



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS DE ERECHIM
LICENCIATURA EM FILOSOFIA**

SAMANTA KRIGNL PEREIRA

**AS INFLUÊNCIAS DA FILOSOFIA MEDIEVAL NAS *MEDITAÇÕES DE*
FILOSOFIA PRIMEIRA DE DESCARTES**

ERECHIM

2015

SAMANTA KRIGNL PEREIRA

**AS INFLUÊNCIAS DA FILOSOFIA MEDIEVAL NAS *MEDITAÇÕES DE*
FILOSOFIA PRIMEIRA DE DESCARTES**

**Trabalho de conclusão de curso de graduação
apresentado como requisito para obtenção de
grau de Licenciado em Filosofia da Universidade
Federal da Fronteira Sul.**

Orientador: Prof. Dr. Thiago Soares Leite

ERECHIM

2015

SAMANTA KRIGNL PEREIRA

**AS INFLUÊNCIAS DA FILOSOFIA MEDIEVAL NAS *MEDITAÇÕES DE*
*FILOSOFIA PRIMEIRA DE DESCARTES***

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado como requisito para obtenção de grau de Licenciado em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Soares Leite

Este trabalho de conclusão de curso foi defendido e aprovado pela banca em:

____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Thiago Soares Leite – UFFS

Prof. Dr. Eloi Pedro Fabian – UFFS

Prof. Me. Alcione Roberto Roani – UFFS

Dedico este trabalho a toda minha família, que mesmo distantes corporalmente, sempre se fizeram presentes, me incentivando e disponibilizando de todo o apoio, com muito amor e carinho. Ao meu esposo por sempre se fazer presente e me apoiar em minhas decisões. E a mim mesma pela perseverança e insistência em alcançar meus objetivos.

AGRADECIMENTOS

À base constituinte em minha vida: minha mãe Sarita e meu pai Luis Carlos que nunca mediram esforços para minha felicidade. Sempre se fizeram presente nos momentos em que a vontade de desistir de tudo era grande. Sem o apoio, o amor, e o incentivo de vocês eu nada seria. Vocês são meus exemplos e minhas inspirações de viver!

Ao meu irmão, minha cunhada e meus sobrinhos pelo apoio em minhas decisões. Amo vocês!

Ao meu esposo Felipe pelo amparo, paciência, compreensão e amor que teve durante o tempo de graduação. Obrigada meu amor por entender as ausências necessárias para estudos e por noites passadas em claro. Eu te amo!

Ao Prof. Dr. Thiago Soares leite, mais do que um orientador, uma pessoa de infinitas qualidades que sempre acreditou em mim. Serei eternamente grata pela dedicação, pelo incentivo e pela persistência para que eu chegasse até aqui.

A todos os professores que contribuíram para minha formação.

À Universidade Federal da Fronteira Sul por ter concedido a oportunidade da graduação com professores tão qualificados.

À Janessa Pagnussat que, mais do que colega, é uma grande amiga que se fez presente em minha vida de forma muito gratificante. Quero que nossa amizade perdure por muitos anos.

À Susiane Kreibich que, ao decorrer da graduação, se tornou uma pessoa de suma importância. Obrigada pelo carinho e amizade que tens por mim.

Todo conhecedor da Idade Média percebe que Descartes “depende” da escolástica medieval

Heidegger, M. (2006), *Ser e Tempo*

Caminho para o meu fim; sigo o meu caminho.
Vou saltar por cima dos hesitantes e por cima dos retardatários. Assim meu avanço desencadeará o seu declínio.

NIETZCHE, F. (2013), *Assim falava Zaratustra*.

RESUMO

O presente trabalho de conclusão de curso tem como objetivo enfatizar que a Filosofia Moderna, evidenciada diante do *cogito ergo sum*, na verdade encontra suas raízes na Filosofia Medieval. Isso significa analisar como a Filosofia Medieval influenciou o processo de desenvolvimento filosófico que culminou na filosofia cartesiana. Dentre os diversos aspectos que poderiam ser abordados, explicitaremos essa influência em três momentos, a saber: como ocorre a relação entre o argumento do *si fallor, sum* de Agostinho de Hipona com o argumento do *cogito* de Descartes? Por que Descartes apresenta a prova da existência de Deus em meditações que são metafísicas? Quais as bases teóricas de Descartes ao propor um argumento *a priori* acerca da existência de Deus na quinta meditação? Tem-se como princípio, portanto, sinalizar os elementos que se originaram do debate filosófico medieval e que estão presentes na filosofia cartesiana, expostas na obra *Meditações Metafísicas*. Apresenta-se, dessa forma, elementos do *si fallor, sum* agostiniano presentes no *cogito* cartesiano. Também o debate scotista acerca do sujeito da metafísica e a presença desses elementos na obra *Meditações de Filosofia Primeira* e os elementos do argumento único do *Proslógion* de Anselmo de Aosta e suas influências na prova *a priori* da existência de Deus, presentes na *Quinta Meditação* de Descartes. Para tanto, no primeiro capítulo, apresenta-se que, assim como Agostinho de Hipona, especificadamente no livro X do Tratado sobre a *Trindade* e no livro XI, capítulo 26, da obra *A Cidade de Deus*, já mostrava que o *si fallor, sum* demonstrava a certeza da própria existência através de um momento reflexivo da própria dúvida, pois, não existiria dúvida se não houvesse um sujeito para duvidar, Descartes, na *Segunda Meditação*, diante da dúvida metodológica, manifesta a primeira certeza indestrutível como componente metodológico fundamental na sobrelevação de um saber cheio de dúvidas, transposto pelo descobrimento da primeira certeza: o *Cogito*, ou seja, o eu pensante, e por isso existente. No capítulo dois, apresenta-se sobre João Duns Scotus e a metafísica como âmbito próprio de demonstração da existência de Deus diante de três passos: o sujeito da metafísica, ou seja, o objeto de estudo da metafísica de acordo com Duns Scotus; o objeto primeiro do intelecto humano; a univocidade do conceito de ente e o assim designado “segundo começo da metafísica”; e, finalizando esse capítulo: a presença desses princípios na Metafísica e existência de Deus em Descartes, apresentada na *Terceira Meditação*. Por fim, o terceiro e último capítulo mostra que, após apresentar duas provas sobre a existência de Deus na *Terceira Meditação*, Descartes retorna ao tema na *Quinta Meditação*. Contudo, a terceira prova apresentada não possui mais um caráter cosmológico. Antes, apresenta-se um argumento *a priori*. Tal argumento assemelha-se bastante ao *unum argumentum* apresentado por Anselmo de Aosta em seu opúsculo *Proslógion*

Palavras-chave: Filosofia Moderna. Metafísica Medieval. Existência. Dúvida.

ABSTRACT

This monography aims to show that Modern Philosophy, brought to light by the *cogito ergo sum*, in fact finds its roots in Medieval Philosophy. This means analyzing how Medieval Philosophy influenced the philosophical development process which culminated in Cartesian philosophy. Among the various aspects that could be addressed, that influence is shown here in three moments: how Augustine of Hippo's *si fallor, sum* is related with Descartes's *cogito*? Why Descartes presents his proof of God's existence in meditations which are metaphysical? What are Descartes's theoretical bases by proposing an *a priori* argument about the existence of God in the fifth meditation? It is our aim, therefore, to underline some elements that originated from the Medieval philosophical debate and that are present in Cartesian philosophy, presented in the work *Metaphysical Meditations*. So, we present the elements of Augustinian *si fallor, sum* present in the Cartesian *cogito*. Also the scotistic debate about the subject of metaphysics and the presence of these elements in the work *Metaphysical Meditations* and the elements of the *unum argumentum* of Anselm of Canterbury's *Proslógion* and its influences on *a priori* proof of the existence of God, present in Descartes's *Fifth Meditation*. To do so, in the first chapter, it is shown that, as Augustine of Hippo, specifically in book X of the treatise on the *Trinity* and in book XI, chapter 26, of the work *The City of God*, had already showed that the *si fallor, sum* demonstrated the certainty of his own existence through a reflective moment of doubt itself, for there would be no doubt if there wasn't a subject to doubt, Descartes, in the *Second Meditation*, on the methodological doubt, expresses the first indestructible certainty as a fundamental methodological component against a realm full of doubts, transposed by the discovery of the first certainty: the *cogito*, i.e., the meditator that by thinking, is. In chapter two, we deal with John Duns Scotus and metaphysics as the proper *locus* to demonstrate the existence of God in three steps: the subject of metaphysics, that is, the object of study of metaphysics according to Duns Scotus; the first object of the human intellect; the univocity of the concept of being and the so called "second beginning of metaphysics"; and, closing this chapter: the presence of these principles in Descartes's own metaphysics and his proof of God's existence, presented in the *Third Meditation*. Finally, the third and last chapter shows that, after had advanced two proofs about God's existence in the *Third Meditation*, Descartes returns to the theme in the *Fifth Meditation*. However, the third proof presented has no longer a cosmological character. Instead, it is presented an *a priori* argument. This argument is similar enough to the *unum argumentum* presented by Anselm of Canterbury in his work *Proslógion*

Keywords: Modern Philosophy. Medieval Metaphysics. Existence. Doubt.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 A RELAÇÃO DO <i>SI FALLOR SUM</i> AGOSTINIANO COM O <i>COGITO</i> CARTESIANO	15
2.1 TRINDADE X.....	18
2.2 A <i>CIDADE DE DEUS</i> XI, 26	22
2.3 <i>SI FALLOR SUM</i> E <i>COGITO</i>	24
2.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS	31
3 JOÃO DUNS SCOTUS E A METAFÍSICA COMO ÂMBITO PROPRIO DA DEMONSTRAÇÃO DA EXISTÊNCIA DE DEUS	34
3.1 SUJEITO DA METAFÍSICA.....	36
3.2 OBJETO PRIMEIRO DO INTELECTO HUMANO	39
3.3 UNIVOCIDADE DO CONCEITO DE ENTE E O SEGUNDO COMEÇO DA METAFÍSICA	43
3.4 METAFÍSICA E EXISTÊNCIA DE DEUS EM DESCARTES	46
3.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS	51
4 RENÉ DESCARTES, ANSELMO DE AOSTA E O DENOMINADO ARGUMENTO ONTOLÓGICO.....	53
4.1 ANSELMO E O ARGUMENTO ÚNICO DO <i>PROSLÓGION</i>	55
4.2 DESCARTES E A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS NA <i>QUINTA MEDITAÇÃO</i>	59
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	64
REFERÊNCIAS	70

1 INTRODUÇÃO

A Filosofia Medieval exerceu significativa influência para a Filosofia Moderna. Porém, esse trâmite foi complexo, pois, “costuma-se falar dos séculos da Idade Média em termos de “idade das trevas” para a razão, [...] submetidas a forças que a impediam de se expandir na liberdade de pensamento ou em novas descobertas” (Ghisalberti, 2011, p. 11). No entanto, essa terminologia torna-se anacrônica diante dos mais de mil anos de fixação de problemas, dos campos de investigação e, até mesmo, da reformulação da própria linguagem filosófica que perpassa por três períodos: *alta* Idade Média; Idade Média *central*; e *baixa* Idade Média.

A datação acerca do que vem a ser Idade Média parte das concepções e dos fatos ocorridos em seu contexto histórico, considerando que em cada história há uma redescoberta de heranças passadas. Em relação ao cristianismo, aparente no Ocidente, o sentido medieval afigurava-se de método divergente, sendo preponderante a convicção de que, unicamente, a religião cristã era verdadeira, e que era dever moral de todos os cristãos protegê-la com o melhor e mais elevado comprometimento.

Ao adentrar, então, nas questões que são tratadas na Idade Moderna como continuidade da Média, se destacam duas áreas, as quais Ghisalberti denomina, primeiramente, como: “a afirmação da transcendência, necessária para explicar a razão da história e da experiência, e da afirmação da imortalidade, como aspiração inevitável da natureza humana” (2011. p.17); e, posteriormente: “a convicção da inteligibilidade do mundo e da possibilidade de o homem elaborar um conhecimento rigoroso: a 'ciência'” (idem. p. 17). Além disso, muitos filósofos modernos apresentam evidências da existência de Deus, remontando a provas presentes nos vestígios medievais. Também foi recebida da Idade Média a aproximação ontológica, ou seja, uma investigação teórica do Ser limitado. Pode-se ressaltar, ainda, que a passagem do saber e do conhecimento em relação ao desenvolvimento da escrita ocorreu diante da Idade Média. Um exemplo disso é a interpretação filológica moderna, bíblica e literária. Sendo assim, “na grande paixão dos filósofos medievais pela inteligibilidade do mundo, acha-se uma contribuição significativa para o nascimento da ciência moderna” (GHISALBERTI, 2011. p. 22).

O presente trabalho, portanto, busca sinalizar alguns aspectos que evidenciam a influência da filosofia medieval na filosofia moderna. Procura-se apresentar que a filosofia moderna, em princípio, teve início com o *cogito ergo sum* de Descartes, no qual “parece

existir uma inovação filosófica notável, [...] na convicção de Descartes ter descoberto um fundamento inabalável do conhecimento e, com isso, a asseguuração de todo o saber humano na certeza do eu pensante” (HORN, 2008, p. 21). Porém, diante da presença da influência medieval na filosofia moderna, podemos destacar escritos agostinianos que lembram Descartes. Agostinho de Hipona já mostrava que o *si fallor, sum* demonstrava a certeza da própria existência através de um momento reflexivo da própria dúvida, pois não se pode duvidar da própria existência no exato momento em que se duvida. Sendo assim, não existiria dúvida se não houvesse um sujeito para duvidar. A descoberta desse sujeito pensante dar-se-á perante a racionalidade, a qual possui a capacidade do auto-reconhecimento, permitindo criticar-se e apreender o entendimento da exatidão que nela reside: Deus.

É sabido que a filosofia aristotélica, filosofia dominante nas universidades européias a partir do século XIII, apresenta a prova da existência de Deus no âmbito da filosofia da natureza. Com efeito, a prova da existência de um primeiro motor é apresentada por Aristóteles no livro VIII da obra *Física*. Contudo, Descartes apresenta três provas acerca da existência de Deus em meditações por ele caracterizadas como metafísicas.

Na *Terceira Meditação*, René Descartes, apresenta duas provas da existência de Deus em meditações que são *metafísicas*. Descartes expõe, diante do *cogito ergo sum*, que o ser humano é uma coisa que pensa, ou seja, um ser dotado de memória, inteligência e vontade, onde tudo o que é concebido como claro e distinto é verdadeiro. Dessa forma, Descartes ressalta, então, que “sou uma coisa que pensa, ou seja, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que desconhece muitas, [...] que também imagina e que sente” (1999. p. 269). A consciência do sujeito pensante, certeza indubitável, permite uma averiguação de outras verdades relativas ao mundo exterior. A verdade, para ele, vai além do mundo dos sentidos, pois, as coisas obtidas somente diante dos sentidos ou da imaginação podem enganar. Sendo assim, é indispensável a compreensão do mundo para o ser humano estruturar à vida sua existência e, diante disso, Descartes propõe uma metafísica nova e se volta para Deus. A dúvida apresentada pelo filósofo o permite ir, aos poucos, encontrando as verdades sem insegurança, pois ela é o exercício que permite perpassar o conhecimento capaz de transportar ao verdadeiro sistema filosófico tendo Deus por sustentabilidade final.

Na primeira prova da existência de Deus dar-se-á a ideia de Deus como efeito, na qual a causa deve possuir maior ou igual realidade que o efeito, pois é a causa que possibilita a realidade ao efeito. Descartes apresenta, então, que a ideia de Deus foi imposta em cada ser humano por alguma substância verdadeiramente infinita. Sendo assim, o ser humano, por ser

um ser finito, não pode ser a causa, e, dessa forma, pode-se concluir que Deus, ser infinito, existe, pois, segundo Descartes, “a idéia desse ser perfeitíssimo e infinito é totalmente verdadeira; porque, mesmo que talvez se possa fingir que um tal ser não existe, não se pode fingir que sua idéia não me representa nada de real” (1999. p. 282). Diante dessa primeira prova pelos efeitos, na qual a causa deve ter um grau maior ou igual que seu efeito, e seu efeito deve ser abrangido pela causa, é que o ser humano tem a compreensão de que é subordinado ao Ser perfeito, o qual é Deus. Assim, a realidade formal e a realidade objetiva, a qual compreende diferentes conteúdos das idéias, tomadas apenas como um ato de pensamento, apresentam um conteúdo e são distintas por apresentarem conteúdos diferentes. Sendo assim, na primeira prova da existência de Deus, há o princípio de causalidade, onde tudo deve ter uma causa.

Na segunda prova da existência de Deus, que também foi estruturada a partir dos efeitos, Descartes faz um acréscimo à primeira prova possibilitando a adequação da causalidade. “Será correto, portanto, afirmar uma correlação entre a existência de Deus que se possui com a existência do próprio sujeito humano.” (SOUZA, 2013, p.15). O sujeito pensante, então, não criou Deus, mas, possui sua ideia, pois o Ser infinito, ou seja, Deus, é a causa maior e é quem possibilita a existência humana.

