compossíveis. Assim, *essa* definição não nos forneceria de modo algum um conceito definido de Deus.

Jean-Marie Beyssade procurou resolver essa dificuldade em seu artigo para o *Cambridge Companion*, onde ele escreve que, para responder à questão acerca da compossibilidade dos atributos divinos, devemos reconhecer que nem toda categoria de ser tem status igual (pg.190). Se tivessem

seria impossível ter certeza de que não apareceria mais alguma perfeição que fosse incompatível com aquelas já descobertas, minando assim a estabilidade lógica do conjunto. Mas as diversas categorias de ser não tem status equivalentes. A extensão está excluída da natureza divina por sua divisibilidade [AT VI, 35; Princípios I, 23]; é apenas a categoria de pensamento que consiste em moradia digna de infinitude positiva ou suprema perfeição... Afirmar que Deus é uma mente ou um espírito não é de modo algum suprimir a distância entre o infinito incompreensível e meu eu; é simplesmente reconhecer que a substância pensante, substantia cogitans, não é originalmente algo criado e dependente, embora o meditador inicie, encontrando no Cogito uma tal substância que é, na verdade, um ser incompleto e dependente... Assim, a consistência e unidade dos atributos divinos nunca é revelada pela intuição de uma natureza simples, mas é confirmada pela experiência de nossa natureza finita como coisas pensantes... Por que há um abismo infinito entre nós e Deus, a unidade que experimentamos em nós é limitada e frágil, enquanto que a unidade que vislumbramos em Deus, e na idéia de Deus, é absoluta e além da nossa compreensão. Mas exatamente como há uma semelhança entre nossa mente e a mente divina, quando experimentamos em nós mesmos uma unidade entre várias faculdades diferentes, nos é fornecida uma representação do que é, em Deus, a simplicidade absoluta de um ato único, e dessa maneira somos assegurados da completa consistência da nossa idéia de Deus. (Pgs.190-91)

Citei essa passagem um tanto longa de Beyssade por estar ansioso em lhes dar um resumo justo de seu argumento.

Supondo que esse seja um resumo justo de sua solução para o problema, não acho que seja satisfatória. Em alguma medida, me culpo por isso, porque penso que em DATS não coloquei o problema tão clara e explicitamente quanto deveria. O problema, como o vejo, não é que seja impossível ter certeza de que não possa surgir alguma outra perfeição que fosse incompatível com as já descobertas... (pg.190). Se fosse esse o problema, o que diz Beyssade poderia ser uma solução. Mas como vejo, o problema é que *já há* aqui entre as perfeições já descobertas, algumas *prima facie* incompatibilidades, que não sabemos como resolver. Em DATS apenas indiquei isso, ao me referir a um artigo meu sobre Espinosa, no qual tentei mostrar que há uma inconsistência entre a perfeição de Deus e sua personalidade. Mas o artigo sobre Espinosa não se dirige a essa questão no contexto do sistema cartesiano, e o exemplo pode não ser o melhor para o que desejamos. (Embora Descartes com certeza conceba Deus como uma pessoa, esse atributo nunca aparece em qualquer das listas dos atributos divinos nas *Meditações*.)

Entretanto, no artigo que escrevi para a antologia de Amelie Rorty, penso ter ido além do que escrevi em DATS, de um modo que pode ser útil aqui. É importante lembrar que Descartes não introduz a idéia de Deus pela primeira vez na Terceira Meditação. A Primeira Meditação já nos tinha dado uma lista de atributos divinos: Deus pode fazer tudo; me criou, como sou; é sumamente bom; e é fonte de verdade. Além disso, a Primeira Meditação também já introduziu uma dúvida a respeito da coerência desses atributos. Se Deus é *todas* essas coisas, como é possível que eu, sua criatura, cometa erros? Talvez Deus seja onipotente, e meu criador, mas não sumamente bom nem uma fonte de verdade. No meu artigo para a antologia de Rorty, sugeri que essa dúvida explica a ausência desses dois últimos atributos da lista de atributos na Terceira Meditação, e que a razão para adiar o argumento ontológico até depois da Quarta Meditação é que só depois disso Descartes pensa saber como resolver o conflito. É apenas depois de ter conhecimento da liberdade humana, e seu papel nos nossos juízos sobre

verdade e falsidade, que Descartes pode reconciliar a criação por Deus de mim como sou com sua bondade e verdade. O argumento ontológico exige uma idéia clara e distinta de Deus. Clareza e distinção exigem consistência (AT VII, 71). Descartes, então, reconhece (antes de Leibniz indicar) que o argumento ontológico exige alguma prova da consistência da nossa idéia de Deus. Descartes não tenta, como fez Leibniz, uma prova a priori de que a idéia de um ser sumamente perfeito é consistente. Mas tenta abrandar a *prima facie* inconsistência mais urgente que encontra nessa idéia.

