

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
LICENCIATURA EM FILOSOFIA

**Considerações acerca da prova *a priori* da existência de Deus nas *Meditações* de
Descartes e da crítica kantiana ao argumento ontológico**

Renato Braga Campello

Rio de Janeiro
2014.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
LICENCIATURA EM FILOSOFIA

Considerações acerca da prova *a priori* da existência de Deus nas *Meditações* de Descartes e da crítica kantiana ao argumento ontológico

Monografia de conclusão de curso apresentada à disciplina AA052 – MONOGRAFIA II como requisito para a conclusão do curso de Licenciatura em Filosofia, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Orientador: Renato Valois Cordeiro
Orientando: Renato Braga Campello

Rio de Janeiro
2014

Agradecimentos

Agradeço a companhia e apoio dos amigos que fiz durante esses longos cinco anos de graduação. O convívio com essas pessoas foi importante para meu amadurecimento pessoal e para trazer a leveza dos momentos agradáveis proporcionados pela amizade no percurso da minha formação.

Agradeço também a todo corpo docente do Instituto de Ciências Humanas e Sociais, como do Instituto de Educação da UFRRJ pelo ensino e dedicação à minha formação. Aproveito para fazer menção especial ao meu orientador Renato Valois Cordeiro, que me apresentou dentro da filosofia o instigante tema que foi desenvolvido neste trabalho, fazendo o estudo mais interessante e aprazível.

RESUMO

CAMPELLO, Renato Braga. **Considerações acerca da prova *a priori* da existência de Deus nas *Meditações* de Descartes e da crítica kantiana ao argumento ontológico.** Monografia (Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2014.

O objetivo central da minha monografia é um tanto modesto. Consiste, por um lado, em realizar uma exposição da difícil análise realizada pelo Prof. Raul Landim¹ a respeito da prova *a priori* da existência de Deus na obra cartesiana. Com isso pretendi simplesmente aprofundar meus estudos a respeito de Descartes por ocasião do meu trabalho monográfico. Por outro lado, tentei na medida do possível apresentar algumas breves reflexões sobre a argumentação cartesiana da quinta *Meditação*, sobretudo com o intuito de marcar algumas das minhas dúvidas sobre o assunto. Por fim, apresento também algumas reflexões sumárias sobre a crítica kantiana ao argumento cartesiano.

Palavras-chave: Descartes, Kant, argumento ontológico.

¹ FILHO, R. Landim. “Argumento Ontológico: a prova *a priori* da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes”. In: *Questões Disputadas de Metafísica e de Crítica do Conhecimento* (Coleção *Philosophia*). São Paulo: Discurso Editorial, 2009, pp. 191-234.

ABSTRACT

CAMPELLO, Renato Braga. **Considerações acerca da prova *a priori* da existência de Deus nas *Meditações* de Descartes e da crítica kantiana ao argumento ontológico.** Monograph (Philosophy). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2014.

The central aim of my monograph is somewhat modest. Consists, first, to conduct an exposition of the analysis of Prof. Raul Landim about the *a priori* proof of God's existence in Cartesian work. By this I simply meant to deepen my studies on Descartes by occasion of my monographic work. On the other hand, I have tried as far as possible to present some brief reflections on the Cartesian argument of the fifth Meditation, particularly in order to display some of my doubts about it. Finally, I present some summary reflections on the Kantian objections in respect of the Cartesian argument.

Keywords: Descartes, Kant, ontological argument.

Índice

Introdução	7
1. A prova <i>a priori</i> cartesiana	7
2. Observações sobre a crítica kantiana ao argumento ontológico	16
Considerações finais	24
Bibliografia	26

Introdução

São diversas as candidatas a uma prova definitiva da existência de Deus ao longo da história da filosofia. Dentre elas, destacam-se os argumentos de Santo Anselmo e Descartes. Escolhi o argumento em sua versão cartesiana para marcar em meu trabalho de final de graduação algumas das nuances principais do que foi chamado no século XVIII por Kant de “argumento ontológico”.

O argumento ontológico é caracterizado fundamentalmente pela *aprioridade* (em sentido kantiano²) de seu raciocínio, visto que não recorre à experiência, e também pela aparente necessidade de suas premissas. Com efeito, sua estrutura deve excluir a possibilidade de pensarmos Deus como inexistente, na medida em que assumimos certos critérios apresentados pelo autor do argumento.

Contudo, quais são os critérios mais relevantes no sentido de conferir existência a um ente? Que tipos de existência são possíveis? Em outras palavras, podemos nos questionar sobre a pertinência do argumento ontológico no que tange à questão dos critérios sobre o que deve ser uma prova dessa espécie, mais particularmente sobre os tipos de existência que devem ser considerados em suas premissas. Numa palavra, tentarei mostrar que podemos nos perguntar sobre a diferença entre pensar o conceito de um ente como existente e considerar que um ente tenha instâncias ou existência efetiva.

É a existência de um ente em particular (conforme o caso, a existência de Deus) que se propõe provar o defensor do argumento ontológico. Neste sentido, recorreremos à crítica kantiana para nos ajudar a refletir acerca dessas questões.

[1] A prova *a priori* cartesiana

Ao que parece, a prova de Deus cartesiana tem como fio condutor as críticas realizadas por São Tomás ao argumento de Santo Anselmo³. Essa crítica consiste em mostrar que ao partir de uma *definição* de Deus é possível inferir não a existência, mas tão-somente o *conceito* de existência de Deus⁴. Procurando responder a essa objeção, Descartes formulou um modelo de prova que visa mostrar que a premissa principal do

² Oportunamente, esclarecerei as diferenças entre os conceitos cartesiano e kantiano de aprioridade.

³ ANSELMO. *Proslogion* (cap. II-IV). Cf. tb FILHO, R. Landim, op. cit., p. 194. Não analisaremos aqui a prova anselmiana.

⁴ Cf. FILHO, R. Landim. *Ibidem*.

seu argumento não é a *idéia* (o conceito) de Deus, mas sim a própria *essência* de Deus, de forma que sua prova não estaria desabonada pela objeção de São Tomás. Por “essência”, nesse caso, Descartes parece entender não as essências (contingentes) de “objetos fictícios”⁵, mas sim um tipo de essência análoga à essência *necessária* dos objetos matemáticos, que pode ser considerada *imutável e verdadeira*.