Seria originalidade do sistema cartesiano a translação dessas provas do âmbito da física para o âmbito da metafísica? Uma análise da concepção de metafísica proposta por João Duns Scotus pode auxiliar a responder essa questão.

João Duns Scotus, filósofo medieval do final do século XIII, apresenta a metafísica como âmbito próprio de demonstração da existência de Deus. Utiliza de duas possibilidades que possam definir o sujeito próprio da metafísica, sendo uma apresentada por Avicena, na qual o ente seria o sujeito da metafísica; e outra, por Averróis, consistindo o sujeito dessa ciência em dois conceitos: Deus e as Inteligências. Após ter feito uma sistemática das duas hipóteses e verificado que havia erros, o filósofo chegou à seguinte hipótese, como Leite afirma no primeiro capítulo de sua tese, *a metafísica Scotista*: “Se, portanto, é próprio à metafísica estabelecer a existência de Deus, Ele não pode ser seu sujeito próprio. Resta como candidato apenas o ente enquanto ente.” (2013. p. 41).

Ao definir como o ente pode ser o sujeito da metafísica, o filósofo atribui o ente como transcendente, sendo impossível conceder-lhe uma essência compartilhada ao seu próprio gênero, pois o seu conceito é o mais universal. Porém, se é através da noção de ente, o qual é o sujeito da metafísica, que se têm a demonstração da existência de Deus, é necessário que o

intelecto humano seja apto a elaborar uma substância de ente que ampare uma metafísica deste cunho. Dessa forma, Leite ressalta:

“[...] a afirmação de “ente” como o objeto primeiro do intelecto humano depende da possibilidade de se predicar esse conceito univocamente, pois pressupõe sua univocidade. De fato, se “ente” é o objeto próprio do intelecto humano, esse deve ser capaz de 1) apreender aquele por um ato único e 2) conhecê-lo num mesmo sentido, não importando o tipo de ente apreendido.” (2013. p. 52).

Sendo assim, ao apresentar o conceito unívoco de ente, Scotus ressalta que “ente” diz que alguma coisa pode ser suscetível de predicados. Diante disso, surge o “segundo começo da metafísica”, que, pelo ente possuir atributos próprios, Duns Scotus pode desenvolver uma ontologia em sentido estrito, como ciência transcendente.

Já em Santo Anselmo de Aosta, a demonstração da existência de Deus é demonstrada através de seu *unum argumentum*, ou seja, através de um único argumento fundamentado na razão. A intenção de Anselmo é, portanto, “demonstrar que Deus existe verdadeiramente e que ele é o bem supremo, não necessitando de coisa alguma, e do qual todas as coisas precisam para existirem e para serem boas” (ANSELMO, 1997. p. 97). Para isso, então, o filósofo evidencia que, se há um máximo pensável, além de apresentar existência intramental, deve, também, possuir existência extramental, partindo de uma crença, que procura transformar-se em conhecimento, ou seja, razão. Anselmo enfatiza, portanto, que o homem, provido de uma natureza incompleta, deve buscar a Deus para obter um restabelecimento de seu estado original. Sendo assim, se não há nada maior que possa ser pensado além do máximo pensável, ou seja, que não pode ser pensado como não existente, Deus existe verdadeiramente.

Após ter apresentado duas provas sobre a existência de Deus na *Terceira Meditação*, Descartes retorna ao tema na quinta meditação. Contudo, a terceira prova apresentada não possui mais um caráter cosmológico. Antes, apresenta-se um argumento *a priori*. Tal argumento assemelha-se bastante ao *unum argumentum* apresentado por Anselmo de Aosta em seu opúsculo *Proslógion*. Descartes demonstra, aqui, que Deus não pode ser compreendido separado de sua essência. Souza ressalta que “essa prova é comparável à exatidão das matemáticas, pois o Ser infinito e perfeito [...] ao criar sua obra deixa nela impressa a sua autoria” (2013, p. 16). Sendo assim, Deus é o Ser, da razão, infinito que se estabelece por sua realidade e originalidade e, por possuir toda e qualquer perfeição, torna-se o Ser perfeito. Portanto, somente é possível o conhecimento irreprovável e perfeito das coisas apenas com o conhecimento de Deus.

Mas, por que a escolha por Descartes e por que esses três aspectos da filosofia cartesiana foram abordados? Obviamente, tratar da influência da filosofia medieval em toda modernidade seria impossível no âmbito do presente trabalho. Assim, escolheu-se Descartes como exemplo a ser abordado. Sabidamente, a filosofia moderna é inaugurada pela filosofia cartesiana. Nesse sentido, a escolha por Descartes tem por finalidade sinalizar que há presença da filosofia medieval já no início da filosofia moderna.

Além disso, a escolha desses três filósofos medievais não se deu ao acaso. A certeza do *cogito* e as três provas acerca da existência de Deus se constituem como os momentos fundamentais da obra *Meditações Metafísicas*, tal qual pode ser lido na carta *Aos senhores Deão e Doutores da sagrada faculdade de Teologia de Paris*. Assim, a escolha dos temas abordados neste trabalho exemplificam não apenas a presença da filosofia medieval no início da filosofia moderna, mas também nos momentos basilares da filosofia cartesiana.

Para melhor compreensão, o trabalho desenvolve-se diante de três capítulos. No primeiro capítulo, apresenta-se a relação do *si fallor, sum* agostiniano com o *cogito* cartesiano. A primeira seção, denominada “Trindade X”, busca demonstrar que Agostinho de Hipona, em seu Tratado sobre *A Trindade*, livro X, recorre à mente para demonstrar a possibilidade de como um *ser* pode ser *um*, e, conjuntamente, *três*, já que ela é capaz de compreender o inteligível, pois o conhecimento de si é o percurso que possibilita alcançar o conhecimento de Deus. Quer-se demonstrar que, diante do desenvolvimento do autoconhecimento da mente, Agostinho já mostrava que o *si fallor, sum* demonstrava a certeza da própria existência através de um momento reflexivo da própria dúvida. Já na segunda seção, intitulada “*Cidade de Deus XI, 26*”, aprofundaremos nossa análise do argumento agostiniano, apresentando a refutação estabelecida por Agostinho ao ceticismo acadêmico diante do *si fallor, sum*. Na terceira seção, intitulada “*si fallor, sum e cogito*” há uma comparação entre o *si fallor, sum* agostiniano e argumento do *cogito* cartesiano. Evidencia-se que Descartes, na *Segunda Meditação*, diante da dúvida metodológica, manifesta a primeira certeza indestrutível: o *cogito*, ou seja, o eu pensante, e, por isso, existente. Por fim, no quarto e último momento deste capítulo, retomamos as principais conclusões alcançadas.

Desenvolve-se uma linha de argumentos apresentada no segundo e no terceiro capítulos, que objetivam demonstrar se realmente a filosofia moderna utiliza-se de questões fundamentais já expostas na filosofia Medieval. Para tanto, no capítulo dois, apresenta-se sobre João Duns Scotus e a metafísica como âmbito próprio de demonstração da existência de

Deus diante de três passos: o sujeito da metafísica, ou seja, objeto de estudo da metafísica de acordo com Duns Scotus; o objeto primeiro do intelecto humano; a univocidade do conceito de “ente” e o assim designado “segundo começo da metafísica”; e, finalizando esse capítulo: a presença desses princípios na Metafísica e existência de Deus em Descartes, apresentada na *Terceira Meditação*.

Por fim, o terceiro e último capítulo mostra que, após apresentar duas provas sobre a existência de Deus na *Terceira Meditação*, Descartes retorna ao tema na *Quinta Meditação*. Contudo, a terceira prova apresentada não possui mais um caráter cosmológico. Antes, apresenta-se um argumento *a priori*. Tal argumento assemelha-se bastante ao *unum argumentum* apresentado por Anselmo de Aosta em seu opúsculo *Proslógion*

2 A RELAÇÃO DO *SI FALLOR SUM* AGOSTINIANO COM O *COGITO* CARTESIANO

Agostinho de Hipona, filósofo medieval, objetivou-se a encontrar uma verdade que, além de acarretar no conhecimento, deveria implicar na fé e no amor, pois essa busca pela verdade tornar-se-ia como um “caminho espiritual”, visto que “a verdade [...] deve ser conhecida para conseguir [...] a completa tranquilidade de que a alma necessita” (MORA, 2000. p. 60). Sendo assim, o filósofo deteve seu debate filosófico a respeito da questão do autoconhecimento¹, pois “Santo Agostinho pensa que não se pode conhecer sem a razão” (idem. p. 61), e, também, “não se pode conhecer sem a fé” (idem. p. 61).

Concedido o conceito de Deus proposto por Agostinho, a saber: um ser cuja natureza, para ser refletida com coerência, deve ser concebida como incorpórea e infinita, não havendo como acreditar ser Deus uma estrutura de sua magnitude, pois essa grandiosidade é ele mesmo, Agostinho passou a investigar sobre a possibilidade de se constatar uma sustentação na alma humana que determinasse a aproximação da realidade trinitária. É diante dessa busca incessante, portanto, que o filósofo antecipa a descoberta cartesiana da imaterialidade com o *si fallor, sum*², o qual se constitui na certeza que possibilita a existência da verdade, meio pelo qual eleva-se a Deus, pois “ao buscar analogias na alma humana capazes de ajudar a compreender o mistério da Trindade, Agostinho encontra a *mens* [mente], definida como a parte mais excelente da alma e imagem da Trindade” (ANDRADE, 2007. p. 18)

Em diversas obras, tais como: *Confessiones*, *De magistro*, *De beata vita* e *Soliloquium*, o filósofo Agostinho, o Bispo de Hipona, já demonstrava como atributo à mente a característica de compreender ou identificar as coisas inteligíveis, ou seja, ao procedimento do pensar estaria inerente a capacidade de apreender o incorpóreo. Porém, é no tratado sobre *A Trindade* que Agostinho, a fim de solucionar a questão da Santíssima Trindade, na qual há o Deus Uni-Trino, recorre à mente para demonstrar a possibilidade de como um *ser* pode ser *um*, e, conjuntamente, *três*, já que ela é capaz de compreender o inteligível.

¹ “Em relação ao problema do autoconhecimento, Agostinho se inspira diretamente [...] nas Enéadas V, 3 de Plotino, e nas argumentações do *Alcibíades* e *Cármides* de Platão, recolhidos e transmitidos por Cícero [...]. Tanto Platão como Cícero afirmam a necessidade de um *alter-ego* para que a *mens* [mente] se conheça. Agostinho se opõe claramente a eles e se aproxima de Plotino, afirmando o caráter imediato do autoconhecimento.” (ANDRADADE, 2007. p. 12-13).

² *Se me engano, existo*

No intuito de encontrar semelhanças na alma humana que servissem de pilar na compreensão da Trindade, Agostinho, em seu tratado sobre *A Trindade* diagnostica que a mente é a parte mais celestial da alma e imagem da Trindade. É pela mente, portanto, que o homem assegura uma constituição superior, e, diante disso, Agostinho consegue estabelecer o conhecimento de si como eminente ao conhecimento das coisas, pois, conhecer-se a si mesmo significa reconhecer-se imagem de Deus. Dito de outra maneira: é na mente que Deus está exposto como referência que possibilita ao homem compreender-se a si mesmo e, através dela, apreender algo a respeito de Deus. É no livro X do tratado sobre a *Trindade* que Agostinho, portanto, contempla o desenvolvimento do autoconhecimento da mente e sua vinculação com o conhecimento de Deus. Nesse trecho da obra, o filósofo evidencia que a mente se analisa e identifica que conhece a si mesma, sendo que nem mesmo a dúvida interfere na compreensão que ela tem de si. Diante da dúvida, portanto, Agostinho demonstra, no livro X, a certeza da própria existência, pois a dúvida apresenta o ser da mente, sendo que é ela quem duvida. Além do que, duvidar é pensar e, por esse motivo, ninguém pode duvidar de que está pensando e de que é enquanto duvida. Sendo assim, o filósofo apresenta a relação do *si fallor, sum* e comprova que a alma humana, por ser dotada de inteligência, memória e vontade, e a divindade, por ser Deus inteiro, ou seja, Pai, Filho e Espírito Santo, são uma Trindade.

Além do Tratado sobre *A Trindade*, em sua obra denominada *A Cidade de Deus*, especificamente no livro XI, capítulo XXVI, Agostinho enfatiza que os seres humanos desejam constituírem-se indivíduos movidos pelo amor que seu criador manifestou sobre eles. Nessa obra, o filósofo tem por objetivo refutar o ceticismo acadêmico, no qual um cético duvida, ele mesmo, da veracidade da própria existência, ou seja, acredita que a certeza de si imediata pode suscitar no engano. Para tanto, diante do *si fallor, sum*, Agostinho induz sobre a certeza gerada diante da própria dúvida, pois não se pode duvidar de que se esteja duvidando, e, também, se há o engano, deve haver aquele que se engana, dado que se não fosse alguém a se enganar, não seria possível o engano a si mesmo. Portanto, aquele que se engana, existe. À vista disso, o filósofo empreende que a característica do ser e do saber é racional e, em consequência disso, é imediatamente certo.

Da mesma forma que Agostinho de Hipona utilizou do argumento da dúvida para chegar a uma certeza, o filósofo moderno Descartes, em sua obra *Meditações Metafísicas*, expõe três provas da existência de Deus expressando sua importância para o delineamento

filosófico cartesiano³. Para tanto, objetivou-se a encontrar um conhecimento que não deixasse falsas opiniões serem tomadas como verdadeiras diante do critério da indubitabilidade através de um método de suspensão de opiniões preestabelecidas. Diante disso, o filósofo assume uma posição metodológica cética e apresenta a dúvida metódica diante de três momentos: a dúvida dos sentidos, no qual os sentidos externos podem enganar diante de semelhanças, por exemplo, serem confundidas com a real situação; o argumento do sonho que gera dúvida quando se está sonhando, pois não há como saber se realmente é sonho ou realidade; e, o argumento do gênio maligno, o qual poderia ser um ser metafísico e traiçoeiro que enganaria o tempo todo.

Descartes, especificamente na segunda meditação, apresenta através da dúvida metodológica, a primeira certeza inabalável do saber: o *cogito ergo sum*⁴, ou seja, o “eu” pensante, e, sendo assim, existente, pois *sou eu que penso e, assim, existo*. A verdade do *cogito* é, portanto, essa primeira certeza da qual não há como duvidar. Essa certeza contida no *cogito* é tão verdadeira que nem as maiores desconfianças céticas a poderiam desestabilizar. Descartes acredita que somente o conhecimento através da razão propicia que se afirme com certeza as coisas que se apresentam à experiência. Sendo assim, não há como duvidar sem existir e, para ser enganado, tem que existir: com isso, a existência como um ser dubitador é certa e indubitável. Porém, Descartes terá que passar ainda por uma grande prova de fogo diante do gênio maligno que aparece para desafiar crer que não se é.

Nesse sentido, o presente capítulo se encontra dividido em quatro momentos. No primeiro, apresentamos a discussão desenvolvida por Agostinho em *A Trindade*, X, na qual encontramos uma formulação do argumento do *si fallor, sum*. No segundo momento, nos voltamos sobre *A cidade de Deus*, XI, 26, texto no qual aprofundaremos nossa análise do argumento agostiniano. No terceiro momento, nos dedicamos a comparar o *Si fallor, sum* agostiniano ao argumento do *cogito* cartesiano. Por fim, no quarto e último momento deste capítulo, retomamos as principais conclusões alcançadas.

³Cf. DESCARTES. *Meditações Metafísicas*. “Carta aos senhores Deão e Doutores”: “Sempre estimei que estas duas questões, de Deus e da alma, eram as principais entre as que devem ser demonstradas mais pelas razões da Filosofia que da Teologia [...]. Daí por que julguei que não seria absolutamente fora de propósito que mostrasse aqui por que meios isto pode ser feito e que via é preciso tomar para chegar ao conhecimento de Deus com mais facilidade e certeza do que conhecemos as coisas deste mundo”.

⁴*Penso, logo existo*

2.1 TRINDADE X

No Tratado sobre a *Trindade*, X, Agostinho elabora uma investigação acerca do processo do autoconhecimento da mente⁵, ou seja, uma análise sobre o conhecimento que o homem tem de si mesmo. A mente, portanto, quando se conhece, busca descartar as imagens do que ela não é, e não busca o que ela desconhece. Ela se conhece quando reconhece as coisas que não a compõem. Se ela sabe o que não é, então, ela sabe o que é, pois, a compreensão que tem de si mesma é direta, absoluta e incontestável. No entanto, a mente admite a probabilidade do auto-engano, que pode ser ocasionado em consequência da inapropriação entre conhecimento de si e pensamento de si. Para a mente poder se compreender, então, ela deve livrar-se de tudo o que encontra.⁶

O conhecimento de si é o percurso que possibilita alcançar o conhecimento de Deus, dado que, para Agostinho, conhecer-se a si mesmo denota em reconhecer-se imagem de Deus. Porém, a maneira como Agostinho concebeu o autoconhecimento perpassou por diversas mudanças no decorrer dos anos e é na *Trindade X* que se realiza uma averiguação mais detalhada e concluinte a respeito do autoconhecimento, direcionado na consolidação da existência da mente a si mesma. Na obra *Trindade X*, há a ressalva de que o conhecimento de si é o saber que não é passível de dúvidas, ou seja, indubitável⁷, pois a dúvida reside em saber *o que é a mente, mas não que ela é*.⁸

A dessemelhança que há entre presença da mente a si mesma e o não encontro a si mesma como se estivesse ausente concedem que Agostinho apreenda o que constitui a mente, ou seja, ela mesma e aquilo que a mente encontra quando busca a si mesma. Os filósofos materialistas pressupõem que a mente se compreende como faz em respeito a todo o resto, pois não entendem a presença a si mesma da mente. No entanto, ao compreender a significação do “conhece a ti mesma”, a mente se analisa e identifica que conhece a si mesma,

⁵A capacidade de compreender o incorpóreo, tal como a memória, a inteligência e a vontade de um modo correspondente àquele em que Deus é Pai, Filho e Espírito Santo.