Ainda assim, a tentativa de provar consistência só gera mais problemas. A solução para a primeira dúvida exigiu a pressuposição de que Deus nos criou, não como seres que devem cometer erros, mas como seres cujo uso da liberdade invariavelmente (embora não inevitavelmente) leva a erros. Mas como reconciliar a liberdade pressuposta nessa solução com a onipotência de Deus? Se Deus é onipotente, pensa Descartes, então nunca poderíamos fazer algo que Deus já não tivesse preordenado. Mas, se nunca podemos fazer algo que Deus não tenha preordenado, como podemos ser livres²²? No final das contas, a “solução” de Descartes para esse enigma é insistir que não deveríamos desistir de algo que apreendemos com evidência máxima (nossa liberdade), porque isso conflitua com algo que sabemos não poder compreender (o poder infinito de Deus)

(22) Embora Descartes, na Meditação IV (AT VII, 57, 10-58, 13), pareça preferir uma concepção de liberdade humana que é compatível com a determinação divina, nos *Princípios* evidentemente assume uma concepção incompatibilizadora de liberdade segundo a qual eu sou, no momento da ação, capaz de agir de maneira contrária a como de fato ajo. Por que Descartes assume tão de pronto que Deus preordena mesmo as ações humanas voluntárias? Não há dúvida que é difícil, dentro de uma tradição cristã que admite a autoridade da Escritura, e inclui os escritos de St. Paul entre essas escrituras, evitar uma doutrina de preordenação universal. (Cf. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, qu. xxiii). Porém, provavelmente Descartes deve ter pensado que tinha bases puramente filosóficas para essa doutrina. Suponho que tenham sido derivadas de sua forte ênfase na dependência da criatura com respeito a seu criador, expressa nas doutrinas da Terceira Meditação: que para continuar existindo de um momento para o momento seguinte, é necessária a conservação de Deus e que Deus, ao me conservar, me crie novamente a cada momento. (AT VII, 49).

(*Principios I*, 39-41). Portanto, há ainda uma *prima facie* inconsistência que não foi solucionada — desta vez não entre meu erro e o fato de Deus ser uma fonte de verdade, mas entre minha liberdade e o poder infinito de Deus.

Poder-se-ia objetar que, mesmo se esse conflito for legítimo, não mostra que há uma contradição no conceito mesmo de Deus. Mostra uma contradição entre uma propriedade essencial de Deus (sua onipotência) e um fato contingente (de que há seres humanos com liberdade). Mas, se isso fosse suficiente para mostrar que o conceito de Deus não envolve uma contradição, teria sido suficiente também para tratar do problema da Primeira Meditação. Pois a existência de humanos que erram parece ser um fato tão contingente quanto a existência de humanos que têm a liberdade para errar. E de todo modo, não está claro que a contradição não possa ser **incorporada** na natureza de Deus. Pois, se acreditamos que Deus é responsável pelo fato contingente de que há humanos que têm o poder de agir de modo contrário a preordenação de Deus, então devemos acreditar que Deus tem o poder de realizar isso, i.e., que sua onipotência implica sua capacidade de criar um ser com o poder de resistir à sua vontade. E isso, para muitos filósofos, parece mostrar que o conceito mesmo de onipotência envolve uma contradição. Suponha que Deus tenha o poder de produzir um ser que ele não possa controlar. Se ele exercer esse poder, então não será mais onipotente, visto que haverá um ser com o poder de resistir à sua vontade. Por outro lado, se negamos que Deus tenha o poder de produzir um ser que não possa controlar, parece que ele já não é onipotente²³.