O conceito de objeto fictício havia sido estudado por Descartes já na terceira *Meditação*, no contexto da primeira prova de Deus⁶, onde foi realizada uma análise das representações aceita pela tradição. Na classificação aí apresentada⁷ as idéias claras e distintas (ou seja, as representações dos fundamentos da matemática) são consideradas “idéias inatas” (aquelas que, por assim dizer, nascem com o sujeito), ao passo que as “idéias fictícias” referir-se-iam às que são produzidas (ou “inventadas”) pelo próprio *cogito* e que, assim, por hipótese, não teriam qualquer correspondência na realidade.

Ao contrário das propriedades de certos objetos que são constituídos por “essências fictícias”, as propriedades dos objetos matemáticos expressam características necessárias. Nesse sentido, parece não haver qualquer empecilho em afirmar a possibilidade do *conhecimento* da essência *verdadeira* dos fundamentos da matemática. A estratégia da prova cartesiana da quinta *Meditação*, por conseguinte, consistiria em tentar mostrar que há uma analogia entre a “representação da essência dos objetos matemáticos” e a “representação da essência divina”⁸.

A prova cartesiana fornecida na quinta *Meditação* tornou-se conhecida como uma “prova *a priori* da existência de Deus”. É fundamental notarmos que a noção de aprioridade assumiu um significado preciso após o desenvolvimento da filosofia kantiana, significado completamente distinto do modo como a expressão *a priori* era usada geralmente na tradição pré-cartesiana e à época do próprio Descartes. De fato, aprioridade, em sentido *pré-kantiano*, é um termo que se refere a espécies de provas que *procedem “da causa para os efeitos”*⁹. Desta forma, uma prova *a priori* de Deus, em sentido cartesiano, deve inferir da *essência* a *existência* de Deus. Por outro lado, também em sentido cartesiano, uma prova da existência de Deus será considerada *a posteriori* quando inferir do efeito a causa¹⁰. Sobre o ponto, afirma Descartes: “(...) são

⁵ Ibidem.

⁶ Este ponto será retomado nos próximos parágrafos.

⁷ Cf. DESCARTES, R.. Terceira Meditação, parágrafo 10.

⁸ Cf. FILHO, R. Landim, idem, p. 195.

⁹ Cf. FILHO, R. Landim, idem, p. 224 (nota 3).

¹⁰ Ibidem. Esse foi precisamente o modelo de prova aduzido por Descartes na terceira *Meditação*.

somente duas vias pelas quais se pode demonstrar que Deus existe, a saber, uma pelos efeitos e a outra pela própria essência ou natureza (...)”¹¹.

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

“E aqui só posso me **objetar** que talvez essa idéia de triângulo tenha vindo ao meu espírito por intermédio dos meus sentidos, porque vi algumas vezes corpos de figura triangular; pois posso formar em meu espírito uma infinidade de outras figuras, a cujo respeito não se pode alimentar a menor suspeita de que **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”¹². (Negrito meu)

A rigor, as provas matemáticas não são problemáticas, pois seus objetos não existem na natureza e suas propriedades, sendo necessárias, são expressas por essências que podem ser consideradas *reais*¹³. Então, a *verdade* das premissas das provas matemáticas independe de qualquer recurso à experiência.

Essa é uma tese cartesiana que já estava presente por ocasião da escrita da obra *Regras para a Orientação do Espírito*¹⁴, onde Descartes havia apresentado uma concepção de *verdade* distinta daquela que seria desenvolvida em sua filosofia do conhecimento madura. De fato, nas *Regras*, em particular nas seis primeiras, o autor entende por *verdade* unicamente a *coerência* daquilo que é *intuído*. Por *intuição*, Descartes entende aí cada elemento (objeto) descrito em atos de consciência

¹¹DESCARTES, R.. *Primae Responsiones*, AT VII, p. 120. Apud FILHO, R. Landim, *ibidem*.

¹²DESCARTES, R.. *Quinta Meditação*, OE, p. 171-2. Apud FILHO, R. Landim, *idem*, p. 225, nota 5.

¹³Sobre o sentido da possibilidade da atualização de essências (ou quiddidades) falaremos mais tarde.

¹⁴DESCARTES, R.. *Regras para a Orientação do Espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

imediatamente dados ao intelecto. Nesse sentido, pode-se afirmar que o termo é equivalente ou sinonímico ao conceito de *representação* (ou *idéia*), que seria usado definitivamente nas *Meditações*. Contudo, nas *Regras* Descartes contenta-se com o sentido “fraco” de *verdade* acima descrito, uma vez que se restringe a uma análise das operações intelectuais realizadas pelo sujeito, portanto, a uma mera análise dos dados intuídos, vale dizer, a uma análise de nossos estados subjetivos e suas possíveis relações. Numa palavra, pode-se afirmar que, nesse estágio da obra cartesiana, *verdade* não tem qualquer relação com problematizações relativas a uma hipotética realidade (ou ao *mundo externo*). Como os objetos da matemática são alguns dos dados *intuídos* que compõem a estrutura do pensamento, e como eles são também nessa obra introduzidos como entidades evidentes e indubitáveis, é possível afirmar que já neste texto as provas matemáticas são apresentadas como independentes de qualquer recurso à natureza.

A formulação cartesiana do argumento anselmiano envolve fundamentalmente dois elementos:

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

(2) As propriedades de uma única *idéia* que, por hipótese, revela uma essência que seria idêntica à existência – e que, em tese, não pode ser assimilada a uma essência “inventada” pelo pensamento, mas sim a uma espécie de essência *imutável e verdadeira*¹⁵.