⁶“Mas quando se diz à mente: “Conhece-te a ti mesma”, no mesmo momento em que compreende o que significa *a ti mesma*, ela conhece a si mesma, não por outro motivo senão porque está presente a si mesma. Se, porém, não entende o que foi dito, não se conhece. Se lhe manda, pois, que faça esta coisa, ao compreender o que lhe está sendo mandado, ela já o fez.” (*De Trin.* X, ix, §12)

⁷Para Agostinho, a indubitabilidade não condiz no que é a mente, mas sim no que a caracteriza.

⁸“Os homens duvidaram se a faculdade de viver, de recordar, de compreender, de querer, de pensar, de saber, de julgar proviesse do ar, do fogo, do cérebro, do sangue, dos átomos, ou de um quinto elemento de natureza desconhecida, existente além dos outros quatro, ou que fosse a coesão ou o equilíbrio de nossa carne: uns defenderam uma opinião, outros, outra. Quem duvida, porém, que vive, recorda, compreende, quer, pensa, sabe e julga?” (*De Trin.* X, x, §14)

não necessitando de acréscimo algum, pois, “Não acrescenta nada ao que se conhece de si mesma, quando se lhe ordena que se conheça” (*De Trin.* X, x, §13). A mente, então, sabe que existe, que vive e que compreende⁹, mas se apreende como um ser que é essencialmente uma inteligência, pois “também o cadáver existe, também o animal vive, mas nenhum, nem outro, compreende. Ela sabe que existe e vive tal como existe e vive a inteligência”. (*De Trin.* X, x, §13). Dessa forma, evidencia-se que a mente sabe que é e que vive como uma inteligência, e não como um animal ou um cadáver. O saber que se é e se vive remete a mente a uma posição inigualável com o animal e com o cadáver.¹⁰

Agostinho dispensou em interpretar a mente por uma analogia de contestação ao corpo. Dito de outra maneira, Agostinho tenta evitar qualquer caracterização da mente fazendo recurso à substância corporal. Dessa forma, não se procura uma delimitação da mente por uma comparação de divergência ao corpo. Um materialista, portanto, atribui que a compreensão é originada por certo tipo de matéria. Porém, trata-se apenas de uma constatação acerca de que esses filósofos apresentam noções dessemelhantes. Contudo, ainda que um materialista acredite discorrer sobre ar, fogo ou algo corpóreo, isso seria apenas uma crença da mente, não a constituição do que ela realmente é.¹¹

Dessa forma, a mente reconhece que entende e para acreditar ser ela mesma ar ou fogo, por exemplo, necessita acreditar que tais elementos também são dotados de inteligência. Sendo assim, a mente é e vive como inteligência. Porém, os materialistas não possuem essa compreensão, pois acham que a mente se constitui e vive apenas como algo corpóreo e, dessa maneira, entende os demais¹². A mente se posiciona a um lugar superior a outra mente por ter se estabelecido como inteligência? Se constituir enquanto inteligência significa que ela possui a perfeição do entender. Por possuir essa perfeição, ela também tem que possuir as outras duas perfeições: o viver e o existir. A mente, além de viver e existir, entende. Por isso, ela é superior às demais coisas. A mente estabelecendo-se como inteligência, portanto, se posiciona em lugar superior a qualquer outro ente.

⁹ “[...] Ao perguntar a mente o que é a mente, conhece que procura a si mesma; logo, sabe que é mente. E, se conhece intuitivamente que é mente, e que é toda mente, toda se conhece” (*De Trin.* X, iv, §6)

¹⁰ “[...] Ninguém duvida que é impossível compreender sem viver, e viver sem existir. Logo, pois, o ser que compreende vive e existe” (*De Trin.* X, x, §13)

¹¹ “Nem todas as mentes julgaram que eram ar: umas supunha que era fogo; outras, cérebro; outras, certo corpo; outras, outro corpo [...]. Todas, porém, souberam que conheciam, existiam e viviam; mas referiam o conhecimento ao objeto de seu conhecimento; o existir e o viver, a si mesmas.” (*De Trin.* X, x, §13)

¹² Em *De Trin.* X, x, § 15 Agostinho evidencia os materialistas, que, propriamente, por julgarem a mente como característica da substância, não depreendem que ela é, antes de tudo, a presença a si mesma. Os materialistas não percebem o fato de a mente ser e viver tal como uma inteligência.

Agostinho ressalta que a dúvida, inclusive, não afeta o entendimento que a mente tem sobre si mesma enquanto algo existente, pois, mesmo que se possa duvidar de inúmeras coisas, não se pode duvidar que quem duvida, vive, e se vive, existe.¹³ Diante disso, Agostinho demonstra a certeza da própria existência, pois a dúvida apresenta o ser da mente, sendo que é ela quem duvida. Ademais, duvidar é pensar e, à vista disso, ninguém pode duvidar de que está pensando e de que é enquanto dúvida. O erro dos materialistas é ponderar as faculdades da mente como requisito de uma substância natural, pois, o ponto que Agostinho está apresentando é que, por meio da dúvida, chegamos à certeza da própria existência, pois, na medida em que duvidar é um ato epistêmico, se ele existe, é necessário também existir um algo que o realize, que é a própria mente. Mas o argumento da dúvida não revela somente isso. Revela, também, o que a própria mente é. Se o duvidar implica em 1) saber que duvida, 2) querer encontrar uma solução para a dúvida e 3) recordar que duvida, isso nos revela características da própria mente, a saber: para realizar isso tudo ela tem de ser inteligência, vontade e memória. Ora, qual é o erro dos materialistas? Considerar isso como propriedade da mente, não como a própria mente. E por que não são propriedades? Porque se o que caracteriza a mente como mente, em primeira instância é a capacidade de entender, isso não pode ser algo fora de sua “essência”. Caso contrário, diríamos que sua característica definitiva é algo externo a ela, o que é, no mínimo, um contra-senso. Mas é exatamente isso o que afirmam os materialistas ao defenderem ser a mente uma substância material, à qual sobrevém a inteligência.¹⁴

Dessa forma, compreende-se, então, que a mente se conhece quando se busca, pois não se busca algo desconhecido. Por isso a mente se conhece, sendo que ela “só deve ter certeza de sua existência, pois é a única coisa que sabe com certeza” (*De Trin.* X, x, 16). Ao se voltar para o conhecimento de algo corpóreo, a mente pensa por meio da fantasia da

¹³ “Quem duvida, porém, que vive, recorda, compreende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, se duvida, vive; se duvida de onde vem sua dúvida, recorda; se duvida, compreende que está duvidando; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não convém consentir temerariamente. E embora se possa duvidar de muitas coisas, destas não se pode duvidar, porque, senão existissem, de nada se poderia duvidar” (*De Trin.* X, x, §14)

¹⁴ “Os que julgam que a mente é um corpo, ou a coesão ou equilíbrio de um corpo, querem que todas estas coisas sejam vistas como acidentes, de modo que a substância seja ar, ou fogo, ou outro elemento; e a inteligência está neste corpo como uma qualidade dele: o corpo é sujeito, e ela está no sujeito- a mente, que julgam ser um corpo, é o sujeito, no qual estão como acidentes e a inteligência e as faculdades das quais dissemos que temos certeza. Assim opinam também aqueles que negam a corporalidade da mente, tomando-a contudo como coesão ou equilíbrio do corpo. A diferença entre eles consiste em que aqueles dizem que a própria mente é uma substância, na qual estaria a inteligência como acidente em seu próprio sujeito, enquanto estes dizem que a mente é um acidente no corpo, do qual é a coesão ou equilíbrio” (*De Trin.* X, x, §15).

imaginação¹⁵, porém, se ela fosse uma dessas coisas, tal como fogo ou ar, ela pensaria diferentemente, pois:

Não pensaria nela mediante a ficção da fantasia, como se pensa nas coisas ausentes que estiveram em contato com os sentidos, quer se trate delas mesmas, ou de outras semelhantes: haveria de pensar através de uma certa presença interior não simulada, mas real (pois nada há de mais presente na mente que a própria mente), assim como pensa que vive, que recorda e conhece e quer. Isto ela conhece em si mesma, e não imagina que o percebe pelos sentidos fora de si, tal como as coisas corporais que são tocadas (*DeTrin.* X, x, §16)

Ou seja, “se ela fosse tudo isso ou algum apenas, não pensaria nisto usando a *phantasia* [fantasia], como pensa nas coisas ausentes com que estava em contato pelos sentidos; pensaria como presença íntima que é [...]” (ANDRADE, 2007. p. 97)

Sendo assim, se nenhuma das fantasias demandam a mente, e se não acredita ser alguma destas coisas, então, o que sobra de si mesma, isto e somente isto ela é. Pois, se ela não se emprega às imagens corpóreas, conhece a si mesma de forma instantânea e indubitável, que existe, vive e compreende.

Como conclusão da discussão desenvolvida em *A Trindade*, pode-se acordar que sobre a Trindade eu penso, eu posso errar, posso me enganar, mas não posso duvidar de que eu existo, pois só me engano porque existo. Somente existindo é que posso me enganar, isto é, somente existindo o que pode realizar um ato epistêmico é que se abre a possibilidade do erro. O grande momento inicial do pensamento, a operação da evidência, é alcançar o que é absolutamente evidente, um fundamento que seja indubitável porque está na própria evidência do eu pensante. Mas qual é a finalidade de Agostinho em utilizar o argumento do *Si fallor, sum* na obra *A Trindade*? No homem há a semelhança com Deus no fato de que tanto a alma humana, quanto a divindade são uma Trindade. Cada uma é uma Trindade em si. O homem é uma Trindade na medida em que a alma humana inteira é inteligência, memória e vontade. A divindade por sua vez é uma Trindade porque é Deus inteiro, ou seja, Pai, Filho e Espírito Santo.

Assim como na obra *A Trindade*, Agostinho, em sua obra denominada *A Cidade de Deus*, especificamente no livro XI, capítulo XXVI, enfatiza que os seres humanos anseiam estabelecer-se indivíduos movidos pelo amor que seu criador manifestou sobre eles.

¹⁵ “Fantasia da imaginação” é a expressão utilizada por Agostinho para referir-se a imagens criadas pela mente, que surgem a partir de dados sensíveis.

2. 2 A CIDADE DE DEUS XI, 26

À vista do “caos” ocorrido diante de invasões a Roma, em 410, Agostinho de Hipona decide escrever sua obra *A Cidade de Deus* em resposta aos pagãos que achavam que essa atrocidade ocorrera por conta da presença do Cristianismo. Agostinho designa como “Cidade de Deus” aquela que atribui confirmação à Escritura em razão de uma organização da Suma Providência. Para tanto, o intuito do filósofo era de estabelecer uma Cidade de Deus da qual o homem anseia fazer-se indivíduos instigados pelo amor que o seu criador suscitou em nós.¹⁶

A fim de demonstrar, então, sobre o entendimento da historicidade do homem, o autor remete que, da mesma forma, identificamos em nós uma imagem de Deus, não uma imagem igual, mas substancialmente longínqua, tampouco existente desde sempre. Portanto, não é idêntica à substância de Deus. Entretanto, é somente através dessa imagem que há proximidade aparentemente pela natureza da criação feita por Ele, mesmo que esta imagem necessite de aperfeiçoamentos para ser também muito próxima pela semelhança, a qual designará a imagem e semelhança de Deus.

Dessa forma, Agostinho ressalta que, “verdadeiramente, somos e sabemos que somos e amamos esse ser e esse conhecer” (XI, 26, p. 1051), no qual não há inverdade correspondente com a veracidade que nos importunam. Porém, esse conhecer não é alcançado da mesma forma em que atingimos às realidades exteriores, que são obtidos “[...] por qualquer sentido corporal como as cores pela vista, os sons pelo ouvido, os perfumes pelo olfacto, os sabores pelo gosto, o duro e o mole pelo tacto.” (idem). Esse conhecer é alcançado somente através de “imagens” que não são corporais, tal como pelo pensamento que são armazenados na memória e propiciam o anseio às próprias coisas. Sendo assim, não havendo uma imaginação fraudulenta, certamente, segundo Agostinho, sou, conheço e amo.

Diante disso, Agostinho se volta em oposição à discordância do ceticismo acadêmico que afirma a probabilidade de haver engano na afirmação de uma certeza de si, destacando o seguinte:

¹⁶ “A este fundador da cidade santa preferem os cidadãos da Cidade Terrestre os seus próprios deuses, ignorando que Ele é o Deus dos deuses — não dos deuses falsos, isto é, ímpios e orgulhosos que, privados da luz imutável e a todos com um, reduzidos por isso a uma espécie de poder indigente, prosseguem o seu domínio a bem dizer pessoal ao reclamarem honras divinas daqueles que, por seus embustes, se lhes submeteram, — mas é o Deus dos deuses piedosos e santos que preferem pôr toda a sua alegria em só a Ele se submeterem a pô-la em que muitos outros a si se submetam e preferem adorar a Deus a serem adorados em lugar de Deus” (*A Cidade de Deus*, XI, I, p. 988.)

Pois se me enganar, existo. Realmente, quem não existe de modo nenhum se pode enganar. Por isso, se me engano é porque existo. Porque, portanto, existo se me engano, como poderei enganar-me sobre se existo, quando é certo que existo quando me engano? Por conseguinte, como seria eu quem se enganaria, mesmo que me engane não há dúvida de que não me engano nisto: — que conheço que existo. Mas a consequência é que não me engano mesmo nisto: — que conheço que me conheço. De facto, assim como conheço que existo, assim também conheço isso mesmo: — que me conheço. E quando eu amo estas duas coisas, acrescento às coisas que conheço o amor como terceiro elemento que não é de menor importância. Pois não me engano sobre se me amo, já que não me engano nas coisas que amo; mesmo que elas fossem falsas, seria verdade que amo as coisas falsas. Realmente, por que motivo eu havia de ser justamente repreendido e justamente impedido de amar as coisas falsas se fosse falso que as amo? Como, porém, essas coisas são verdadeiras e certas, quem duvida de que o próprio amor que as faz é também ele amor verdadeiro e certo? E tão verdadeiro que ninguém há que não queira existir como nada existe que não queira ser feliz. E como poderá ser feliz se nada é?¹⁷

Diante do *si fallor, sum*, Agostinho infere sobre a certeza gerada pela própria dúvida, pelo fato de não podermos duvidar que estejamos duvidando. Prontamente, é pelo menos certo que duvidamos. Além disso, se me engano, sou eu que me engano, dado que se não fosse eu a me enganar, o engano não seria sequer possível para mim. Portanto, se me engano, existo. Dessa forma, não haveria engano se eu não existisse antes para me enganar. Não encontrar-se-ia dúvida se um “eu” não existisse para duvidar. A argumentação tem, portanto, como propósito, além de demonstrar a indubitabilidade do meu ser,¹⁸ o saber dessa certeza¹⁹ e também o amor por essas duas certezas.

Já no final da passagem, quando Agostinho fala sobre “coisas”, nota-se que *amar* tem de designar como ““declarar com consciência” ou “desejar racionalmente”” (HORN, 2008. p. 23). Aqui, pode-se considerar que Agostinho, juntamente de seu oponente incrédulo, pressupõe o método elementar dos princípios de felicidade da Antiguidade, no qual nenhuma pessoa quer ser infeliz, pois todo mundo deseja a felicidade, o que é um desejo aplicado racionalmente. Dessa forma, a concordância do próprio ser e do próprio saber é racional.

Diante desse método, o ceticismo acadêmico também compreendeu o seu propósito filosófico de modo determinado por um princípio da felicidade: dado que, se são falsas idéias que importunam impedindo o ser humano de ser feliz, então é coerente controlar o consentimento em correspondência a tudo que é passível de dúvidas. Porém, segundo

¹⁷ SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, 2ª ed., tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p. 1051-1052.

¹⁸ Primeira certeza que Agostinho evidencia consiste na compreensão de que, se eu me engano na minha existência, já implica que eu existo.

¹⁹ Quanto ao saber da certeza imediata do meu ser.

Agostinho, o ceticismo se equivoca ao afirmar que tudo é dubitável porque não percebe que, da dúvida, conseguimos gerar a certeza da própria existência.