(23) Tanto quanto é do meu conhecimento, essa formulação do paradoxo da onipotência tem origem no artigo "Evil and Omnipotence" de John Mackie, *Mind*, 1955. Para uma discussão interessante que leva a uma proposta para evitar o paradoxo, ver Anthony Kenny, *The God of the Philosophers*, Clarendon P., 1979, cap. 7. A solução de Kenny envolve a compreensão de onipotência como envolvendo a posse de todos os poderes logicamente possíveis que um ser com os atributos de Deus pode possuir. Suponha que Deus crie um ser que não pode controlar. Permaneceria onipotente após a criação desse ser? Então esse poder não é um poder logicamente possível, visto implicar a contradição de que o ser criado seria capaz de resistir a um ser onipotente. Mas se assumimos que Deus não permanece onipotente depois da criação desse ser, então devemos assumir que Deus é

Eu acho que esse não é o único problema não resolvido na concepção de Descartes de Deus. Se há problema em conciliar a onipotência de Deus com a liberdade humana, haverá um problema tão sério quanto esse de conciliar a onisciência de Deus com a liberdade humana. Segundo a concepção incompatível de liberdade que Descartes aparentemente adota nos *Princípios*, se Judas agiu livremente quando traiu Jesus, então no momento da traição ele tinha o poder de agir ao contrário. Mas o conhecimento prévio de Deus implica que Deus sabia, quando criou o mundo, que Judas trairia Jesus. Assim, se em 33 **Era Cristã** Judas tinha o poder de não trair Jesus, então ele deve ter tido, nessa ocasião, o poder de mudar o que Deus acreditava em 4004 **AC**. Mas o poder de mudar o passado não parece ser um poder que alguém possa ter. A teologia tradicional o negou até mesmo a Deus²⁴.

Como esse problema geralmente é apresentado, trata-se de um problema sobre conciliar uma propriedade de Deus (onisciência) com uma propriedade

capaz de mudar, contrariando sua imutabilidade. Kenny conclui que devemos responder ao embaraço de Mackie negando que Deus possa criar um ser que não possa controlar. Isso não implicará que Deus não é onipotente, segundo a definição proposta de onipotência. (Infelizmente, entretanto, segundo Kenny, se Deus é onisciente, não pode ser imutável. Portanto, se essa solução pode lidar com o problema imediato levantado por Mackie, ela apenas adia a dificuldade).

(24) Cf. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, xxv, art. 4. A impossibilidade mesmo de um ser onipotente de mudar o passado é um dos exemplos de Descartes de uma idéia clara e distinta na Terceira Meditação (AT VII, 36). Isso é, de uma certa maneira, estranho visto que o argumento tomista para negar a Deus esse poder depende do que pode parecer ser uma diferença crucial entre Tomas de Aquino e Descartes: que para Tomas de Aquino o poder de Deus se restringe aquilo que é logicamente possível, enquanto que a doutrina cartesiana da criação das verdades eternas parece rejeitar essa restrição.

Meu resumo do problema de se conciliar a onipotência de Deus com a liberdade humana simplifica sua atualmente canônica versão, oferecida por Norman Pike em seu artigo "Divine Omniscience and Voluntary Action", na *Philosophical Review*, 1965. o artigo de Pike, juntamente com um bom exemplo da discussão que provocou, está em *God, Foreknowledge and Freedom* de John Martin Fischer, Stanford UP, 1989.

dos humanos que ele contingentemente criou (sua liberdade). Mas nesse caso a **incorporização** parece ainda mais direta. Pois podemos do mesmo modo dizer que se Deus agiu livremente quando criou os humanos, então ele deve ter tido, na ocasião, o poder de não os criar, e que isso implicaria um poder de mudar o que acreditava alguns dias antes, quando escolheu criar o céu e a terra. Assim, se a onisciência de Deus torna a liberdade humana problemática, deve tornar igualmente problemática a própria liberdade de Deus. Liberdade não está em nenhuma das listas de atributos divinos dadas por Descartes na Terceira Meditação. Mas na Quarta Meditação, Descartes afirma que é apenas em virtude da nossa liberdade de escolha que podemos nos compreender como sendo a imagem de Deus (AT VII, 57). Portanto, eu acho que com justiça podemos considerá-la como uma das perfeições que Descartes teria pensado como essencial a Deus.

Mais uma vez, Descartes supõe que Deus seja eterno e imutável. Portanto, se ele possui uma vontade, essa vontade deve também ser eterna e imutável. Uma das coisas que Deus eternamente e imutavelmente quer é a criação, o vir a existir dos seres finitos. Mas o mundo cujo vir a existir Deus quer não é, segundo qualquer teologia ortodoxa cristã, eterno. Ele teve um primeiro momento de existência, há algum tempo finito. Como poderia um ser onipotente querer algo sem que o objeto de sua vontade fosse realizado imediatamente? Pois a vontade de um ser onipotente deve ser suficiente para a ocorrência daquilo que ele quer.