Vale a pena neste ponto lembrar que nas *Meditações*, ao contrário da teoria exposta nas *Regras*, a concepção cartesiana de *verdade* foi substantivamente alterada. Nesse caso, o objetivo central do livro é, por um lado, contestar o antigo conceito de verdade como mera *evidência* de dados imediatos intuídos e, por outro, fundamentar um (novo) critério de verdade, compreendido como *correspondência de estados de coisas ao intelecto humano*. Assim, considerando que a conclusão do argumento de Anselmo é a proposição segundo a qual “*é necessário que Deus exista*”¹⁶, a prova *a priori* cartesiana teria de mostrar que:

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

[b] A suposta *essência verdadeira*, que seria representada pela *idéia* de Deus, está relacionada a um sentido de verdade *distinto* daquele aplicado a essências matemáticas. Outra dificuldade central da prova consistiria então no fato de que os objetos

¹⁵Cf. FILHO, R. Landim, *idem*, p. 192.

¹⁶ Cf. ANSELMO, *ibidem*. Cf. tb. FILHO, R. Landim, *ibidem*.

matemáticos não existem na realidade e, portanto, a simples evidência de suas propriedades necessárias bastaria para garantir o conhecimento de suas essências. Essa peculiaridade, contudo, *não* vale para a essência divina, *que tem de poder ser idêntica à existência para que a prova possa ser considerada bem-sucedida*¹⁷.

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

A crítica de Tomás é baseada em sua teoria do conhecimento, que é, por sua vez, fortemente influenciada pela metafísica aristotélica¹⁸. Segundo ele, em linhas gerais, o erro da prova de Anselmo consistiria em derivar a *existência* de Deus da sua mera *definição* (ou do seu conceito)¹⁹. Aparentemente, o problema de tal pretensão estaria em não distinguir claramente as noções de *qüididade* e *existência*.²⁰ Com efeito, a filosofia do conhecimento tomista é estruturada em duas operações intelectuais, ou cognitivas: a *apreensão* e a capacidade de *julgar*. A ação de apreender, por um lado, consiste em reter intelectualmente, através da produção de um conceito, as *qüididades* (ou *notas*) que representam as características sensíveis dos objetos singulares. A produção de conceitos²¹, entidades capazes de representar abstratamente e universalmente as *qüididades* das coisas, depende de um processo intelectual, denominado *abstração*. Esse processo é capaz de separar o que há de comum no diverso que nos é apresentado pela experiência. Originalmente, as características sensíveis comuns a classes de objetos estão, portanto, apenas potencialmente nas próprias coisas²² e o processo abstrativo é que torna possível a apreensão do aspecto inteligível dos objetos.

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

¹⁷ Cf. FILHO, R. Landim, *idem*, p. 195.

¹⁸ Não discutirei o ponto neste trabalho. Uma análise correta (ainda que superficial) da teoria da substância individual aristotélica, bem como da filosofia do conhecimento de S. Tomás, pode ser encontrada em: MARCONDES, D.. *Iniciação à História da Filosofia – Dos Pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

¹⁹ Cf. LANDIM, *idem*, p. 200.

²⁰ *Idem*, p. 197.

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

²² Cf. LANDIM, *idem*, p. 197.

outras palavras, Tomás considera que o conceito é uma *forma de ente* (*ens*), noção que deve ser distinguida da noção de *ato de ser* (*esse*).²³ Enquanto o *conceito* pressupõe sempre uma espécie de processo indutivo para que a *qüididade* da coisa possa ser abstraída da matéria dada, o *ato de ser* é definido por Tomás como o que “(...) torna real (atual)”²⁴ a *qüididade* representada. Por conseguinte, a existência só pode ser conferida ao *conceito* (ou seja, à *representação da qüididade*) no ato judicativo, instante no qual uma representação sensível (ainda não determinada) é ligada a uma representação conceitual (a um universal obtido na apreensão). Ora, nisto consiste a limitação cognitiva da mera representação, ou seja, do mero conceito: intrinsecamente, a apreensão da *qüididade* por um conceito não é um motivo suficiente para justificar a conclusão da existência de Deus a partir da sua definição.²⁵ Nas *Primeiras Objeções*²⁶, Caterus resume precisamente a crítica tomista à prova anselmiana:

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

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

Outro ponto, também já indicado anteriormente (e que torna problemática a inferência da existência de Deus), é a especificidade desse conceito, que parece dar conta de uma essência “imutável” cuja verdade, no entanto, não pode ser justificada tão somente por análise de suas propriedades. Acresce-se a essa dificuldade uma

²³Ibidem.

²⁴Ibidem.

²⁵Cf. LANDIM, idem, p. 199.

²⁶DESCARTES, R.. *Oeuvres Philosophiques de Descartes*. Paris: Ed. Garnier, 1963-73, p. 517. Apud FILHO, R. Landim, idem, p. 226, n. 13.

característica central da apreensão quiddiativa que não pode ser aplicada à essência divina: a representação da essência (ou das quiddidades) de um objeto *precisa ser abstraída de uma imagem sensível*, segundo a teoria tomista.²⁷ E contudo, evidentemente, a representação da essência de Deus não pode ser abstraída de nenhuma coisa material.

Descartes deve então, se deseja afastar os erros da prova anselmiana, partir da *própria* essência de Deus em sua prova – e não da definição ou do conceito de Deus. De fato, é isso que Descartes julga realizar em seu modelo de prova e o faz autorizado por uma famosa tese tomista, segundo a qual “*a essência de Deus é idêntica ao seu ato de ser (esse)*”.²⁸ Sem dúvida, se admitimos a verdade dessa tese, não seria absurdo afirmarmos também a possibilidade de inferir a *própria* existência atual de Deus a partir da sua essência. Contudo, tal possibilidade supõe, é claro, a possibilidade de termos acesso à essência de Deus.

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

“Pois estando certo que eu não posso ter conhecimento algum do que está fora de mim senão através das idéias dessas coisas que tive em mim, eu me preservo de relacionar meus juízos imediatamente às coisas e de nada lhes atribuir de positivo que não perceba anteriormente em suas idéias (...)”²⁹

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

²⁷ Cf. FILHO, R. Landim, *idem*, p. 199.

²⁸ AQUINO, S. Tomás. *Summa contra Gentiles* Ia, c. XXII e *Summa Theologiae*, Ia, q. 3, art. 4. Apud FILHO, R. Landim, *idem*, p. 227, n. 20.

²⁹ Cf. Carta a Gibieuf, de 19 de janeiro de 1642, *OPD* II, p. 907. Apud FILHO, R. Landim, *idem*, p. 200.