Agostinho, portanto, na obra *A Cidade de Deus*, quer demonstrar que o consentimento característico do ser e do saber é racional e em razão disto é consecutivamente certo. É na racionalidade que ocorre a descoberta deste “sujeito”, pois a razão se diferencia das outras competências de conhecer, não sendo meramente uma possibilidade de conhecer, mas uma capacidade de conhecer que se conhece, ou seja, de reconhecer-se. Terminantemente falando, a razão é caracterizada pela sua aptidão de conhecer-se. Sendo assim, é dessa forma que a razão possui a capacidade de se julgar e compreender a perspectiva da verdade que nela habita: Deus. A razão é, então, a composição do limiar do “eu”.

Assim como o filósofo Agostinho de Hipona utilizou do argumento da dúvida para chegar a uma certeza, o filósofo moderno Descartes, em sua obra *Meditações Metafísica*, objetivou-se a encontrar um conhecimento que não deixasse falsas opiniões serem tomadas como verdadeiras diante do critério da indubitabilidade através de um método de suspensão de opiniões preestabelecidas. A fim de verificar se ambos os argumentos se definem de forma igualitária, apresentar-se-á a relação entre o *si fallor, sum* e o *cogito*.

2.3 SI FALLOR SUM E COGITO

A Filosofia Moderna, cuja origem, tradicionalmente, é representada pela expressão *cogito ergo sum*, na verdade, encontra suas raízes na Filosofia Medieval. Agostinho de Hipona já se utilizava do argumento do *si fallor, sum* para demonstrar a certeza da própria existência através de um momento reflexivo da própria dúvida, pois não podemos duvidar da nossa existência no exato momento em que duvidamos. Sendo assim, não existiria dúvida se não houvesse um sujeito para duvidar. A semelhança entre os argumentos de Agostinho e de Descartes são evidentes, mas permanece a questão: ambos os argumentos possuem a mesma função em seus respectivos sistemas?

Descartes, nas *Meditações Metafísicas*, apresenta três provas da existência de Deus demonstrando sua importância e seu papel para o delineamento filosófico cartesiano. Procura encontrar um meio de poder instituir a ciência diante da dúvida, isto é, empreende seu sistema filosófico por meio do critério da indubitabilidade, a fim de encontrar um conhecimento que não deixasse possibilidade para falsas opiniões serem tomadas como verdadeiras. Dito de

outra forma, Descartes quer livrar-se das opiniões, sendo que o conhecimento advindo da razão é mais seguro que o conhecimento advindo dos sentidos. Além disso, há a “tese” de que é possível encontrar uma base segura a partir da qual se possam fundamentar os demais conhecimentos.

No início de sua obra *Meditações*, escreve:

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera grande quantidade de falsas opiniões como verdadeiras, e que o que depois fundei sobre princípios tão mal assegurados não podia ser senão muito duvidoso e incerto; de forma que me era preciso seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que até então aceitara em minha crença e começar tudo de novo desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. (*Meditações Metafísicas I*, 1999, p. 93 § 1).

Sendo assim, os alicerces para o verdadeiro conhecimento precisariam, primeiramente, de um método de desconstrução de todos os conceitos preestabelecidos. À vista disso, Descartes, inicialmente, coloca todo o conhecimento humano em dúvida, assumindo uma posição metodológica cética. Trata-se de atingir respostas extremamente exatas sem nenhuma possibilidade de dúvida, a fim de gerar um conhecimento eficaz e seguro contra a desordem estabelecida. Porém, a dúvida metódica é apresentada em três momentos: a dúvida dos sentidos, o argumento do sonho e o argumento do Deus enganador ou o gênio maligno.

Para Descartes, os sentidos, tais como visão, audição, tato e paladar são colocados em dúvidas, pois se esses já nos fizeram nos enganarmos alguma vez, como no caso em que o sujeito observa uma imagem a certa distância, e quando se aproxima, percebe detalhes que antes não observara, nada nos garante que eles não estejam nos enganando de novo. Portanto, os sentidos sempre podem nos enganar. A dúvida sistemática tem o sentido de ser a maneira que leva, após sua sobrelevação, a atingir com firmeza o conhecimento verdadeiro. Sendo assim, demonstra-se que todo o repúdio de Descartes às convicções e instruções é o cuidado em encaminhar a mente humana para distante dos sentidos, e somente poder alcançar a veracidade diante da luz da razão. “Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez.” (*Meditações Metafísicas I*, 1999, p. 93-4 § 3). Diante disso, pode-se entender, portanto, que, se em diversos momentos os sentidos enganam, acarretando percepções ilusórias, onde as coisas podem não ser como parecem, Descartes é levado a concluir que o mundo exterior pode não ser como parece.

Descartes apresenta, da mesma forma, o argumento do sonho, alegando que não há parâmetros explícitos que possibilitam diferenciar as impressões que se têm quando acordado das que lhe acontecem quando dorme. Ele pondera a possibilidade de que as percepções apanhadas durante o sono sejam completamente enganosas e que tudo a sua volta pode não ser como se vê, porém, para ele as coisas demonstradas enquanto dorme são reproduções de coisas reais. Na tentativa de desestabilizar a base de suas crenças apreendidas ao longo da vida, Descartes utiliza-se do seguinte argumento dos sonhos:

Lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas bastante certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo. (*Meditações Metafísicas I*, 1999, p. 94 § 5)

Diante desse argumento, Descartes procura demonstrar, portanto, que há a possibilidade das pessoas serem enganadas pelos sonhos ou alucinações, o que colocaria em risco algumas verdades, pois, segundo ele, esse argumento remete-se a crenças no mundo das coisas externas, diante de uma percepção que acaba por expor a dúvidas. Entretanto, mesmo que se esteja sonhando, o filósofo afirma que a dúvida natural não é capaz de refutar as verdades decorrentes de raciocínio, pois, “[...] quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três sempre formarão o número cinco e o quadrado nunca terá mais que quatro lados [...]” (*Meditações Metafísicas I*, 1999, p. 95 § 8). Isso leva à conclusão de que a dúvida natural não é capaz de contestar as verdades que decorrem do puro raciocínio.

Diante da argumentação do sonho e da falsidade dos sentidos, tudo que é natural foi posicionado em indagação pelo autor, que conclui que seu fundamento inicial não pode ser encontrado na natureza. Por conseguinte, para alcançar algo que está além do limite físico, precisa-se de uma dúvida que dê conta disso, ou seja, uma dúvida metafísica. Essa situação da dúvida cartesiana é assinalada pelo pressuposto da existência de um gênio maligno. Essa alegação acarreta na possibilidade de que tudo no mundo seja falso, pois e se fosse esse gênio maligno que estivesse provocando os enganos e fazendo com que tudo fosse falso, inventando as coisas que estou acreditando e vivendo? A figuração do gênio maligno incorporado por Descartes trata-se de um ser traiçoeiro que pode nos enganar sempre. A extremidade dessa dúvida possibilita somente elaborar em bases fundamentadas todo o conhecimento. Afirma ele: “Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo *gênio maligno*, não menos artiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a

sua indústria em enganar-me.” (*Meditações Metafísicas I*, 1999, p. 96 §12). Diante dessa questão, Descartes reforça sua dúvida em relação à realidade externa, não pelo simples fato de duvidar de tudo, como fazem os céticos que não visam a obter algo e não produzem qualquer certeza, mas sim uma dúvida levada ao extremo para se extrair uma verdade incontestável, uma primeira verdade.

Diante dessa exorbitante dúvida, manifesta-se a primeira certeza indestrutível na ordem da descoberta, na segunda meditação, como componente metodológico fundamental na sobrelevação de um saber encoberto de incertezas e opiniões, sendo propagado como certo que alcança a verdade nas ciências, transpondo pelo descobrimento da primeira certeza: o *Cogito*, ou seja, o eu pensante, e por isso existente, pois *sou eu que penso* e, assim, *existo*. Descartes duvida de tudo, menos de que ele mesmo existe, pois se é um ser que pensa, não pode duvidar da sua própria existência enquanto pensa.²⁰

A dúvida que Descartes apresenta possui caráter provisório e funciona como ponto de partida para alcançar a verdade nas ciências. Para a elaboração do conhecimento, Descartes radicaliza quando utiliza de forma metodológica a dúvida, ampliando-a ao máximo com o intuito de estruturar o mundo do conhecimento que fora submetido a uma desordem. É o que se chamará de dúvida hiperbólica, a qual Descartes manuseia para solucionar o tipo de filosofia praticada na sua época, classificada por ele como imperfeita.

Todo esse esforço é para se chegar à certeza. Percebe-se, no entanto, que se pode cair na estratégia de um ceticismo fortemente presente naquele momento. O domínio das opiniões que se demonstram como se fossem verdades ao passo que não passam de falsidades. Se, porém, Descartes radicaliza o argumento com a dúvida metódica na tentativa de achar a certeza, com efeito, ele alcança uma primeira certeza indubitável: a de que o eu existe, pois pelo simples fato de estar pensando não se pode não ser. A verdade do *cogito* é, então, essa primeira certeza da qual não há como duvidar. O eu pensante é o princípio filosófico a que Descartes há tanto tempo buscava. Esta certeza abrangida no *cogito* é tão verdadeira que nem as maiores desconfianças cétricas a poderiam desestabilizar. Todavia, Descartes ainda terá que

²⁰ “Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e de ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (*Meditações Metafísicas II*, 1999, p. 100 §4).

passar por uma grande prova de fogo, a qual é a do deus enganador ou gênio maligno que aparece para provocar crer que não se é.

Dessa forma, o gênio maligno tenta enganar o tempo todo, porém, não se pode fazer com que se pense que nada seja. O pensamento, portanto, é do ser e existir. Descartes fia-se absolutamente na razão, pois, apenas o conhecimento por intermédio da luz natural da razão proporciona que se afirme com certeza as coisas que se apresentam à experiência. Sendo assim, não há como duvidar sem existir e, para ser enganado, tem que existir. Com isso, a existência como um ser dubitador é certa e indubitável. E é aí que Descartes inaugura a modernidade com o postulado *cogito ergo sum*, ou seja, *penso, logo existo*.

Agostinho de Hipona, ao longo de diversas obras, mostrou que o eu pensante é uma substância imaterial. Uma das primeiras compreensões do *si fallor, sum* aparece no *Tratado sobre a Trindade*- Livro X, no qual Agostinho já realizava uma análise sobre a compreensão que o homem possui de si mesmo através da mente, na qual, para poder se compreender, deve livrar-se de todo o conhecimento exterior dos sentidos, referindo-se que a mente conhece a si mesma em absoluto, pois “[...] quando se diz a mente: “Conhece-te a ti mesma”, no mesmo momento em que compreende o que significa *a ti mesma*, ela conhece a si mesma, [...] porque está presente a si mesma” (*De Trin.* X, ix, §12). Agostinho, aqui, faz uma ressalva sobre a dúvida, sendo que, pode-se duvidar de tudo, mas não se pode duvidar de que se esteja duvidando. Dessa forma, Agostinho mesmo se questiona: quem duvida? E responde: “eu”, pois segundo ele: “[...] ninguém duvida que é impossível compreender sem viver, e viver sem existir. Logo, pois, o ser que compreende vive e existe, [...] não sendo o seu ser como o do cadáver que existe e não vive [...]” (*De Trin.* X, x, §13). Evidencia-se, portanto, que a mente sabe que é e que vive como uma inteligência. Diante disso, ele estabelece que se possa duvidar de quase tudo, porém “toda dúvida pressupõe, ao menos, uma certeza: a existência do “eu” que duvida. A existência do “eu” é assim a condição de possibilidade de toda e qualquer dúvida. Se o “eu” não existisse, dúvida alguma seria possível”. (CAMPOS, 2010. p. 25)

Na obra *A Cidade de Deus*, Agostinho, estabelece que para haver sentido de felicidade e da dignidade do homem, é determinante o conhecimento de Deus, pois, segundo ele, há uma identificação em nós como uma imagem do criador. Procura demonstrar, também, que a concordância característica do ser e do saber é racional e em razão disto é consecutivamente certa. Pois, para ele, “efetivamente, somos e sabemos que somos e amamos esse ser e esse conhecer” (XI, 26. p. 1051), no qual não há inverdade correspondente com a veracidade que nos importuna.

Esse conhecer dar-se-á mediante o pensamento que é armazenado na memória e propiciam o anseio às próprias coisas. Sendo assim, não havendo uma imaginação fraudulenta, certamente, segundo Agostinho, sou, conheço e amo.

Ao admitir que não há engano na certeza de si, como visto anteriormente, Agostinho ressalta:

Pois se me enganar, existo. Realmente, quem não existe de modo nenhum se pode enganar. Por isso, se me engano é porque existo. Porque, portanto, existo se me engano, como poderei enganar-me sobre se existo, quando é certo que existo quando me engano? Por conseguinte, como seria eu quem se enganaria, mesmo que me engane não há dúvida de que não me engano nisto: — que conheço que existo. (*A Cidade de Deus*, 2000. p. 1051-1052)

Ao enunciar a expressão *si fallor, sum* na passagem citada, pode-se considerá-la fortemente conectada às concepções cartesianas, pois, ao enfatizar que o entendimento de que me engano na minha existência já está acarretando que eu existo, tornando, assim, o ser indubitável, nos remete claramente ao argumento cartesiano. A argumentação tem, portanto, como propósito demonstrar a indubitabilidade do meu ser.

Sendo assim, Agostinho quer demonstrar que a aprovação característica do ser e do saber é racional e em razão disto é imediatamente certa. É diante da racionalidade que o “sujeito” aparece, pois a razão é uma capacidade de conhecer que se conhece, ou seja, de reconhecer-se. Portanto, a razão especifica-se diante de sua aptidão de conhecer-se. É dessa maneira que a razão possui a capacidade de se julgar e compreender a perspectiva da verdade que nela habita: Deus. A razão, então, é a composição do limiar do “eu”.

Por fim, podemos inferir que, diante da perspectiva do *si fallor, sum* Agostiniano e do *Cogito, ergo Sum* cartesiano, pode-se notar a congruência que há entre ambos os argumentos. Um primeiro paralelo em que se evidencia a semelhança é a afirmação de que com o *cogito* há uma veracidade que não é passível de erros. Agostinho e Descartes têm como objetivo apresentar conhecimentos incontestáveis, ou seja, apresentar um propósito diante de certezas incorpóreas.

Uma segunda comparação dar-se-ia mediante o papel importante que partes da teoria cética, utilizada pelos dois autores, possuem no fato de desempenharem nos argumentos uma função metodológica que consiste em provar uma tese pela refutação de todas as outras teses alternativas. A mera diferença, aqui, ocorre pelo fato de Agostinho utilizar o ceticismo de forma negativa, ao passo em que o autor despreza um ataque acadêmico, enquanto Descartes utiliza como papel construtivo na incerteza sistemática.

Como uma terceira semelhança, pode-se destacar que os dois autores propagam que tudo que faz parte do ‘exterior’ é dubitável. Além disso, da mesma forma, Agostinho e Descartes apresentam a existência de uma criatura espiritual, a qual foi atribuída como suma importância para os pretextos do *cogito*, denominada como Deus.

Por fim, uma quarta semelhança pode ser citada. A partir da certeza da existência do eu sujeito ao engano (Agostinho) e do eu que duvida (Descartes), é possível provar a existência de Deus. Em Agostinho, a prova é construída a partir da marca deixada pelo criador na semelhança entre a constituição da alma humana e a divindade. Com efeito, ambas são uma trindade. Uma vez que o homem descobre a existência de uma trindade em si mesmo, se vê remetido àquela trindade mais perfeita e eterna. Já em Descartes, a prova não parte da existência de uma trindade no eu pensante, mas também de uma marca do criador, a própria ideia inata de Deus, ideia essa cuja realidade objetiva não pode encontrar sua causa na realidade formal do meditador.

Diante dessas semelhanças estabelecidas entre o pensamento sobre o “*cogito*” do filósofo medieval Agostinho de Hipona e o filósofo moderno Descartes, alguns autores, como Christoph Horn acreditam que o *cogito* cartesiano e o *si fallor, sum* agostiniano apresentam, além de semelhanças, algumas diferenças marcantes diante da possibilidade de uma inovação filosófica realizada por Descartes. As semelhanças ocorridas em relação a ambos os filósofos são as de evidenciarem que o *cogito* possui uma certeza livre de erros, pois “os dois pensadores, Agostinho e Descartes, reivindicam poder expor conhecimentos inquestionáveis, objetivos, a partir da certeza subjetiva” (HORN, 2008. p. 29), e, também, que a realidade do pensamento pode estar adulterada pela loucura, ou “pode ser, em absoluto, somente um sonho” (HORN, 2008. p. 29). Já as diferenças ocorrem diante do fato de em Agostinho, ao contrário de Descartes, o *si fallor, sum* não se configura como definição principal no pensamento filosófico²¹. Horn em sua obra *Agostinho: Conhecimento, Linguagem e Ética* salienta, portanto, que em nenhum texto agostiniano há a presença do *Si fallor, sum* caracterizado como principal pensamento filosófico, pois “caso Agostinho devesse querer dizer que a existência *corpórea* de pessoas empíricas pode ser demonstrada, então, [...] os seus argumentos não atingiriam o sentido do *cogito* de Descartes” (HORN, 2008.p. 31).