Talvez haja uma solução para essa dificuldade. Talvez possamos afirmar não que Deus eternamente queira a criação *simpliciter*, mas que ele eternamente queira a criação do mundo *em algum tempo no futuro*, exatamente como um ser humano pode decidir fazer algo (por exemplo um membro do Senado dos Estados Unidos pode decidir renunciar ao seu cargo), sendo a ação que escolheu realizar especificada para ter efeito apenas em algum tempo no futuro. Mas essa solução, examinada e rejeitada no *Tahafut* de Averroes, me parece fazer sentido apenas se podemos pensar no ato da vontade de Deus como sendo ele mesmo um evento em uma ordem temporal, que tem uma certa distância temporal do evento que é a realização do ato da vontade. E essa concepção da vontade de Deus parece conflitar com a

concepção de Descartes da eternidade de Deus, e sua consequência de que a vontade de Deus é eterna e imutável.

Não digo que seja impossível se resolverem essas dificuldades. O que *efetivamente* digo é que elas surgem, a partir da tentativa de se compreender como todas as coisas que Descartes diz sobre Deus podem ser verdadeiras conjuntamente, problemas acerca da compatibilidade de atributos que Descartes reconhece como já sendo parte de sua idéia de Deus. O que disse acerca do problema de se reconciliar a criação do mundo no tempo com a eternidade de Deus advém, essencialmente, do *Tahafut al-Tahafut* de Averroes, um trabalho que estava disponível aos filósofos europeus em uma tradução latina desde o Sec. 16²⁵. Acho que Espinosa deve ter se familiarizado com esse trabalho de Averroes, ou ao menos com alguns de seus argumentos. Penso também que Descartes *deveria* ter se dado conta das dificuldades.

No início dessa seção do meu artigo, perguntei se é realmente possível que haja um ser sumamente perfeito, de tal forma que um ser sumamente perfeito seja compreendido como aquele que possui todas as perfeições. Minha resposta, a esta altura, seria: não, não enquanto possuir todas as perfeições for compreendido como implicando se possuir todas as perfeições que Descartes enumera na suas diversas listas de atributos divinos. Todos conhecem o dito de Pascal de que ele desejava seguir o Deus de Abraão, Isaac e Jacob, e não o Deus dos filósofos. Quem são os filósofos a quem ele se refere? Serão apenas os filósofos pagãos da antiguidade, figuras como Platão, Aristóteles e Plotino? Ou incluem também aqueles filósofos das tradições teológicas judia, cristã e islâmica que tentaram harmonizar suas escrituras com a filosofia grega? Eu favoreceria a interpretação mais ampliada da observação de Pascal. E penso que o caso de Descartes e do argumento ontológico ilustra os riscos do projeto de harmonização. Parece levar a um argumento ontológico *contra* a existência de Deus, uma demonstração de que

(25) Ver a edição de Beatrice Zedler da versão latina de Calo Calonymos de *Destructio destructionum philosophiae Algazelis* de Averroes, Marquette UP, 1961.

um Deus concebido como possuindo todas as perfeições que Descartes quer atribuir a seu Deus *não pode* existir.

A tentativa de conciliar a perfeição absoluta que a filosofia quer atribuir a Deus com os atributos que as escrituras exigem que sejam atribuídos a ele me parece um projeto sem esperança. Mas é claro, se estivéssemos dispostos a descartar parte da bagagem escritural, rejeitando as idéias de criação e de liberdade humana e, com elas, a idéia de Deus como um legislador supremo²⁶, que com justiça pune o mau e recompensa o bom, então poderíamos chegar a uma concepção consistente de Deus como sumamente perfeito. É assim, pelo menos, que eu penso que Espinosa pensou. E, como se sabe, Espinosa está quase sempre certo.