Com relação ao tópico (1), a posição de Descartes parece ser definida por uma afirmação presente no axioma X da *Exposição Geométrica*, segundo a qual em “toda idéia (*clara e distinta* ou não) a *existência possível está contida*”.³⁰ Isso parece significar que o critério de realidade cartesiano tem seu fundamento no princípio de não-contradição, no sentido de que toda idéia cujo conteúdo satisfaça ao princípio de não-contradição poderá ser considerada *real*. Assim, “ser real” significaria tão-somente ter uma “existência possível”.³¹ A essa espécie de existência pode-se opor a “existência atual”, cuja efetividade dependeria da existência na natureza. Um exemplo óbvio para marcar os diferentes significados desses termos é o caso dos objetos matemáticos, que não existem “fora” do pensamento, mas são coisas *reais* - muito embora não possuam uma realidade atual (ou formal)³².

Esses esclarecimentos são importantes, pois o fato de um objeto ser um ente *real* não implicaria necessariamente que tal objeto tivesse uma essência imutável (verdadeira), logo, não criada pelo pensamento³³. Conversamente, da mera realidade (existência possível) de um objeto representado por uma idéia não seria possível inferir uma suposta essência verdadeira. Em outras palavras, as expressões “ser claro e distinto”, “ser real (ou *ter uma existência possível*)” e “ter uma essência imutável (verdadeira)” não podem ser necessariamente assimiladas.

³⁰ Apud FILHO, R. Landim, *idem*, p. 204.

³¹ “Pois 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. Apud FILHO, R. Landim, *idem*, p. 204.

³² Talvez aqui seja o local oportuno para esclarecer uma distinção muito importante realizada por Descartes que está associada aos passos da prova da quinta *Meditação*. O conceito de *realidade formal* foi introduzido por Descartes já na terceira *Meditação*, ao lado do conceito de *realidade objetiva*, e no contexto da prova *a posteriori* de Deus lá aduzida.

Com efeito, por realidade objetiva Descartes entende o *conteúdo* da representação (ou *idéia*) - cf. terceira *Meditação*, parágrafo 15. Descartes sublinha na terceira *Meditação* o conceito de idéia como um ato do pensamento; na medida em que a existência de idéias supõe a possibilidade de existência de um mundo independente do *cogito*, toda representação faz referência a algo. Nesse sentido, idéias se referem a objetos ao apresentarem conteúdos à mente. Pode-se afirmar então que a realidade objetiva de uma ideia consiste naquilo que torna uma representação distinta de outra - “possuir realidade objetiva” significa *ter a propriedade de se referir a um objeto*. Por *realidade formal* (ou *atual*) (parágrafo 17, terceira *Meditação*) entende Descartes a propriedade que teriam certas idéias de corresponderem a uma *existência atual* (no sentido explicado acima).

No caso da idéia de Deus, o que ocorreria no intelecto, seria a representação de uma essência que teria como uma de suas propriedades um tipo de existência *não* puramente intelectual. A propriedade “existir” corresponderia então a uma das perfeições contidas em tal pensamento - por *perfeição* compreende Descartes o conjunto das características ou propriedades pertencentes à essência representada. Nessa peculiaridade da essência divina reside uma das dificuldades centrais da prova cartesiana, senão a sua principal dificuldade, como já assinalamos.

³³ Cf. FILHO, R. Landim, *idem*, p. 203.

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

A - Idéias inatas (aquelas que nascem, por assim dizer, com o sujeito);

B - Idéias fictícias (aquelas que são produzidas pelo próprio sujeito);

C - Idéias adventícias (aquelas que teriam sido causadas por objetos externos ao *cogito*).

Ligando essa separação à distinção “realidade”/“existência” permitida pela *Exposição Geométrica*, pode-se obter o seguinte quadro da “ontologia cartesiana”, tal como apresenta Landim³⁴:

[i] Objetos reais atualmente existentes (corresponderiam às idéias adventícias);

[ii] Objetos reais sem existência atual;

[ii.a] Objetos não-fictícios (compreenderiam as idéias matemáticas (“inatas”);

[ii.b] Objetos fictícios.

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

“(…) e depois, porque não distinguindo as coisas que pertencem à verdadeira e imutável essência de alguma coisa daquelas que lhe são atribuídas somente por ficção do intelecto, ainda que nós estejamos bastante atentos (*advertamus*) [ao fato de que] a existência pertence à essência de Deus, disso nós não concluimos, entretanto, que Deus existe, porque nós não sabemos se sua essência é imutável e verdadeira ou se ela foi somente inventada por nós”.³⁵

Entretanto, ainda que Descartes tenha buscado em sua obra o desejado critério de distinção, ele parece ter fracassado nesse intuito³⁶. De fato, mesmo comentadores autorizados são unânimes em considerar que os critérios buscados por Descartes são

³⁴ Idem, pp. 204-205.

³⁵ DESCARTES, R.. *Respostas às Primeiras Objeções*, AT VII, p. 116. Apud FILHO, R. Landim. Idem, p. 205.

³⁶ Cf. a discussão entre Raul Landim e W. Doney em: FILHO, R. Landim. Idem, pp. 208-215.

insuficientes no sentido de encontrar padrões para diferenciar essências fictícias e essências imutáveis³⁷.

Realmente, a primeira parte da prova ontológica não é satisfatória. A segunda parte, como já indicado, deve demonstrar que, diferentemente da essência dos objetos matemáticos, a essência imutável de Deus envolve uma existência (atual). Contudo, sem dúvida, as dificuldades encontradas na primeira etapa foram determinantes para o encontro de outras dificuldades, sobretudo relacionadas à suposição de que a existência seja uma propriedade da essência divina, tese contra a qual pensadores da estatura de Kant e Gassendi, além de determinados filósofos analíticos, se insurgiram. Nosso objetivo a seguir, é comentar em linhas gerais as objeções kantianas.

[2] Observações sobre a crítica kantiana ao argumento ontológico

Há essencialmente duas linhas kantianas de argumentação contra a prova ontológica. Assim, por um lado, em sua obra encontramos a famosa tese de que a “existência” não é um predicado e, por outro, a simples defesa de que provas de Deus são autocontraditórias. No que segue apresentarei algumas questões centrais da filosofia teórica kantiana em geral e farei uma exposição resumida dos principais argumentos contidos na refutação kantiana do argumento ontológico.