²¹ “O Pai da Igreja não apresenta, em lugar nenhum, o saber na forma de um modelo de dedução, no qual todas as afirmações fossem relacionadas com o caráter central do *cogito*” (HORN, 2008. p. 31).

Diante disso, o autor evidencia que não parece que Descartes leu diretamente o texto de Agostinho para escrever seu argumento²².

2.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Esse primeiro capítulo teve como objetivo evidenciar as características semelhantes que há entre o *si fallor, sum* agostiniano e o *cogito ergo sum* cartesiano. O intuito foi de iniciar uma tentativa de demonstração de que a Filosofia Moderna, que foi postulada com o *cogito ergo sum*, na verdade, possui suas raízes na Filosofia Medieval. Agostinho de Hipona demonstrava, diante do *si fallor, sum*, a certeza da própria existência através de um momento reflexivo da própria dúvida, pois não podemos duvidar da nossa existência no exato momento em que duvidamos. Sendo assim, não existiria dúvida se não houvesse um sujeito para duvidar.

Agostinho de Hipona através de suas obras, especificamente *Tratado da Trindade*, Livro X e *A Cidade de Deus*, Livro XI, capítulo XXVI, mostrou que o eu pensante é uma substância imaterial, realizando uma análise sobre a compreensão que o homem possui de si mesmo. Para Agostinho, há a possibilidade da dubitabilidade de diversas coisas, porém não há como duvidar de que se esteja duvidando, pois, assim como Campos ressalta “toda dúvida pressupõe ao menos uma certeza: a existência do “eu” que duvida. A existência do “eu” é, assim, a condição de possibilidade de toda e qualquer dúvida. Se o “eu” não existisse, dúvida alguma seria possível” (2010. p. 25). Além disso, ele menciona que para haver sentido de felicidade e da dignidade do homem, é determinante o conhecimento de Deus, pois, segundo ele, há uma identificação em nós como uma imagem do criador.

Para Agostinho, então, “somos e sabemos que somos e amamos esse ser e esse conhecer” (XI, 26. p. 1051). Esse conhecer acontece diante do pensamento que é armazenado na memória e propicia o anseio às próprias coisas. Sendo assim, não havendo uma imaginação fraudulenta, certamente, segundo Agostinho, sou, conheço e amo. Dessa forma, a

²² Com efeito, ao que tudo indica, Descartes não parece ter tido contato direto com o texto agostiniano. Contudo, isso não significa que o autor das *Meditações* não tenha tido contato com o argumento do *Si fallor, sum*. Sabidamente, Descartes foi educado no colégio jesuíta de La Flèche. Nas instituições jesuítas, eram utilizados como “livro didático” os manuais conimbricenses, compêndios editados em Coimbra e Lisboa entre 1592 e 1606 e que consistiam em coletâneas de textos da tradição medieval organizados como comentários às obras de Aristóteles.

argumentação de Agostinho em relação ao *si fallor, sum* enfatiza que, se me engano na minha existência, já está acarretando que eu existo, tornando, assim, o ser indubitável. À vista disso, a argumentação possui como objetivo a indubitabilidade do meu ser.

Descartes, diante da dúvida metodológica, manifesta a primeira certeza indestrutível, na segunda meditação, como componente metodológico fundamental na sobrelevação de um saber encoberto de incertezas e opiniões, sendo propagado como certo que alcança a verdade nas ciências, transpondo pelo descobrimento da primeira certeza: o *cogito*, ou seja, o eu pensante, e por isso existente, pois *sou eu que penso* e, assim, *existo*. O meditador pode duvidar de tudo, menos de que ele mesmo existe, pois é um ser que pensa,

Para Descartes, os sentidos nos enganam. A razão é a única ferramenta que temos para o conhecimento do mundo. Ao olharmos para um objeto de longe podemos o reconhecer, mas quando chegamos perto percebemos que ele possui algumas características que não eram vistas de longe. Então, os sentidos nos enganaram e não conhecemos realmente o objeto. Uma vez que eles nos enganam, sempre podem nos enganar. Já a razão é algo que não pode nos enganar quando corretamente utilizada. As cores, por exemplo, são propriedades dos objetos, ligadas às nossas percepções sensitivas. Quando são propriedades dos objetos, existem independentemente do sujeito que a percebe. Enquanto ligadas às percepções, dependem do sujeito, ou seja, de como o sujeito as vêem. Por isso, ele põe a dúvida dos sentidos, o argumento do sonho e o argumento do Deus enganador (gênio maligno) em questão.

A dúvida dos sentidos, como já comentada, põe em dúvida tudo relativo aos sentidos, que eles podem nos enganar a qualquer momento. Com o argumento do sonho, Descartes demonstra que quando estou acordado, sei que sonhei. Mas quando estou sonhando, não tenho certeza se é sonho ou realidade. Por isso, nesse exato momento, não tenho como ter certeza se o que estou fazendo é sonho ou realidade. Podemos, portanto, ser enganados ao estarmos dormindo e, quando acordamos, não termos certeza se realmente foi somente um sonho ou de fato tenha acontecido. Por isso há dúvida. Ele também fala do gênio maligno, que desconstrói tudo que há no mundo, de que tudo pode ser falso a partir da dúvida metafísica. Ele duvida, para encontrar a verdade. Foge do ceticismo, pois acredita que o conteúdo da mente é seguro, ou seja, há uma estrutura inata da razão que nos garante não errarmos. Descartes suspende o juízo até o momento em que não existe mais a dúvida. Então, ele tem a certeza de que *Penso, logo existo (cogito ergo sum)*.

Pode-se concluir que há uma grande semelhança nos argumentos estabelecidos por Descartes e Agostinho, sendo que ambos apresentam conhecimentos incontestáveis. Os dois

autores tentam, também, provar uma tese pela refutação de todas as outras teses alternativas. Pode-se destacar, ainda, que os dois autores mencionam que tudo que faz parte do ‘exterior’ é dubitável. Além disso, da mesma forma, Agostinho e Descartes, apresentam a existência de uma criatura espiritual, a qual foi atribuída como suma importância para os pretextos do *Cogito*. Por fim, em ambos os autores, a prova da existência de Deus parte de algo percebido como existente nesse eu cuja existência é indubitável. Se, para Agostinho, o âmbito da prova se dá na subjetividade, para Descartes, contudo, o mesmo não ocorre. Ao contrário da tradição aristotélica, em que a prova da existência de um primeiro motor se dá no âmbito da ciência da natureza, Descartes apresenta três provas sobre a existência de Deus em meditações que ele qualifica como *metafísicas*. Para entendermos como foi possível a Descartes transladar o âmbito dessas provas, devemos retornar à discussão sobre o sujeito da metafísica desenvolvida pelo franciscano João Duns Scotus. Tal se constitui na finalidade de nosso próximo capítulo.

3 JOÃO DUNS SCOTUS E A METAFÍSICA COMO ÂMBITO PRÓPRIO DA DEMONSTRAÇÃO DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Diante da compreensão em relação ao conhecimento em João Duns Scotus, verifica-se que há uma série de divisões. Tratando-se como ponto de relação intrínseca à metafísica com o conhecimento, essa ligação apresenta-se através dos processos cognitivos, onde o intelecto humano objetiva-se a produzir conhecimentos na presente vida (*pro statu isto*).²³

Visto que a metafísica, portanto, tem como objetivo compreender o problema do conhecimento, pois ela exige um esclarecimento de problemas universais diante de questões relacionadas, a mesma interroga, dessa forma, além da compreensão do conhecimento, os entendimentos causais do ente. Sendo assim, pode-se questionar: como o homem, que é finito, pode conhecer um ‘Primeiro’ infinito que é razão de tudo, se o seu intelecto em si é limitado?²⁴ Pelo fato de a metafísica pressupor uma ciência, denota-se que seu sujeito²⁵ deve dispor de um caráter necessário, e, sendo assim, é necessário apresentar qual seria o objeto próprio do intelecto humano, ou seja, qual seria o sujeito próprio da metafísica.

Para tanto, o Doutor Sutil utiliza de duas possibilidades que possam definir o sujeito próprio da metafísica: uma, apresentada por Avicena, o qual define que o ente seria o sujeito da metafísica, sendo que “a primazia da noção de ente é epistémica dado que estes conceitos são necessários ao conhecimento de outros, e por isso, são também os primeiros conhecidos da metafísica” (TELES, 2012. p. 33-34); e outra, por Averróis, que determina o sujeito em dois conceitos: Deus e as Inteligências.

Após ter feito uma sistemática das duas hipóteses e verificado que havia erros em ambas, Scotus chegou à seguinte hipótese: “Se, portanto, é próprio à metafísica estabelecer a existência de Deus, Ele não pode ser seu sujeito próprio. Resta como candidato apenas o ente enquanto ente.” (LEITE, 2013. p. 41). Ao discutir como o ente pode ser o sujeito da metafísica, o filósofo atribui o ente como transcendente, sendo impossível conceder-lhe uma

²³ “*Pro statu isto* diz-nos que todo o nosso conhecimento é obtido por abstração a partir da sensação; assim, nós conhecemos as coisas pelas ‘suas próprias razões’, como singulares, mas apenas a partir de razões comuns. [...]o estado atual e não-definitivo do homem, e leva-nos conseqüentemente aos limites das suas possibilidades de intelecção.” (TELES, 2012, p. 8-9)

²⁴ “O intelecto pode, considerado na natureza, conhecer naturalmente *qualquer* ser criado, seja de modo abstrativo ou intuitivo, ainda que a ação divina, de acordo com a ordem natural que ela como primeira causa contingentemente estabelece, seja o pressuposto metafísico que coopera com as co-causa “intelecto” e “objeto”.” (SCOTUS, 2003. p. 159)

²⁵ Por “sujeito”, compreende-se o que hoje denominaríamos de “objeto de estudo de uma ciência”. A denominação “sujeito” remonta ao termo grego *hypokeimenon*, utilizado por Aristóteles para descrever aquilo que subjaz (sujeito) a dada área do conhecimento e necessita, portanto, ser por essa área investigado.

essência compartilhada ao seu próprio gênero, pois o seu conceito é o mais universal. Porém, se é através da noção de ente, o qual é o sujeito da metafísica, que se têm a demonstração da existência de Deus, é necessário que o intelecto humano seja apto a elaborar um conceito de ente que ampare uma metafísica deste cunho.

Dessa forma, a afirmação de que o objeto do intelecto humano é o ente pertence à viabilidade de predicá-lo univocamente, onde “o ser [ente] unívoco está para as diferenças como aquilo que é ultimamente determinável está para aquilo que é ultimamente determinante nos seres” (GHISALBERTI, 2013. p. 182). Sendo assim, ao apresentar o conceito unívoco de Ente, Scotus apresenta que ente diz que alguma coisa pode ser suscetível de predicados, permitindo afirmar a existência de uma unidade de significação entre os conceitos identificados nos entes finitos e os conceitos inteligíveis de Deus, sendo que “com a univocidade do ente pretende-se assegurar que os nossos conceitos possuam um ‘sentido comum’ com Deus, e se tal sentido existe, então consequentemente podemos conhecer algo de Deus” (TELES, 2012. p. 42), pois, o intelecto humano deve “1) apreender aquele [o conceito de ente] por um ato único e 2) conhecê-lo num mesmo sentido, não importando o tipo de ente apreendido.” (LEITE, 2013. p. 52). Diante disso, surge o “segundo começo da metafísica”, que, pelo ente possuir atributos próprios, o Doutor Sutil pode desenvolver uma ontologia em sentido estrito, como ciência transcendente.

Na tentativa de desenvolver uma ciência fundamentada em bases seguras, o filósofo moderno René Descartes em sua obra *Meditações Metafísicas* recorrerá a Deus como suporte para sua filosofia. Porém, o que leva um homem da ciência valer-se de Deus como alicerce? Após respaldar-se da dúvida como recurso metodológico indispensável na superação de um saber repleto de incertezas e opiniões, que eram tidos como certo, Descartes consegue chegar a uma certeza nas ciências: o *Cogito*, ou seja, o eu pensante, e, sendo assim, existente. Dessa forma, o filósofo evidencia que, diante do sujeito que pensa há a ideia de um Ser infinito que possui em si todas as perfeições. Este Ser em hipótese alguma pode ser julgado como não existente. Assim como fizera Duns Scotus, que apresentou a metafísica como âmbito próprio de demonstração da existência de Deus, Descartes sanciona que o homem possui em si a ideia da perfeição desse Ser, e com isso apresenta duas provas da existência de Deus na Terceira Meditação das *Meditações Metafísicas*.

Para melhor compreensão, o presente capítulo divide-se em quatro seções, sendo a primeira: *Sujeito da metafísica*, apresentando qual é o sujeito da metafísica segundo Duns Scotus. Na segunda seção, denominada como *objeto primeiro do intelecto humano*, será

explicitado se o intelecto humano é apto a elaborar uma definição de ente que fundamente uma metafísica scotista. Na terceira seção, *Univocidade do conceito de Ente e o segundo começo da metafísica*, apresentar-se-á que pelo fato de a metafísica ter como seu sujeito o ente enquanto ente univocamente, o qual possui características próprias, Scotus propaga uma ontologia em sentido estrito, surgindo, dessa maneira, uma nova característica de metafísica como Ontologia. A quarta e última seção: *Metafísica e existência de Deus em Descartes*, apresentará as provas da existência de Deus na concepção cartesiana.

3.1 SUJEITO DA METAFÍSICA

Duns Scotus, em seus escritos²⁶, apresenta a necessidade de haver alguma ciência que seja universal. Tal ciência é definida como metafísica, “sendo denominada a partir de “meta”, isto é, “além”, e “física”, isto é “ciência da natureza”” (SCOTUS, 1973. p. 333), demonstrando, dessa forma, a ponderação dos transcendentais.²⁷ Diante disso, percebe-se que o sujeito da metafísica não pode proceder apenas da física, nem unicamente da teologia, sendo necessário, portanto, transcender a física, visto que a mesma é contingente²⁸, à medida que a metafísica destina-se a se mostrar de modo necessário. A teologia, por sua vez, mesmo que não possa proporcionar o sujeito da metafísica, pode disponibilizar a transcendência do mundo físico diante da justificação de uma percepção ontológica da realidade. Então, qual seria o sujeito da metafísica? Como condição primeira o Doutor Sutil proporciona duas argumentações plausíveis que possam definir o sujeito próprio da metafísica. Para tanto, apresenta-se o argumento defendido por Avicena²⁹, segundo o qual o sujeito da metafísica seria o ente, e o argumento de Averróis³⁰, para o qual o sujeito reside em duas substâncias: Deus e as inteligências.

²⁶ SCOTUS, J. D. Sobre a metafísica, trad. Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier.- São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial. Escritos Filosóficos de John Duns Scot, 1ª. ed., 1973, p. 333-338.

²⁷ Sucintamente pode-se definir, de modo abrangente, os transcendentais como as dimensões da realidade que ultrapassam o ser físico.

²⁸ “A contingência só pode ser salva-guarda estabelecendo-se um modelo sincrônico da modalidade, no qual qualquer coisa que exista ou ocorra possa ser ou acontecer de maneira diversa e no mesmo instante de tempo” (Ghisalberti, 2011. p. 41)

²⁹ “Avicena defende uma metafísica entendida como ciência divina (*scientia divina*). Porém, isso não significa que seu sujeito seja Deus, mas sim ser Ele seu objeto último.” (LEITE, 2013. p. 22)

³⁰ “Segundo Alexandre de Afrodísia, Averróis caracteriza a metafísica como a ciência acerca dos princípios de qualquer ente, inclusive da substância física.” (LEITE, 2013. p. 29)

Inicialmente, Scotus recusa tais possibilidades, visto que sua refutação ao conceito averroísta compreende-se diante de dois argumentos distintos: “1) se Deus e as Inteligências são o sujeito da metafísica, então deveriam ser cognoscíveis e diretamente acessíveis à razão humana, o que não parece ser o caso, e 2) é preciso também supor que suas existências deveriam ser demonstradas por uma ciência anterior à metafísica” (LEITE, 2013. p. 39). Dito de outra maneira, se realmente Deus fosse o sujeito da metafísica, demonstrando-se diante da física, a metafísica presumiria como seu objeto algo decorrente da averiguação física³¹. Por sua vez, a objeção feita por Scotus ao argumento defendido por Avicena se dá diante da impossibilidade de compreender o que é ente, tanto pela equivocidade, quanto pela univocidade.