Postscript

Na discussão no Rio, Jean-Marie Beyssade me perguntou como eu via a relação entre a minha concepção da idéia de Descartes de Deus e a concepção de Jean-Luc Marion em seu artigo na ontologia de Rorty "The Essential Incoherence of Descartes' Definition of Divinity". Essa questão seria uma questão difícil mesmo se eu tivesse um tempo infinito para responder e é, certamente, impossível responder bem em pouco tempo. Entretanto, faço as seguintes observações. Parece-me que Marion está preocupado com um tipo de inconsistência muito diferente do tipo de inconsistência com o qual me preocupo. Do modo como compreendo, ele vê Descartes como oscilando entre diversas fórmulas para definir Deus, cada uma delas enfatizando uma propriedade. Na Meditação III, a infinitude; na Meditação V, a perfeição suprema; nas Primeiras e Quartas Respostas, ser *causa sui*. A incoerência resulta do

(26) Em *Theological-Political Treatise* de Espinosa, cap. iv, seções 23-37, há um argumento de que porque Deus é onipotente não podemos coerentemente concebê-lo como um doador de leis. (A idéia central é a de que ser um doador de lei, no sentido relevante de "lei", exige que se seja capaz de dar ordens às quais aqueles submetidos ao doador de leis têm o poder de desobeder). Isso tem a forma de um argumento sobre as propriedades Deus deve ter. Mas se for válido, mostrará também que uma certa concepção tradicional de Deus é incoerente.

fato de que cada uma dessas fórmulas tem implicações diferentes. Por exemplo, ambos os fatos de Deus ser infinito e de ser *causa sui* implicam que Deus é incompreensível; mas a suprema perfeição de Deus não. E deve haver outras inconsistências de tipo similar. Marion parece pensar que a definição mais fundamental de Deus, para Descartes, é que Deus é infinito; que essa formulação dá a Descartes mais daquilo que ele quer dizer acerca de Deus que qualquer outra. Claramente divergimos acerca do que pensamos ser o mais fundamental para Descartes. Além disso, tanto quanto posso ver, Marion não está preocupado com o problema que me inquieta de que alguns dos atributos que Descartes quer poder deduzir a partir da definição de Deus, tais como sua onipotência e sua criação de seres que são livres, possam ser incompatíveis uns com os outros. Marion apresenta a incoerência das definições cartesianas de Deus como resultantes da tentativa de Descartes de combinar elementos incompatíveis na filosofia medieval. (Por exemplo, a ênfase na infinitude de Deus é Scotista; na perfeição de Deus é occanista; no fato de Deus ser *causa sui* é, talvez, suareziana.) Eu, por outro lado, tendo a ver a tradição medieval como mais unificada, como convergindo para uma definição de Deus como um ser sumamente perfeito (sendo o ser perfeito, entretanto, concebido como sendo uma pessoa). E vejo o problema da coerência como surgindo a partir dos compromisso com essa definição, à primeira vista, altamente plausível.

Devo acrescentar, me parece, que meu tipo de questão acerca da coerência da definição de Deus está ainda entre nós. Meu interesse por esse problema surge do meu interesse por Espinosa, que penso ter levantado esse problema com muita eficácia. Mas é boa parte da discussão entre os filósofos analíticos contemporâneos da religião. Assim temos Swinburne tentando mostrar que o conceito de Deus, assim como se desenvolveu na teologia filosófica ocidental, não envolve qualquer contradição e Anthony Kenny concluindo, de modo mais pessimista, que sim²⁷.

(27) Ver *The Coherence of Theism* de Richard Swinburne, Clarendon Press, rev. ed., 1993; e *The God of the Philosophers* de Anthony Kenny, Clarendon Press, 1979. Com relação a esse tema, é também interessante o *On the nature and existence of God* de Richard Gale, Cambridge UP, 1993. Apresentei versões

EDWIN CURLEY

ABSTRACT

The author's purpose in this paper is to revisit the ontological argument presented by Descartes in order to reconsider what he has said about it in his Descartes Against the Skeptics, in 1978. The author's basic view of the argument is that ultimately the argument fails not for the most frequently given reason that existence can not be considered as a predicate, but rather because in its Cartesian version the argument assumes an understanding of God's nature which is inconsistent.

ANALYTICA

volume2
número2
1997

Tradução de *Ethel Menezes Rocha*

Revisão de *Simone Brantes*

desse artigo no colóquio Descartes, no Rio de Janeiro em Outubro de 1996, e como parte da série de palestras em Budapeste também em Outubro de 1996. Agradeço aos membros da platéia de ambos pelos comentários, e também a Glen Shadbolt, um estudante de pós graduação na Universidade de Michigan, que comentou a versão desse artigo que distribuí entre os estudantes de lá.