Alguns conceitos-chave são pressupostos tanto para uma boa compreensão da filosofia crítica kantiana em geral, como para o esclarecimento da refutação kantiana do argumento ontológico, o que faz necessário explicitá-los. Refiro-me particularmente àqueles envolvidos no objetivo central da *Crítica da Razão Pura*³⁸: o ponto de partida da argumentação transcendental; a crítica ao realismo transcendental; as provas “direta” (a “Estética Transcendental” e a “Analítica Transcendental”) e “indireta” do idealismo transcendental (a “Dialética Transcendental”): os *usos lógico* e *real da razão* e a ilícita assimilação dos mesmos pela metafísica clássica; o único uso legítimo das categorias, o “uso imanente”.

A publicação mais importante da fase madura do pensamento kantiano é a *Crítica da Razão Pura* (1781). O objetivo central desse livro é, por assim dizer, disciplinar a razão

³⁷ FILHO, R. Landim. *Idem*, p. 214-15.

³⁸ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril, 1980. Referências a esse livro serão feitas com a sigla CRP. Como de sóbito, referências às passagens desse livro serão realizadas com as letras A e B (primeira e segunda edições) seguidas da numeração correspondente.

humana, mostrando quais são os seus limites no processo do conhecimento. Daí o título do livro: a expressão *crítica* provém etimologicamente da expressão grega *krinos*, que significa *isolar*. O objetivo principal da *CRP* é, por assim dizer, disciplinar a razão, mostrando que ela *não* estabelece conhecimentos e que o seu *uso* é meramente lógico. Esse procedimento culmina numa crítica à metafísica clássica - em termos kantianos, ao *realismo transcendental*.

Um primeiro aspecto expositivo a ser esclarecido é precisamente o ponto de partida da argumentação transcendental, a saber, o nosso tipo de conhecimento. Sendo empírico, o conhecimento humano é contingente, mas Kant demonstra na primeira *Crítica* que, mesmo contingente, o conhecimento empírico supõe certas condições necessárias (não-empíricas, portanto, *a priori*). Para descrever quais são essas condições, a análise kantiana identifica de saída dois tipos de capacidades: as capacidades superiores (razão, julgar, entendimento) e as inferiores (imaginação e sensibilidade).³⁹ A função da razão é obter conhecimentos a partir de princípios (lógicos); a função da faculdade de julgar consiste em ligar conceitos a intuições, ou seja, em *subsumir* (refletir e determinar); a função do entendimento é produzir conceitos (puros e empíricos). A imaginação, por sua vez, teria a função de percorrer e reter (compreender) os dados obtidos por intermédio da sensibilidade.

O segundo ponto a ser explicitado consiste na crítica ao realismo transcendental. Ela é realizada basicamente em duas etapas: através de uma prova direta (contida na “Estética Transcendental”⁴⁰ e na “Analítica Transcendental”⁴¹) e de uma prova indireta do idealismo transcendental (contida na “Dialética Transcendental”⁴²). O idealismo transcendental é a tese segundo a qual se faz necessário distinguir os objetos do nosso conhecimento em fenômenos (os objetos na medida em que nos são dados) e coisas-em-si (os mesmos objetos, mas pensados como condições das nossas representações empíricas e pensados como independentes do modo como os representamos). A requerida prova do idealismo transcendental consiste em isolar o *uso lógico da razão* do *uso real da razão*, que sempre foram assimilados pela metafísica clássica. O denominado “uso real” consiste numa ilegítima interpretação metafísica de um princípio lógico da razão. O princípio lógico em questão seria precisamente “buscar a condição

³⁹ Cf. *CRP*, B1.

⁴⁰ *CRP*, B34

⁴¹ *Idem*, B89.

⁴² *Idem*, B350.

incondicionada para todo condicionado dado”⁴³. Um dos diagnósticos da *Crítica da Razão Pura* resumir-se-ia em afirmar que a metafísica clássica erra precisamente ao interpretar *objetualmente* a totalidade das condições para todo condicionado.

Por conseguinte, na “Estética Transcendental” Kant se ocupa com o estudo dos componentes formais da nossa sensibilidade, ou seja, o espaço e o tempo (as intuições puras), que são descritos como condições formais da sensibilidade – ou seja, é demonstrado nesse capítulo que as partes da intuição empírica só são possíveis porque espaço e tempo são dados de antemão como formas sensíveis e, contudo, *a priori* da sensibilidade humana. Na “Analítica Transcendental” Kant trata do que denominei “prova direta” do idealismo transcendental, isto é, a prova de que o conhecimento, entendido como experiência de objetos, depende de certas condições formais intelectuais, os conceitos puros do entendimento (ou categorias). São essas precisamente as condições não-empíricas do conhecimento objetivo: as intuições puras e os conceitos puros.

A “Analítica Transcendental” visa demonstrar que as categorias do entendimento (unidade, totalidade, substância, causalidade etc) são produzidas por nosso intelecto para constituir a *objetualidade* dos objetos da nossa experiência. Em outras palavras, a *Analítica* visa mostrar que as *relações* entre as notas (representações abstratas de qualidades sensíveis) num conceito empírico são constituídas pelas categorias. Já as próprias categorias são produzidas através de um processo complexo, que supõe a construção de sínteses (cognições, ou imagens), tornadas possíveis pelos dois atos da imaginação (a síntese da apreensão e a síntese da reprodução)⁴⁴. Cada síntese garante a coesão dos dados intuídos empiricamente. Cada imagem sintetizada é então, por assim dizer, posteriormente traduzida abstratamente e ligada a outras através da produção de conceitos empíricos. Esse processo que eleva sínteses a um conceito (empírico) é denominado *reconhecimento*. A realização desse ato supõe o acréscimo de uma estrutura cognitiva não-sensível (intelectual) ao ato de síntese, o denominado sujeito transcendental⁴⁵.