Após esclarecer sobre o porquê das refutações realizadas diante dos argumentos apresentados por Avicena e Averróis, Scotus dá sequência à defesa dos argumentos. Uma vez que Averróis apresenta a existência de Deus apenas como tema da metafísica, dado que somente a física seria a ciência apropriada a essa demonstração³², Scotus indaga qual o tipo de conhecimento que é acessível ao intelecto humano, sendo a respeito de Deus ou mesmo de ente. Seguindo, num primeiro momento, o argumento averroísta, o Doutor Sutil recusa a viabilidade de o ente ser o sujeito da metafísica, pois o ente não dispõe de nenhuma característica definida efetivamente comum aos entes particulares. Em decorrência disso, ou a metafísica versará unicamente de uma palavra, visto que seria contradição, pois ela apropriase do real, ou tratará de um ente passível de demonstração “por meio do conhecimento da razão de ser da propriedade própria de uma substância separada” (SCOTUS, 2003. p. 120). Sendo assim, para levar em conta o critério averroísta, deve-se, além de reduzir a demonstração da existência de Deus somente no espaço da ciência da natureza, rejeitar que a definição de ente seja adequado a alguma coisa real.

Já na defesa do argumento de Avicena, o qual alega que a metafísica tem por objetivo provar a existência de Deus, e, sendo assim, impossibilitando Deus ser o sujeito da metafísica, Duns Scotus vale-se deste argumento para contestar a justificativa averroísta. De fato, a realidade de Deus não é manifesta, pois se apresentam somente relatos sobre Sua existência. Porém, esses informes sobre a tal existência devem se demonstrar diante de alguma ciência.

³¹ “Deus, portanto, não pode ser tema da metafísica, nem a demonstração de sua existência pode estar ao alcance da física” (GUERIZOLI, 1999. p. 39-40)

³² “Averróis [...] deseja provar que Deus e as substâncias separadas são sujeito da metafísica e que não se prova na metafísica que Deus existe, pois nenhuma espécie de substância separada pode ser provada senão através do movimento, o que pertence à física” (SCOTUS, 1973, Reportata Parisiensia, prol., q.3, a.1.)

Uma vez que “[...] nenhuma ciência naturalmente adquirida pode dizer respeito a Deus sob alguma noção apropriada” (SCOTUS, 1973, Reportata Parisiensia, prol., q. 3, a. 1.), a única viabilidade provável é de incumbir à metafísica essa função³³. Dessa forma, se é incumbência da metafísica demonstrar a tal existência, Deus, portanto, não pode ser o sujeito da metafísica, permanecendo, dessa forma, como proponente, unicamente o ente enquanto ente.³⁴ Porém, como o ente enquanto ente poderá ser o objeto da metafísica? Para responder a tal questão, Scotus julga que a noção de ente possui uma distinção importante, tal como fora exposto por Leite:

Ente não é um gênero, tal qual “animal” o é, mas um transcendente. Como consequência, é impossível atribuir-lhe uma essência compartilhada com tudo o que se encontraria subsumido a esse suposto gênero. Exigir isso do ente enquanto ente seria um verdadeiro contrassenso, visto que não se exige isso nem dos gêneros supremos. De fato, cada coisa existente, cada ente particular, se dispõe mediante a um desses gêneros e cada uma possui uma essência, ainda que seu gênero não. Dito de outra maneira, da negação de que “ente” seja gênero não se segue que não haja um sentido comum a tudo o que cai sob essa noção. E é precisamente segundo esse sentido comum que o ente enquanto ente deve ser compreendido como sujeito da metafísica (2013. p. 42)

Depois de apresentar os argumentos aviceniano e averróista, o Doutor Sutil apresenta a controvérsia que há entre ambos os filósofos. Diante do intuito que Averróis tem em provar que Deus e as inteligências separadas são objetos da metafísica e “que não se prova na metafísica que Deus existe, pois nenhuma espécie da substância separada pode ser provada senão através do movimento, o que pertence à física”³⁵, o Doutor Sutil exprime que Avicena manifestou melhor seu argumento do que Averróis diante da demonstração de que “o objeto naturalmente motor, no estado presente, é somente a substância material. Esta contém essencialmente todas as propriedades comuns do ente, da forma que o conceito de ente, objeto mais comum, é o objeto da nossa inclinação” (TELES, 2012. p. 64). Diante disso, identifica-se que, mesmo que seja plausível, com base no movimento, atestar a presença de um primo motor, pode-se com mais clareza, proceder do ente para fundamentar a validade de um ente

³³ “Afiml, “toda investigação metafísica sobre Deus procede de tal modo” que ela despe as determinações formais de uma coisa da imperfeição que elas têm no mundo do criado, na medida em que as trata em si e por si, atribuindo-as, na sua forma mais perfeita, a Deus.” (KOBUSCH, 2008. p. 70)

³⁴ “[...] se, portanto, alguma [ciência] trata de Deus, há, além desta, alguma [ciência] naturalmente conhecida do ente enquanto ente.” (SCOTUS, 2003. p. 350)

³⁵ SCOTUS, 1973, Reportata Parisiensia, prol., q.3, a. 1.

primeiro, uma vez que as especificidades gerais do ente originado encaminham à importância no que diz respeito ao ente em si mesmo.³⁶

Consoante ao mencionado constata-se, portanto, que o Doutor Sutil, ao expor a objeção contra o argumento averroista, se utiliza da argumentação aviceniense para demonstrar que a metafísica é capacitada a provar a existência de Deus, não sendo Ele seu próprio sujeito, pois, caso contrário, acarretaria na concordância de que a prova de Sua existência se daria através do movimento, atingida na física e, também, porque o primeiro motor não necessita ser infinito sabendo-se que é a primeira causa de tudo. “Contudo, afirmar de Deus que Ele é o primeiro ente é afirmar uma perfeição absoluta Sua, visto que estabelece relação apenas consigo mesmo.” (LEITE, 2013. p. 43). Dessa forma, nota-se que o sujeito da metafísica evidencia as propriedades do ente enquanto ente “tais como uno e múltiplo, ato e potência e outras desse tipo, capaz não apenas disso, como também de explicitar algumas perfeições próprias à Deus” (LEITE, 2013. p. 46). Dessa forma, Scotus está trasladando a esfera da existência de Deus para o propósito da metafísica diante do ente enquanto ente, o qual se torna precedente da caracterização de uma metafísica como ontologia em sentido estrito. Entretanto, para que isso seja convincente, é preciso que a definição de ente resida no intelecto humano.

3.2 OBJETO PRIMEIRO DO INTELECTO HUMANO

Se for por intermédio da caracterização de ente que se pode alcançar uma compreensão congruente de Deus na presente vida, é necessário, portanto, analisar se o intelecto humano é apto a elaborar um conceito de ente que fundamente uma metafísica deste caráter. A indagação que se apresenta, portanto, são os problemas da cognição natural.

Ao levar em consideração que o homem naturalmente deseja conhecer, Scotus concebe que todos desejam a ciência mais perfeita possível, no que diz respeito, possui o

³⁶ “[...] Ora, não são apenas aquelas propriedades do efeito, consideradas na física, que são as únicas a serem atribuídas a Deus, mas também as consideradas na metafísica. Pois não só o movimento pressupõe o motor, mas também o ser posterior pressupõe o anterior. Assim, a partir das propriedades nos seres pode-se concluir que um ser primeiro existe e isto de maneira mais perfeita do que se conclui na física, a partir do movimento, que um primeiro motor existe. Daí a partir [...] de muitas [...] coisas [...], que são propriedades e atributos metafísicos, pode-se concluir, na metafísica, que Deus existe ou que um ser primeiro existe.” (SCOTUS, 1973, Reportata Parisiensia, prol., q.3, a. 1.)

desejo de atingir o melhor e mais elevado conhecimento possível.³⁷ A questão fundamental do Doutor Sutil, portanto, é pela possibilidade de algum sistema de conhecimento. Esse conhecimento se dá diante de dois atos: o primeiro se dá pela apreensão do simples, o que é encarregado pela apropriação de conceitos; o segundo é a constituição dos simples num juízo (LEITE, 2013, p. 46). Dessa forma, se todo o processo cognitivo procede do mais simples ao mais complexo, é necessário que exista um conceito, que é o mais simples, a fim de não suceder a um regresso infinito. Diante disso, é essencial uma verificação sobre o que é o objeto primeiro do intelecto humano.

Para tanto, a compreensão do objeto primeiro do intelecto humano faz-se diante de uma dupla primazia: “Mediante a primeira, é objeto primeiro do intelecto aquilo que se constitui na origem do conhecimento. [...] Há o que se diz “primeiro” por ser causa da qual é possível conhecer todos os demais conceitos posteriores a ele” (LEITE, 2013. p. 46). Na ocasião em que compreendido como aceção de primeiro na origem do conhecimento é necessário ter em mente todos os objetos que, por si, são suficientes de mover a potência intelectual. Já no segundo modo, o qual se dá na ordem da evidencia dos objetos, entende-se “por ser o objeto que, por si, consegue conduzir ao conhecimento de todos os possíveis objetos da potência intelectual, por conter virtualmente em si seus conteúdos.” (LEITE, 2013. p. 47), ou seja, o objeto primeiro do intelecto humano tem de ter a precedência de correspondência em consequência da *comunidade*, e, também, da *virtualidade*.³⁸

Concordando com o argumento aviceniano, o Doutor Sutil estabelece que ente é a compreensão primeira do intelecto, ou seja, é o conceito mais abstrato,³⁹ pois “ele não é conhecido em primeiro lugar, mas é o primeiro conhecido (*primum cognitum*) ou primeiro cognoscível na ordem das razões. E, por ser o primeiro segundo essa ordem, ele é pressuposto

³⁷ “Duns Escoto considera que, acima de tudo, o homem ambiciona o máximo conhecimento, ou seja, a ciência mais perfeita possível. Ao contrário da teologia, porém, essa ciência não possui inicialmente evidência de seu tema, mas apenas a indicação de sua pretensão: alcançar o máximo de conhecimento possível.” (GUERIZOLI, 1999, p. 34)

³⁸ “*Comunidade*, uma vez que a determinação *ens*[ente] é encontrada em tudo o que se conhece, sendo por isso o conceito mais comum, e *virtualidade*, visto que tudo o que se pode conhecer se encontra, ao menos, virtualmente, na necessidade de ser compreendido enquanto *ens* [ente]” (GUERIZOLI, 1999. p. 36)

³⁹ “Em sua doutrina do conceito abstrato de <<ente>>, Duns Escoto estabelece o que <<por primeiro>> e <<adequadamente>> o intelecto humano conhece. [...]O que melhor se pode conhecer, portanto, segundo o critério do primeiro conhecido dentre todas as coisas, é, para Duns Escoto, o mais comum, ou seja, o que possui uma maior universalidade. Com efeito, é somente a partir de noções universais que podemos conhecer todas as coisas, uma vez que o conhecimento desses universais é pressuposto para o conhecimento de tudo mais. E dentre essas noções primeiras, aquela que, para Escoto, é *comuníssima*, alcançando maior universalidade e, portanto, maior prioridade, é o *ens inquantum ens*, isto é, o conceito abstrato de <<ente>>. Esta noção será, pois, o tema fundamental da metafísica escotista segundo o critério do primeiro conhecido” (GUERIZOLI, 1999. p. 37-38).

na formulação de qualquer conceito.” (LEITE, 2013. p. 48). Dito de outra maneira, o ente é o primeiro na correspondência a tudo o que lhe é frequente e, também, a tudo o que implica⁴⁰. Dessa forma, Scotus é capaz de sancionar que o sujeito do intelecto humano é o conceito de ente, pelo fato de este conceito ser adequado à aptidão deste intelecto.

O objeto primeiro do intelecto humano faz-se perceptível, também, diante de outras duas alternativas dadas por Scotus: “a quiddidade das substâncias materiais e Deus, o ente eminentíssimo” (LEITE, 2013. p. 48). Porém, ambas resultam em algumas inconveniências, pois, diante da primeira possibilidade, que traz consigo o conhecimento determinado somente a elementos capturados pelos sentidos, o conhecimento das substâncias separadas torna-se improvável, ou seja,

[...] se a quiddidade material é o objeto primeiro e adequado da potência intellectiva, então o intelecto não poderá inteligir algo das substâncias separadas, porque o objeto adequado inclui ou virtualmente ou formalmente tudo aquilo ao que a potência pode ser trazida- mas a quiddidade material nem virtualmente nem formalmente contém as substâncias separadas, logo, etc.-, digo que o assumido não é verdadeiro, porque cinco sensíveis comuns, como, por exemplo, o número, a figura, etc., são sentidos pelo sentido da visão por si, os quais nem formalmente nem virtualmente estão contidos sob a cor ou sob a luz; [...]. (SCOTUS, 2003. p. 245).

Dessa forma, a quiddidade das substâncias materiais em hipótese alguma poderá ser o objeto primeiro do intelecto, dado que “[...] o único conceito quidditativo que pode haver é o impresso por aquilo que move o intelecto, isto é, o acidente, ou o abstraído deste. E tal conceito será o de ser [ente]” (SCOTUS, 1973, Opus Oxon. I, d.3, parte 1, q.3, n. 146).

Dada abstenção à primeira alternativa, segue-se para a segunda hipótese: Deus, a qual é rejeitada pelo fato de que caso houvesse a possibilidade de Deus ser o primeiro conhecido, na ordem das razões, o intelecto humano não poderia, na presente vida, dispor de um conceito completo de Deus pelo fato de o ente infinito apresentar-se naturalmente adequado somente a um intelecto infinito. Sendo assim, Deus em hipótese alguma pode ser o primeiro conhecido, pois “1) Ele não se ordena ao nosso intelecto e, principalmente, 2) Deus é compreendido sob o conceito de ente.” (LEITE, 2013. p. 50).

⁴⁰ ““Ente” é inteligível anteriormente a qualquer outro inteligível, se não cronologicamente, ao menos segundo a natureza, pois tudo que pode ser conhecido só pode ser conhecido enquanto é ente, a não ser o que se conhece como uno, verdadeiro ou bem. Não obstante, estes são outros nomes para “ente””. (LEITE, 2013. p. 47).

Conseqüentemente, para provar a precedência de que o ente se estabelece como objeto primeiro do intelecto humano, o Doutor Sutil recorre à dupla primazia de ente, primeiramente por comunidade e, segundo, por virtualidade:

[...] digo que o primeiro objeto de nosso intelecto é o ser [ente] porque nele concorre uma dupla primazia, isto é, a de comunidade e a de virtualidade. Pois tudo que é por si mesmo inteligível, ou inclui essencialmente a noção de ser [ente] ou está contido virtual ou essencialmente em algo que inclui essencialmente a noção de ser [ente]. De fato, todos os gêneros, espécies e indivíduos, todas as partes essenciais dos gêneros e o ser [ente] incriado incluem o ser [ente] quiditativamente. Por outro lado, todas as diferenças últimas estão incluídas essencialmente em algum dos supramencionados e todos os atributos do ser [ente] estão incluídos virtualmente no ser [ente] e nos seus inferiores. Portanto, aquilo para o que o ser [ente] não é um predicado unívoco e quiditativo está incluído naquilo para o qual o ser [ente] é unívoco deste modo. Fica assim claro que o ser [ente] tem primazia de comunidade em relação aos primeiros inteligíveis, isto é, em relação aos conceitos quiditativos dos gêneros, espécies e indivíduos; de todas as partes essenciais destes; e do ser [ente] incriado. E tem primazia de virtualidade em relação a todos os inteligíveis incluídos nos primeiros inteligíveis, isto é, em relação aos conceitos qualitativos das diferenças últimas e dos atributos próprios. (SCOTUS, 1973, Opus Oxon. I, d.3, parte 1, q.3, n. 137).

Esclarece-se, portanto, que diante da primazia da comunidade tudo aquilo que é cognoscível deve ser compreendido como ente, e isso requer a predicação unívoca de ente. Por sua vez, a primazia da virtualidade é responsável por não permitir que o ente seja fragmentado aos demais conceitos puramente simples que o restringe a somente um conceito, pois as diferenças últimas e os atributos do ente sucedem deste conceito.⁴¹

Dessa forma, o Doutor Sutil tem como assegurar que objeto real e natural do intelecto humano é o ente, sendo real na medida em que tudo que é apreendido por nós se dá perante a caracterização de ente, e natural, em razão do intelecto sistematizar essa compreensão naturalmente. Em outras palavras “o conceito de ente é apto a ser causado imediatamente pela “coisa” e, portanto, tem o caráter de uma intenção primeira (*prima intentio*)” (LEITE, 2013. p. 51).

Visto que a noção de ente como objeto primeiro do intelecto humano pressupõe, portanto, sua univocidade, para legitimar esse argumento a respeito da noção de ente, Scotus deve “1) apreender aquele por um ato único e 2) conhecê-lo num mesmo sentido, não importando o tipo de ente apreendido.” (LEITE, 2013. p. 52), pois “é o intelecto que lidera o

⁴¹ “Fica assim claro como no ser [ente] concorre uma dupla primazia, isto é, a primazia de comunidade quiditativa em relação a todos os conceitos não irreduzivelmente simples e a primazia de virtualidade, em si ou nos inferiores, em relação a todos os conceitos irreduzivelmente simples” (SCOTUS, 1973, Opus Oxon. I, d.3, parte 1,q.3, n. 151)

caminho para o conhecimento abrindo-se ao seu objeto próprio, o ente unívoco.” (TELES, 2012. p. 41). A partir do exposto, indaga-se: o que é a univocidade do conceito de ente?

3.3 UNIVOCIDADE DO CONCEITO DE ENTE E O SEGUNDO COMEÇO DA METAFÍSICA

No que concerne o conceito “ente”, pode-se caracterizá-lo, pelo menos, diante de três predicacões: por equivocidade, o qual se baseia na diferença total, onde o conceito pode ter em comum somente o nome⁴²; por univocidade, que permite a aptidão para obter a realidade a qual o conceito se refere⁴³; e, por analogia, a qual se coloca entre a equivocidade e a univocidade, fundamentando-se apenas como identidade parcial não exprimindo nenhuma diferença⁴⁴. Ou seja, a viabilidade de predicacão por analogia ocorre unicamente para o metafísico, dado que, “para ele, o termo “ente” é predicado por analogia”. (LEITE, 2013. p. 53) De modo efetivo, na predicacão por analogia, a relação entre diferença no conceito e igualdade no termo não suprime a circunstância de discorrer da equivocidade no contexto lógico.

Em relação à predicacão por equivocidade há dois tipos. O primeiro, *aequivocatio a casu*, que “baseia-se na mera coincidência de haver dois conceitos referidos pelo mesmo termo” (LEITE, 2013, p. 53). O segundo, *aequivocatio a consilio* (analogia)⁴⁵, que se

⁴² “O conceito pode ter em comum com a coisa somente o nome, e nada mais. Dir-se-ia nesse caso, em se tratando do conceito de ente, que, em verdade, a idéia que podemos possuir em nosso intelecto acerca desse conceito não é em nada semelhante, a não ser no simples nome, ao conceito de ente- ao puro ser- que subsiste como indicativo da realidade divina. A referência, pois, seria simplesmente verbal, não significando nada em termos de compreensão da realidade de Deus. A esse sentido de predicacão, baseada na diferença total <<voz-coisa>>, dá-se o nome de *equivocacão*. (GUERIZOLI, 1999. p. 51)

⁴³ “O conceito, ao contrário, pode ter acesso absoluto à realidade a qual ele se refere. Seria o caso, por exemplo, se o conceito abstrativo de ente pudesse chegar a um verdadeiro e absoluto conhecimento do ser de Deus. Dir-se-ia, nesse caso, que entre a noção de ser acessível ao intelecto humano e o ser que Deus predicou a si mesmo subsistiria uma identidade real e não somente verbal. Esse sentido de predicacão, baseado na noção de identidade, recebe o nome de *univocacão*. (idem. p. 51)

⁴⁴ “Por fim, há um predicativo que busca colocar-se entre a equivocacão e a univocacão: a *analogia*. [...] o sentido predicativo da analogia foi compreendido durante a alta escolástica como uma relação de conhecimento positivo em que não impera << nenhuma completa identidade, nem tampouco nenhuma total diferença, mas uma singular interdependência: identidade na diferença e diferença na identidade>>. Trata-se, portanto, de um sentido predicativo baseado na identidade parcial, que não exprime especialmente, como enfatizaram os autores antigos, a presença de uma distinção <<voz-coisa>>, mas é, sim, sinal de uma imperfeita identidade entre esses pólos. (idem. p. 51)

⁴⁵ “[...] compreendida por Aristóteles, Porfírio e Boécio como um sentido derivado de equivocacão, chamado pelos latinos *aequivocatio a consilio*- onde a identificacão <<voz-coisa>> é baseada em alguma proporção ou

fragmenta em *aequivocatio a consilio secundum similitudinem* e *aequivocatio a consilio secundum proportionem*, dispendo de um caráter voluntário. É necessário notar, portanto, que o modo equívoco constantemente irá suscitar uma falácia de equivocidade num silogismo. “Portanto, se a predicação por analogia não é, em âmbito real, uma equivocidade, tem de possuir por base uma univocidade” (LEITE, 2013, p. 53).

Ao se tratar da predicação por univocidade, “o ser [ente] é unívoco quando é concebido a prescindir de todas as determinações: o ser [ente] unívoco tem uma compreensão ilimitada e designa a existência atual de cada ente.” (GHISALBERTI, 2013. p. 183). Ente é, portanto, aquilo que pode encontrar-se como sujeito de uma proposição, e condiz à questão *quid sit*, visto que é tudo aquilo que possui um *quid*. Diante disso, os acidentes podem compreender-se como ente, enquanto não são considerados pertencentes da substância, da qual o acidente é um *quale*:

Tal é o caso, por exemplo, da brancura. Enquanto acidente, a brancura não pode ser definida sem uma referência ao sujeito do qual é acidente. Com efeito, “branco” pressupõe um “o que” (*quid*) que seja branco; enquanto acidente, “branco” não pode ser considerado sujeito de uma proposição. Mesmo no caso de metonímia, há a pressuposição de outro sujeito do qual “branco” é parte. Porém, tomada como uma cor, “brancura” pode tornar-se sujeito de uma proposição. Dito de outra maneira, ela é concebida mediante uma definição que não pressupõe outro sujeito que não ela mesma (LEITE, 2013, p. 54).

Dessa forma, pode-se assegurar a univocidade de um conceito de ente, já que não provoca falácia de equivocidade e “não pode ser afirmado e negado da mesma coisa simultaneamente, sem que a diferença entre substância e acidente seja suprimida” (LEITE, 2013, p. 53). Diante dessa caracterização, portanto, o Doutor Sutil está estabelecendo que o ente seja precedente ao par substância-acidente, pois é ele quem possibilita passar do conhecimento dos acidentes (sensível) ao conhecimento das substâncias por intermédio de um conceito unívoco aos dois, tornando, por esse motivo, o ente como transcendente. Porém, qual a necessidade do Doutor Sutil em asseverar a univocidade do conceito de ente? Se ente é unívoco, logo desfruta de uma unidade; e, se o mesmo é atributo das substâncias e dos acidentes, então, “ente” é unívoco tanto às criaturas quanto a Deus pelo fato de ser uma noção transcendente.

Ou seja, visto que seria impossível que um conceito que mantivesse uma unidade se designasse de diversos conceitos, pois “nenhum conceito pode ser, ao mesmo tempo e no mesmo sentido, certo e duvidoso” (LEITE, 2013. p. 56), o Doutor Sutil constata que “ente em si” e “ente em outros” não designam a diversidade de definições de um único conceito de ente, pois são conceitos compostos e capazes de se subdividirem em elementos mais compreensíveis, dissemelhantes entre si. Além disso, “a unidade que lhes é mais elementar e comum não é outra senão o neutro, abstrato e unívoco conceito de *ens* [ente], o qual podemos formar a partir dos dados dos sentidos, [...] sendo indiferentes a [...] todas outras modalidades”. (GUERIZOLI, 1999.p. 54). Dessa forma, se o conceito é neutro e, portanto, unívoco, “pode ser aplicado tanto a Deus como às criaturas, tanto à substância como aos acidentes” (idem. p. 54).

Diante do exposto pode-se asseverar que se não houvesse um conceito unívoco tanto a Deus como às criaturas, quanto à substância e aos acidentes, não existiria compreensão de Deus nem da substância, pois essa possibilidade de conhecimento se dá diante da univocidade do ente. Sendo assim, para passar do conhecimento sensível dos acidentes para o conhecimento da substância, é necessário um conceito que seja unívoco a ambos. Tal conceito é o conceito de ente⁴⁶. Mas, na medida em que ente é anterior ao par substância-acidente, ele é um transcendente. Além disso, se ente é precedente ao par substância-acidente, e unívoco, por desfrutar de uma unidade, a ciência metafísica não precisa recorrer a outro conceito para ser o sujeito desta ciência, não necessitando se voltar ao conceito de substância. No entanto, como se elenca na compreensão da metafísica como ciência do Doutor sutil esse conceito unívoco?

Conforme o que foi evidenciado⁴⁷ depreende-se que a metafísica seja a primeira ciência compreensível certamente. Tal clareza provém da enunciação conforme a metafísica se debruça sobre o ente enquanto ente como seu sujeito. O Doutor Sutil, então, ao afirmar que o ente é o objeto primeiro do intelecto humano acompanha, ao mesmo tempo, o fundamento unívoco do ente, pois “se tudo o que é inteligível só o é na medida em que inclui a noção de ente, segue-se que a univocidade dessa noção deve ser absoluta” (LEITE, 2013. p. 58). A

⁴⁶ “Assim como foi argüido que Deus não é naturalmente cognoscível por nós, exceto se o ser [ente] for unívoco ao criado e ao incriado, igualmente pode-se argüir a respeito da substância e do acidente. Pois se a substância não move imediatamente nosso intelecto a alguma intelecção dela, mas apenas o acidente sensível o faz, segue-se que não poderíamos ter dela nenhum conceito quidditativo, a não ser que algo de tal possa ser abstraído do conceito de acidente. Ora, o único conceito quidditativo desse tipo, abstraível do conceito do acidente, é o conceito de ser [ente]. (SCOTUS, 1973, Opus Oxon. I,d.3, parte 1, q.3, n. 139)

⁴⁷ Cf. seções 3.1 e 3.2 acima.

comprovação de que, no intelecto humano, o ente é o objeto primeiro, demonstra que o ente está incluso na constituição conceitual de todos os objetos do intelecto. Sendo assim,

Na medida em que o objeto de uma ciência deve possuir unidade conceitual, isso implica na afirmação de ser essa ciência uma ontologia, não uma ousiologia, tal qual defendera Aristóteles. E, se tivermos em mente 1) que a metafísica é a ciência cujo sujeito (*subiectum*) é a noção de ente e 2) que essa noção é o primeiro transcendente, compreende-se o que podemos considerar a “virada scotista”, representada pela máxima segundo a qual “a metafísica é uma ciência transcendente (*scientia transcendens*)”, pois trata dos transcendentis. (LEITE, 2013. p. 59).

No entanto, aonde Duns Scotus quer chegar com isso? Na medida em que o Doutor Sutil esclarece que a metafísica tem como seu sujeito um conceito unívoco de ente enquanto ente, ele não vê o porquê de ir atrás de outro conceito unívoco para, diante desse conceito, desenvolver essa ciência. Dessa forma, Duns Scotus, ao trazer o ente, que possui características próprias, para o âmago da metafísica, pode propagar uma ontologia em sentido estrito. Surge, dessa maneira, uma nova característica de metafísica como Ontologia.

Esclarecido, então, que a esfera da existência de Deus se dá diante do propósito da metafísica do ente enquanto ente, o qual se torna precedente da caracterização de uma metafísica como ontologia em sentido estrito, o doutor Sutil estabelece que Deus não seja mais o ponto de partida da metafísica, mas sim a finalidade, pois “o “primeiro objeto” da metafísica não é, a partir disso, Deus, mas somente ela como a “mais excelente” ciência entre aquelas naturalmente conhecíveis pode tematizar a primeira causa de todas as propriedades metafísicas” (KOBUSCH, 2008. p. 72), concluindo-se, portanto, que “[...] na metafísica, [...] Deus existe” (SCOTUS, 1973, Reportata Parisiensia, prol., q.3, a.1.).

O filósofo Moderno René Descartes propõe uma metafísica nova e se volta para Deus em meditações que são *metafísicas*, sendo que, especificamente na terceira meditação, o filósofo apresenta duas provas da existência de Deus.

3.4 METAFÍSICA E EXISTÊNCIA DE DEUS EM DESCARTES

Descartes, na obra *Meditações Metafísicas*, busca uma forma de instituir a ciência diante da dúvida, ou seja, empreende seu sistema filosófico por meio do critério da

indubitabilidade⁴⁸, a fim de encontrar um conhecimento que não deixasse possibilidade para falsas opiniões serem tomadas como verdadeiras.⁴⁹ Diante dessa investigação, o filósofo desvela a presença do “eu” como sujeito que existe precisamente pelo empreendimento da realização do pensar, porém, seria fundamental que esse sujeito pensante efetuasse seu princípio pautado em um Ser que tivesse a capacidade de inspirar no ser finito e imperfeito o princípio causal que o fizesse ser. Diante disso, a descoberta da primeira certeza, ou seja, a certeza de existir enquanto pensa, requer a busca por aquele que o fez ser. À vista disso, como provar a existência de Deus? “Descartes o fará ao nível da razão, estabelecendo nessa relação entre o mundo, o homem e Deus, a possibilidade de elaboração de uma metafísica mais liberada [...], tendo como preocupação central a intuição intelectual.” (SOUZA, 2013. p. 13).

Descartes em sua *Terceira Meditação* inicia com a regra de clareza e distinção, afirmando que aquilo que se concebe com distinção e clareza é verdadeiro,⁵⁰ ou seja, ele parte da realidade objetiva, a qual é a existência na mente de um objeto do entendimento, para provar a existência de Deus. Dessa forma, o filósofo apresenta um projeto onde recupera os argumentos que levam ao conhecimento diante de uma conceituação de ideia como representação mental, sendo que por intermédio dela o pensamento é enviado a si mesmo, como produtor da ideia, e ao objeto por ela referido. Então, o que nos garante que o objeto da ideia existe de fato? Descartes procura diferenciar a ideia e o conteúdo da ideia, associados às suas representações. Dessa maneira, os juízos que dão a ideia do objeto no pensamento podem ser verdadeiros ou falsos, tendo que haver cautela para não ocorrer equívoco. Dito de outra maneira, pelo fato da ideia ser o próprio objeto de percepção, Descartes conclui que a mesma não pode ser falsa, pois a falsidade encontrar-se-ia no juízo, ou seja, no lugar que as ideias que se apresentam no sujeito condizem aos objetos exteriores dos quais elas iniciariam⁵¹.

⁴⁸ É interessante ressaltar que a questão da indubitabilidade [...] estabelece que “as dúvidas possuem o papel de fazer a separação, o que é apresentado para o espírito, está na dimensão mental (*res cogitans*); e o que se apresenta como coisas é a (*res extensa*). De forma alguma Descartes nega que exista tal dicotomia, e que há coisas exteriores. Disso não se pode duvidar. Mas o espírito é o que permitirá conhecer as questões de metafísica. Para varrer toda a dúvida se procurará provar que há um Deus e que este não nos engana” (SOUZA, 2013. p. 79-80).

⁴⁹ Cf. *Supra* Capítulo 1, seção 2.3

⁵⁰ “Tenho certeza de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também, portanto, o que é requerido para ter certeza de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento encontra-se apenas uma clara e distinta percepção daquilo que conheço. A qual, em verdade, não seria suficiente para me garantir de que é verdadeira se em algum momento pudesse ocorrer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se revelasse falsa. E, por conseguinte, acredito que já posso determinar como regra geral que todas as coisas que concebemos bastante clara e distintamente são verdadeiras” (*Meditações Metafísicas* III, 1999, p. 269-270 § 2).

⁵¹ “O principal erro e o mais normal que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as idéias que se encontram em mim são semelhantes ou conformes às coisas que se situam fora de mim” (*Meditações Metafísicas* III, 1999. p. 272 § 9)

Sendo assim, Descartes objetiva-se a demonstrar que, em hipótese alguma, pode-se ir das coisas exteriores às ideias, pelo fato do mundo exterior, num instante recente, ainda ser incompreensível. À vista disso, o filósofo expõe a classificação das ideias de tal forma:

Dentre essas idéias, umas se me afiguram ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim mesmo. Pois, que eu tenha a capacidade de conceber o que é aquilo que em geral se chama uma coisa ou uma verdade, ou um pensamento, parece-me que não o obtenho em outra parte que não seja em minha própria natureza; mas se ouço agora algum barulho, se vejo o sol, se sinto calor até o presente julguei que estes sentimentos se originavam de algumas coisas que existem fora de mim; e, enfim, parece-me que as sereias, os hipogrifos e todas as outras quimeras semelhantes são ficções e invenções de meu espírito. Mas também talvez eu possa convencer-me de que todas essas idéias são do gênero das que eu denomino estranhas e que provêm de fora ou que nasceram todas comigo ou, ainda, que foram todas feitas por mim; pois ainda não lhes descobri claramente a verdadeira origem. E o que devo fazer, especialmente neste ponto, é considerar, no que diz respeito àquelas que me parecem provir de alguns objetos situados fora de mim, quais as razões que me obrigam a julgá-las análogas a esses objetos. (*Meditações Metafísicas III*, 1999. p. 273 § 10).

Diante disso, portanto, Descartes verificou “existir uma grande diferença entre o objeto e sua idéia” (*Meditações Metafísicas III*, 1999. p. 275 § 13).

Tomando como exemplo, ainda, duas ideias de sol presente em seu espírito que não podem assemelhar-se ao mesmo sol, Descartes ressalta que “uma se origina dos sentidos e deve ser colocada daquelas que eu declarei [...] procederem de fora” (idem. § 13); e outra “se origina [...] de certas noções nascidas comigo, ou, enfim, [...] formada por mim mesmo” (idem. § 13). Diante disso, pode-se notar que, pelo fato do pensamento abranger a ideia, o conhecimento deriva-se diante de uma ideia de como as coisas se demonstram àquele que percebe. Dito de outra maneira, o pensamento coabita o sujeito pensante que dispõe da liberdade das coisas exteriores, porém, o conteúdo representativo da ideia não é um puro nada e, portanto, é necessário que haja a causa real da ideia, pois as ideias carecem de uma causa distinta do “eu” apenas, o qual o filósofo sustenta até aqui.