No que tange aos objetivos centrais do meu trabalho, o essencial parece-me indicar que a *CRP* visa mostrar sobretudo que as categorias têm um único uso legítimo, o “uso imanente”, isto é, a aplicação das mesmas a intuições empíricas. Quero dizer, elas são

⁴³ *Idem*. Cf., por exemplo, o capítulo “Antinomia da Razão”, em B433.

⁴⁴ *Idem*. Cf. “Da Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento”, A96.

⁴⁵ *Idem*, B137, parágrafo 17.

condições de possibilidade do *conhecimento* de objetos, mas não dos *próprios* “objetos” (ou seja, das *próprias* intuições empíricas, cuja existência depende por hipótese de um substrato incognoscível em si mesmo). A metafísica clássica, ao contrário, atribui às categorias um uso ilegítimo, que Kant denomina “uso transcendente”, aplicando as categorias a dados não-sensíveis e gerando com isso as chamadas “idéias da razão” (Deus, alma e mundo) e as denominadas ilusões transcendentais. As consequências de tal uso são demonstradas na “Dialética Transcendental”, que, desse modo, constitui precisamente uma “prova indireta” do idealismo transcendental. É digno de nota que, dentre as “ficções” intelectuais produzidas na história da metafísica, encontramos numa das idéias da razão a motivação necessária para o empreendimento de provas da existência de um ser absoluto, ou, numa linguagem kantiana, de *argumentos ontológicos*.

Ora, pode-se afirmar que, segundo o modelo fornecido por esse diagnóstico, as “provas de Deus” aduzidas ao longo da história da filosofia estariam de antemão fadadas ao fracasso, na medida em que tomaram por base um conceito, ou *idéia*, transcendente, sem qualquer indício possível de correspondência intuitiva. Nesse sentido, um dos objetivos da refutação kantiana do argumento ontológico seria, por um lado, demonstrar que *não existem verdades analiticamente necessárias em filosofia* e, por outro, fornecer uma das provas indiretas do idealismo transcendental ao denunciar o necessário fracasso dessa espécie de prova. De fato, no ato de conhecimento o realista transcendental abstrai das condições formais da intuição sensível, assimilando meros fenômenos a coisas-em-si. Como aquela máxima da razão é apenas um princípio lógico, que pode ser aplicado apenas a proposições num silogismo, mas jamais a estados de coisas, ele não pode ser utilizado para o conhecimento de Deus (ou de qualquer outro objeto transcendente) como uma substância – como se este pudesse ser sintetizado empiricamente e classificado por um conceito.

Feitos os necessários esclarecimentos, passaremos a tratar diretamente da refutação kantiana do argumento ontológico. Esse tema pode ser dividido em duas vertentes interpretativas, ambas permitidas pelo texto kantiano: de um lado, por conseguinte, pode-se considerar a tese mais conhecida de Kant, segundo a qual a “existência” não é um predicado⁴⁶; de outro lado, há uma tese menos conhecida, mas também presente

⁴⁶ Há diversos artigos e livros sobre o assunto. Cf., por exemplo, ALLISON, H.. *Kant's Transcendental Idealism. A Interpretation and Defense*. New Haven, 2004. Pp. 396-422. Cf. também os excelentes artigos

claramente na fase crítica: a defesa de que o argumento ontológico é autocontraditório, o que corresponderia a um tipo de refutação independente⁴⁷. O exemplo-padrão utilizado por Kant para refutar a argumentação ontológica através de suas duas teses parece ser a prova de Anselmo de Cantuária⁴⁸, cujo objetivo, como tentei mostrar na primeira parte do meu trabalho, seria extrair *analiticamente* a existência da essência (ou do conceito) de Deus - no sentido de mostrar que o insensato incorreria numa contradição ao afirmar que Deus não existe. Essa constatação, entretanto, não nos impede de aplicar a crítica de Kant à versão cartesiana do argumento, pois sabemos que a mesma está também calcada na especulação anselmiana – ainda que se arrogue transpor os supostos equívocos do pensador medieval.

Relativamente à tese kantiana de que a existência não é um predicado, suponho que dois aspectos devem ser sublinhados. Com efeito, em primeiro lugar, na obra pré-crítica, intitulada *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*, ao defender que a existência não é um predicado, Kant deseja mostrar que enunciados existenciais não são nem analíticos nem sintéticos, mas sim enunciados gerais. Numa palavra, para verificar (ou comprovar) enunciados existenciais, precisamos já supor seres existentes no espaço e no tempo que poderiam ser investigados para sabermos se a alguns deles convêm os predicados pensados num determinado conceito. Assim, por exemplo, afirmar que “sereias existem” equivaleria tão-somente a dizer que o conceito de sereia tem instâncias. Em outras palavras, a existência atual não é um predicado (real) porque tem de ser *suposta* em todo ato de predicação. Tentarei mostrar que esse aspecto da crítica kantiana traz consigo limitações no que tange aos objetivos de uma refutação, visto que poder-se-ia reconhecer sem problemas que, no caso das *criaturas*, a essência não inclui intrinsecamente a existência. Contudo, seria impossível, segundo o defensor da prova ontológica, concebermos um ser supremo como possuindo uma essência cuja existência teria de ser acrescentada sinteticamente.⁴⁹

conectados ao assunto em: FILHO, Raul Landim. *Questões Disputadas de Metafísica e de Crítica do Conhecimento* (Coleção *Philosophia*). São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

⁴⁷ Até onde sei, o único trabalho que valoriza diretamente essa linha interpretativa é o artigo de Julio Esteves. Cf. ESTEVES, J.. “A Refutação Kantiana do Argumento Ontológico”, in: *Síntese* – v. 26, n.85. Belo Horizonte, 1999.

⁴⁸ ANSELMO, Santo. *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. Trad. de José Rosa.

⁴⁹ Anselmo define o conceito de Deus como “um ser tal que outro maior não pode ser concebido”. Cf. ANSELMO, *idem*, cap. 2, 3, 4 e 15.

Por isso, em segundo lugar, a tese de que a existência não é um predicado visa também criticar um princípio fundamental para o funcionamento do argumento ontológico de Anselmo, conforme o qual “o real é maior do que o possível”.⁵⁰ De fato, ainda em sua obra pré-crítica⁵¹ Kant admitia inicialmente mostrar que não é verdade que há algo mais na existência do que na mera possibilidade. Entretanto, contrariamente a essa intenção, a análise kantiana termina por reconhecer *que afirmar algo como real é absolutamente distinto de afirmar algo como meramente possível*. Kant retomaria essa discussão na *Crítica da Razão Pura*⁵², onde voltaria a defender que, não sendo um predicado real, a existência não é capaz de classificar (“explicar”) um objeto, acrescentando alguma coisa ao conceito do sujeito. Isto é, ainda que faça sentido logicamente dizer “Deus existe”, (1) a existência não acrescenta nada ao conceito do ser supremo e, (2) se acrescentasse, a representação de Deus não poderia mais corresponder a algo *completamente* determinado em seu conceito – pois poder-se-ia argumentar que, ao ser a existência acrescentada às determinações da coisa, o conceito de Deus deixaria de ser precisamente o conceito de tal essência que traria consigo *todas* as determinações, visto que uma determinação *a mais* seria introduzida em sua natureza.

Em linhas gerais, esses são os pontos estruturais da crítica de Kant segundo a interpretação mais difundida. Mas pode-se localizar na obra kantiana uma linha diferente de sua argumentação contra a prova da existência de Deus. Refiro-me à tese de que, independentemente da proposição de que a existência seja um predicado, é possível a partir de uma crítica interna do argumento ontológico demonstrar também que a própria estrutura da prova é autocontraditória⁵³. Para que o procedimento do defensor da prova ontológica possa ser considerado coerente, ele deve ser capaz de levar o insensato a admitir a existência de Deus, sob pena de incorrer numa suposta contradição. Ou seja, a prova ontológica deve ser capaz de mostrar que, como outros atributos pensados no conceito de Deus (independência, onipotência, onipresença), a existência está sempre pensada a título de uma nota do seu conceito. Numa palavra, o defensor do argumento, em princípio, não pretende acrescentar nada de novo ao pensamento de Deus.

Porém, diz Kant, o único caso em que a existência de uma coisa *nada* adicionaria ao pensamento sobre a mesma ocorre quando a coisa existe *pura e simplesmente no*

⁵⁰ Cf. ANSELMO, *idem*, cap. XV.

⁵¹ KANT, I. *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004. Cf. sobretudo a terceira parte do livro.

⁵² CRP, B620.

⁵³ Em linhas gerais, essa é a tese defendida por Esteves. Cf. ESTEVES, *idem*.

*intelecto*⁵⁴. Evidentemente, essa objeção de Kant é avassaladora para os defensores da correção do argumento ontológico – pelo menos para a versão original do argumento, que parte de um conceito dado. Pois o objetivo de Anselmo (partindo da definição de Deus como “um ser tal que outro maior não pode ser concebido”⁵⁵) é levar o insensato a reconhecer não apenas que Deus existe em seu entendimento, mas que Ele tem uma existência *transcendente* ao conceito, logo, *fora* da mente - muito embora a estrutura da argumentação conceda que na proposição “Deus existe” a existência esteja sendo tomada como uma propriedade *analítica*. Ora, mas se esse é um dos objetivos da prova, então é forçoso reconhecermos que há também entre seus passos uma concepção de existência tomada como uma propriedade *sintética*⁵⁶. Com efeito, Kant indica na *CRP* que o argumento ontológico trata enunciados existenciais de um modo impreciso, vacilante, ora como analíticos, ora como sintéticos.

Paradoxalmente, aliás, a prova só pode “funcionar”, ao que parece, ligando as duas concepções para o conceito de existência⁵⁷. A parte “sintética” da argumentação seria necessária precisamente para evitar a possibilidade de admissão pelo insensato de um *outro* ser supremo não apenas existente no intelecto, mas também na realidade, que seria, por isso mesmo ainda “maior”, o que seria logicamente impossível, já que “outro maior” não pode ser admitido. Em outras palavras, o paradoxo, aparentemente presente nas provas ontológicas em geral, parece consistir no seguinte problema: um Deus real tem de estar contido num Deus possível (no conceito de Deus), mas um Deus real tem de conter mais determinações que um ser possível, pois Anselmo reconhece como evidente que “o real é maior do que o possível”⁵⁸.

Assim, a segunda versão da crítica kantiana, aparentemente a mais incisiva, pode ser resumida no que segue, adaptada à versão anselmiana.

Kant critica a pretensão de uma prova *a priori* (por conseguinte, analítica) da existência de Deus. É, portanto, uma característica do argumento ontológico a tentativa de estabelecer uma prova de existência a partir da mera *compreensão* da palavra “Deus”. A definição de Santo Anselmo foi assim posta: “Ser tal que outro *maior*⁵⁹ não pode ser *concebido*⁶⁰” (*Proslogion*, capítulo XV).

⁵⁴ *CRP*, B 625-26. Cf. tb. ESTEVES, *idem*.

⁵⁵ Cf. ANSELMO, *idem*, capítulos 2, 3, 4 e 15.

⁵⁶ Cf. ESTEVES, *idem*.

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ Grifo meu.

⁶⁰ *Idem*.

O defensor da prova considera que mesmo o “ateu insensato” *compreende* tal expressão. Nessa definição a existência de Deus é concebida como *mera possibilidade conceitual*. Com efeito, trata-se de um tipo de existência que *não* é espaço-temporal, ou simplesmente atual – logo, é puramente intelectual. O objetivo da prova de Deus consiste precisamente em mostrar que, se o ateu compreende essa definição, ele tem de aceitar também a *existência atual*.

Anselmo defende no *Proslogion* que Deus existe também na *realidade* (“(...) é possível pensar que existe qualquer coisa desse gênero (...). Cap. XV). Mas se tal ser é o maior de *todos* e pode ser pensado no intelecto e *também na realidade*, então, diz Kant, na definição de Deus (cf. nota 49) *já estava pensada* a existência atual - esta parece ser a conclusão cujo assentimento Anselmo deseja que o ateu confirme.

Vimos que a crítica-padrão de Kant pode ser assim formulada: a existência não é um predicado *real*, mas sim um conceito de ‘segunda ordem’; a existência seria antes um pressuposto para a aplicação de predicados reais. Mas será que ela atinge efetivamente o argumento ontológico em suas diversas versões?

Em sua crítica-padrão Kant negou que a existência estivesse **analiticamente ou sinteticamente** conectada ao conceito-sujeito “Deus”. Em outras palavras, afirmou tão-somente que “existência” não é um predicado de coisas propriamente, mas sim do *conceito* que produzimos para classificar coisas no espaço e no tempo. Havia, contudo, algumas nuances da argumentação dos defensores do argumento ontológico que essa crítica parecia não alcançar e talvez fosse necessário ampliá-la.

O problema da crítica *standard* de Kant consistiria no seguinte: no argumento atacado o conceito de Deus **contém** a existência. Ou seja: para o defensor do argumento ontológico, a existência de Deus é **simultaneamente analítica e sintética**. O argumento central de Kant foi realizado em duas vertentes: por um lado, através da afirmação de que, se a existência fosse acrescentada sinteticamente (nessa hipótese, a existência estaria “fora do conceito”), ela poderia ser negada sem contradição. Por outro lado, se a existência acrescentasse algo à essência de Deus, então não poderia ser extraída (analiticamente) de um mero conceito.

Assim, *não* poderia ter sido dado o passo da argumentação que afirma que **Deus existe na realidade**, visto que a existência real traria uma existência ainda “maior” que aquela já afirmada na definição central. E traria uma existência “maior” porque expressaria um conhecimento sintético (no caso, *ampliativo* e *empírico*). No mesmo subcapítulo da *CRP*, em B625/26, Kant faz afirmações que poderiam ter sido

acrescentadas mais claramente à sua crítica-standard, ao lembrar que *uma coisa real tem sempre mais determinações que o conceito da coisa*. Por assim dizer, o aspecto central negligenciado por Kant teria sido não enfatizar devidamente que o ponto da crítica ao argumento ontológico é saber se, afinal, a existência **acrescenta algo ou não** ao conceito de Deus.

Numa palavra, os defensores do argumento buscaram “sair do conceito” baseando-se, contudo, numa mera análise conceitual: através de um “salto” metafísico, eles tentaram extrair um enunciado sintético de meros conceitos, fracassando em suas provas. No caso cartesiano talvez esse problema indesejado pudesse ter sido evitado, caso efetivamente Descartes tivesse obtido sucesso ao partir, não como Anselmo, de uma definição, mas sim do conhecimento da própria essência divina. Como vimos, entretanto, uma das deficiências da versão cartesiana foi não ter alcançado um critério de distinção capaz de separar significativamente essências fictícias e essências *imutáveis*.

Considerações finais

No argumento ontológico – refiro-me à versão da prova cartesiana – podemos identificar dois movimentos cruciais. Inicialmente, partindo de uma observação acerca da esfera dos objetos matemáticos, Descartes pôde introduzir o conceito de natureza imutável. Com isso, procurou marcar a diferença entre objetos cuja existência pode depender do pensamento e aqueles que não podem ser reduzidos a uma “invenção” do intelecto. Resulta dessa distinção não ser absurdo considerarmos a existência de uma essência imutável. Mas essa constatação não implica que uma essência imutável tenha algum tipo de existência atual.

Além disso, o argumento dissocia a essência divina da essência dos objetos matemáticos. Diferentemente dessa, a essência imutável de Deus deve abranger a existência para tornar a prova coerente. Para tanto, o argumento precisa demonstrar que não é possível distinguir a *existência* da *essência divina*, no sentido de que a existência deve ser uma propriedade necessária da essência de Deus.

No entanto, parece que a prova cartesiana falha, sobretudo pela falta de precisão ao distinguir essências fictícias de essências imutáveis, pois essa distinção resume-se, respectivamente, na distinção entre arbitrariedade ou necessidade do modo como são compostas as ideias. Assim sendo, como poderíamos identificar necessidade ou

arbitrariedade no modo de conectar idéias matemáticas e fictícias, por exemplo? Não sendo possível estabelecer critérios suficientes para fazermos a devida separação entre essências fictícias de essências imutáveis, a possibilidade de pensarmos que a essência divina pode ser inventada pelo pensamento não poderá ser descartada.

Sobre a primeira crítica kantiana ao argumento ontológico, poderíamos dizer que qualquer prova da existência de Deus estará comprometida quando sujeita aos pressupostos da sua filosofia teórica. Contudo, como explicitado anteriormente, o problema central do argumento está no fato de que pensar um ente como existente não implica que um ente tenha instâncias.

Ora, derivar analiticamente uma existência real (atual) de uma existência possível não é o mesmo que provar uma existência fora da mente, pois existência (atual) não é um predicado, mas condição da predicação. Em outras palavras, o máximo que podemos fazer é extrair analiticamente um mero conceito de existência possível. Já a atribuição da existência atual envolve algo mais (em sentido tomista podemos dizer que envolve um ato de ser, em sentido kantiano envolve uma intuição).

A segunda crítica, mais abrangente, refere-se a uma suposição da versão alselmiana do argumento ontológico (também implícita na versão cartesiana), segundo a qual *o real é maior do que o possível*. Nesse sentido, precisamos considerar que a existência (atual) tem que adicionar algo ao mero pensamento de um ente (existência possível), pois, se não acrescentar, a coisa (Deus) só existirá em pensamento.

No entanto, se a existência atual tem que acrescentar algo, a mera definição de Deus de Anselmo (ou Descartes) (ou seja, “ser tal que outro *maior não* pode ser concebido”) é **incompatível** com outra afirmação central do defensor do argumento ontológico, segundo a qual “o real é *maior* que o possível”. E se as duas premissas são incompatíveis, o argumento ontológico é autocontraditório.

Bibliografia

Literatura primária

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

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

KANT, I.. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril (Coleção “Os Pensadores”), 1980

_____. *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

Literatura secundária

ALLISON, H.. *Kant's Transcendental Idealism. A Interpretation and Defense*. New Haven, 2004.

ESTEVES, J.. “A Refutação Kantiana do Argumento Ontológico”, in: *Síntese* – v. 26, n.85. Belo Horizonte, 1999.

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