Descartes continua sua análise definindo, dentro da causalidade, as noções de realidade objetiva e de realidade formal. A realidade formal refere-se à realidade da própria coisa, algo realmente existente, enquanto a realidade objetiva é o conteúdo representativo da ideia, que pode ser em menor ou maior grau. Assim sendo, o filósofo apresenta, portanto, o princípio da causalidade cartesiana, onde o efeito não pode ser mais perfeito do que a causa, assim como, por exemplo, o retrato não é mais perfeito e real do que a própria pessoa, pois o conteúdo representativo da ideia não é um puro nada e, portanto, é necessário que haja a causa real da ideia. Essa causa deve conter em si algo mais real do que o efeito possui. O efeito não

pode ser mais imponente do que a causa, pois tudo o que existe deve dispor de uma causa. Dessa forma, Descartes utiliza do princípio da causalidade da seguinte maneira:

É coisa evidenciada pela razão que deve existir ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto em seu efeito: porque de onde é que o efeito pode tirar sua realidade a não ser de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a possuísse em si própria? Daí resulta não apenas que o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, ou seja, o que contém em si mais realidade não pode ser uma consequência e uma dependência do menos perfeito. E esta verdade não é apenas clara e evidente em seus efeitos, que possuem essa realidade que os filósofos chamam de atual ou formal, mas também nas idéias onde se considera apenas a realidade que eles chamam de objetiva. (*Meditações Metafísicas III*, 1999. p. 276 § 17)

À vista disso, a diferença esclarecida entre a realidade formal e a realidade objetiva das ideias, se dá diante da seguinte forma: “enquanto as ideias são tomadas apenas como formas de pensar, está se considerando apenas sua realidade formal, que é ser um ato do pensamento” (SOUZA, 2013. p. 91); e, nessa perspectiva, ambas possuem a mesma realidade. “Mas enquanto as ideias são tomadas como apresentando um conteúdo, está se considerando sua realidade objetiva” (idem), manifestando sentidos distintos. Dessa forma, a causa tem, pelo menos, tanto realidade formal, quanto, seu efeito tem realidade objetiva.

Mas como esse esclarecimento das ideias se relaciona à tentativa de provar a existência de Deus? Descartes afirma que se a realidade objetiva de alguma das ideias for manifestamente reconhecível que ela não se encontra no sujeito nem formal nem eminentemente e que, portanto, o sujeito não pode ser-lhe a causa, daí deriva obrigatoriamente que este sujeito não existe sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta ideia.⁵² Resta, portanto, a ideia de Deus, como constata o próprio Descartes:

Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, [...] e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criados e produzidos. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão importantes que, quanto mais cuidadosamente as considero, menos me convenço de que essa idéia possa haver-se originado apenas de mim. E, portanto, é necessário obrigatoriamente concluir, [...] que Deus existe; porque, mesmo que a idéia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, não teria a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse de fato infinita. (*Meditações Metafísicas III*, 1999. p. 281 §22)

⁵² Cf. *Meditações Metafísicas III*, 1999. p. 278 §18, no qual Descartes apresenta a conclusão em que ele chegou.

Sendo assim, Descartes parte do princípio de causa e efeito para chegar à primeira prova de Deus utilizando a regra de clareza e distinção, formando um “circulo cartesiano”, para tentar provar Sua existência. Então, a causa seria Deus e o efeito a ideia de Deus. Se a ideia surgiu de mim mesmo, então não poderia ser perfeito. Portanto, a causa só pode ter sido Deus, para que haja um grau máximo de perfeição⁵³, pois “vejo claramente que existe mais realidade na substância infinita do que na substância finita [...] tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, ou seja, de Deus antes de mim mesmo” (*Meditações Metafísicas III*, 1999. p. 282 §23). A ideia de Deus, portanto, é real e é identificada anteriormente ao que quer que seja. Dessa forma, “a ideia de perfeição que existe em cada um, ajuda a compreender um pouco a existência de um ser infinito, embora seja o homem um ser finito, ele possui essa ideia inatacável de perfeição, logo, de Deus.” (SOUZA, 2013. p. 98).

Dada a primeira prova da existência de Deus diante do reconhecimento que o sujeito possui, além de si mesmo como finito, também a ideia de Deus em si, Descartes parte para a segunda prova da existência desse Ser perfeito, em conformidade com o princípio da causalidade, o qual já fora exposto na primeira prova, de modo mais explícito. Para tanto, o filósofo começa expondo a segunda prova da seguinte forma:

E nada percebo em tudo o que acabo de dizer que não seja bastante fácil de conhecer, por meio da razão natural, a todos aqueles que quiserem pensar nisto cuidadosamente: porém, quando relaxo um pouco minha atenção, encontrando-se meu espírito obscurecido e como cegado pelas imagens das coisas sensíveis, não se lembra facilmente da razão pela qual a idéia que tenho de um ser mais perfeito que o meu deva obrigatoriamente ter sido posta em mim por um ser que seja de fato mais perfeito. É por isso que desejo passar adiante e averiguar se eu mesmo, que possuo essa idéia de Deus, poderia existir, no caso de não haver Deus. E pergunto, de quem originarei minha existência? (*Meditações Metafísicas III*, 1999. p. 284 §29-30)

À vista disso, retorna-se para o elemento pensante que tem a ideia de Deus. Para tanto, a compreensão da segunda prova é “a não possibilidade de se ser a causa da ideia de Deus, isso porque a causa não pode ser um ser finito, mas necessariamente precisa ser um Ser infinito, Deus.” (SOUZA, 2013. p. 101). Dito de outra maneira, o sujeito não pode ser a causa dele mesmo, pois, caso contrário, o mesmo teria se atribuído todas as perfeições e, dessa maneira, seria Deus. Então, “é necessário que Deus seja o autor de minha vida” (*Meditações Metafísicas III*, 1999. p. 285 §33), ou seja, Ele é o responsável pelo sujeito que possui a ideia Dele.

⁵³ Deve-se ter em mente que “o Deus cartesiano que aparece nas *Meditações* está longe de ser o Deus das sagradas escrituras, é “alma” enquanto se pode denominá-lo de um tipo de mente.” (SOUZA, 2013. p. 79).

Visto que uma causa não perfeita em hipótese alguma pode ser a causa da ideia de Deus, Descartes enfatiza que o sujeito pensante, que possui a ideia de Deus, independente da causa que se concede à própria natureza, deve mostrar que essa causa tem que ser da mesma forma uma coisa pensante e dispor da ideia de tudo que há de perfeito na natureza divina.⁵⁴ Sendo assim, ao exprimir sobre a criação e, também, conservação da substância, o filósofo define que “todos os argumentos levantados apontam para uma única causa responsável – Deus” (SOUZA, 2013. p. 104), e conclui a segunda prova da existência de Deus argumentando que “[...] seria impossível [...] que eu tivesse em mim a ideia de um Deus, se Deus não existisse de fato [...]” (*Meditações Metafísicas III*, 1999. p. 289 §39)

Esclarece-se, portanto, as duas provas da existência de Deus apresentadas por Descartes, as quais enfatizam que verdadeiramente Deus existe e sua perfeição é que constitui as demais coisas mundanas.

3.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

O presente capítulo teve como objetivo apresentar alguns aspectos da metafísica scotista, enfatizando a metafísica como âmbito próprio de demonstração da existência de Deus. Além disso, pretendeu-se apresentar as duas provas da existência de Deus estabelecidas pelo filósofo moderno René Descartes na Meditação Terceira. O intuito, portanto, foi de demonstrar que ambos os autores transladaram suas respectivas provas ao âmbito metafísico, ou seja, a esfera da existência de Deus para o propósito da metafísica como Ontologia.

Para tanto, foi delineado primeiramente sobre o *sujeito da metafísica*, a fim de explicitar que, utilizando-se da argumentação aviceniana, o Doutor sutil demonstra que a metafísica é capacitada a provar a existência de Deus, não sendo Ele seu sujeito próprio, pois, caso contrário, acarretaria na concordância de que a prova de Sua existência se daria exclusivamente através do movimento atingido pela física; e, diante disso, Scotus está transladando a esfera da existência de Deus para o propósito da metafísica diante do ente enquanto ente, o qual se torna precedente da caracterização de uma metafísica como ontologia em sentido estrito.

⁵⁴ Cf. *Meditações Metafísicas III*, 1999. p. 286 §35.

À vista disso, a seção seguinte teve como intuito apresentar que a definição de ente reside no intelecto humano, expondo o *objeto do intelecto humano*. Explicado o processo pelo qual se pode predicar o conceito de ente univocamente, ou seja, a noção de ente como objeto primeiro do intelecto humano pressupondo, portanto, sua univocidade, passou-se para a justificação da *univocidade do conceito de ente e o segundo começo da metafísica*. Nessa seção, procurou-se apresentar que, pelo fato de o ente possuir características inerentes, para o âmbito da metafísica pode difundir uma ontologia em sentido estrito, surgindo, assim, uma nova característica de metafísica como Ontologia, ou seja, o segundo começo da metafísica, tornado Deus, não mais como ponto de partida, mas sim, como a finalidade dessa ciência.

Por fim, a última seção que abordou sobre a *metafísica e existência de Deus em Descartes*, teve como intenção apresentar que o filósofo se utiliza de Deus como sustentáculo de seu projeto filosófico. Para tanto, foram apresentadas as duas provas *a posteriori* propostas por Descartes acerca da existência de Deus. Pode-se perceber, diante disso, que o filósofo moderno está se utilizando de privilégios já qualificados na Idade Média. No entanto, ele elaborou um aperfeiçoamento no momento em que justificou a necessidade de primeiramente haver uma intelecção do sujeito perante o infinito, para se provar que Deus existe.

Mas, como se relacionam a proposta scotista com a apresentada por Descartes? Nas provas apresentadas por Descartes sobre a existência de Deus, procede-se em âmbito metafísico. Isso se torna manifesto ao termos em mente os pontos de partida do filósofo moderno, quais sejam: a noção de infinito na primeira prova e a própria existência, na segunda. Com efeito, tanto a noção de infinito quanto a própria existência do eu pensante são noções metafísicas. Nesse sentido, podemos inferir que, ao menos indiretamente, Descartes se filia à corrente filosófica que teve início com Avicena e foi adotada no Ocidente medieval por Duns Scotus segundo a qual, a partir de conceitos metafísicos, melhor se prova a existência de Deus. Nesse sentido, o procedimento de Descartes é, em termos de história das ideias, dependente da discussão scotista.

Contudo, as provas sobre a existência de Deus presentes na obra *Meditações Metafísicas* não são dependentes apenas da filosofia scotista. A terceira prova, que figura na Meditação Quinta, se constitui em uma prova *a priori*. A fim de lançarmos luz sobre ela, torna-se necessário retornarmos a sua primeira formulação de monta. Dito de outra maneira, torna-se necessário revisitarmos o *unum argumentum* proposto por Anselmo de Aosta, o que se constitui no objetivo de nosso terceiro capítulo.

4 RENÉ DESCARTES, ANSELMO DE AOSTA E O DENOMINADO ARGUMENTO ONTOLÓGICO

A questão relacionada à existência de um Ente Supremo, Deus, sempre se fez presente no campo da filosofia ocidental. Diversos pensadores, de diferentes épocas, buscaram explicar de forma racional a existência desse Ente. O filósofo medieval Anselmo de Aosta, a fim de demonstrar a existência de Deus através da razão, apresentou, em sua obra *Proslógion*, o *unum argumentum*, ou seja, um único argumento baseado exclusivamente na razão em defesa da real existência desse Ente. Dito de outra maneira, ele utilizou-se da fé como propósito para adquirir o conhecimento, tal qual é percebido no *Proslógion* no instante em que a fé é inferência para alcançar a compreensão, mediante a razão, da existência de Deus.

Já no início do texto do Proêmio do *Proslógion*, o autor enfatiza sobre seu descontentamento em relação a um texto que ele elaborara pouco tempo atrás e de difícil compreensão: trata-se do *Monologion*, no qual “Anselmo já havia se ocupado da questão da existência e da natureza divinas” (PEREIRA, 2012. p. 18). Diante dessa insatisfação com a complexidade do argumento, o filósofo objetivou-se a encontrar um argumento único que demonstrasse a existência de Deus, não necessitando de nenhum outro fora de si mesmo, tal como ele mesmo enfatiza: “[...] comecei a pensar comigo mesmo se não seria possível encontrar um único argumento que, válido em si e por si, sem nenhum outro, permitisse demonstrar que Deus existe verdadeiramente [...]” (ANSELMO, 1979. p. 97). A finalidade de Anselmo é, portanto, “demonstrar que Deus existe verdadeiramente e que ele é o bem supremo, não necessitando de coisa alguma, e do qual todas as coisas precisam para existirem e para serem boas” (idem, p. 97).

Sendo assim, o filósofo torna evidente que se existe um máximo pensável, o mesmo deve exprimir uma existência intramental e, também, possuir uma existência extramental, tomando por princípio um conhecimento prévio, uma crença⁵⁵, que procura transformar-se em conhecimento, ou seja, razão. Anselmo salienta, portanto, que o homem, provido de uma natureza incompleta, deve recorrer a Deus para obter uma restauração de seu estado original. Sendo assim, se não há nada maior que possa ser pensado além do máximo pensável, ou seja, aquilo que não pode ser pensado como não existente, então Deus existe verdadeiramente.

⁵⁵ Por “crença”, aqui, não deve ser entendido apenas “crença religiosa”, mas como uma atividade epistêmica, distinta de “conhecimento” por carecer de justificativas racionais.

Assim como para Anselmo, a existência de Deus também possui papel importante nos escritos de René Descartes. Depois de apresentar duas provas em relação à existência de Deus na terceira meditação de sua obra *Meditações Metafísicas*⁵⁶, Descartes retoma o tema na quinta meditação apresentando um argumento *a priori*, denominado por Kant⁵⁷ de “prova ontológica”, que se assemelha ao *unum argumentum* apresentado por Anselmo de Aosta em seu opúsculo *Proslógion*. Para tanto, o filósofo moderno evidencia que Deus não pode ser compreendido sem sua essência, pois “[...] a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais [...]” (*Meditações Metafísicas V*, 1999. p. 306 §7). Souza ressalta que “essa prova é comparável à exatidão das matemáticas, pois o Ser infinito e perfeito [...] ao criar sua obra deixa nela impressa a sua autoria” (2013, p. 16). Sendo assim, Deus é o Ser da razão, infinito que se estabelece por sua realidade e originalidade e, por possuir toda e qualquer perfeição, torna-se o Ser perfeito. Portanto, somente é possível o conhecimento irreprovável e perfeito das coisas com o conhecimento de Deus.

Dessa forma, pode-se aproximar a argumentação cartesiana com a anselmiana: a partir da ideia de Deus, infere-se Sua própria existência. Porém, a diferença entre ambos os argumentos dos filósofos se dá “enquanto Anselmo diz que Deus é algo do qual nada maior pode ser pensado, Descartes concebe Deus como o ser primeiro e perfeito [...]” (PEREIRA, 2012. p. 41), ou seja, “ser o Ser [...] o mais perfeito de todos não implica ser algo do qual nada maior pode ser pensado” (idem, p. 42).

Para melhor compreensão, o capítulo será dividido em duas seções. Na primeira apresentar-se-á sobre *Anselmo e o argumento único do Proslógion*, enfocando os capítulos II ao IV do *Proslógion*, nos quais Anselmo objetiva demonstrar, através de um único argumento, ou seja, do *unum argumentum*, que Deus existe verdadeiramente. Já a segunda seção, tem por objetivo apresentar sobre *Descartes e a prova da existência de Deus na quinta meditação*, demonstrando a terceira prova apresentada pelo filósofo sobre a existência de Deus.

⁵⁶ Cf. *Supra*, capítulo 3, seção 3.4

⁵⁷ KANT, I. **Crítica da Razão Pura**, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 507-511 (A 591/B 619).

4.1 ANSELMO E O ARGUMENTO ÚNICO DO *PROSLÓGION*

Na tentativa de provar a existência de Deus, Anselmo de Aosta inicia sua apresentação no capítulo um diante de uma prece feita a este Ser, pedindo iluminação como auxílio de compreensão de como Deus existe e de que natureza Ele é, ou seja, como uma súplica divina o filósofo está querendo fazer ver diante da razão a existência de Deus⁵⁸. Sendo assim, essa prece torna-se como preparo para o entendimento do homem, dado que é diante da crença que há possibilidade da compreensão do que se busca, assim como o próprio filósofo enfatiza: “Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender” (1979. p. 101) e, portanto, é utilizada como ponto de partida para o objeto buscado, ou seja, o “único argumento”, que é exposto pelo filósofo do capítulo II ao IV do *Proslógion*.⁵⁹

No Proêmio de sua obra, Anselmo já havia enfatizado que seu objetivo era “demonstrar que Deus existe verdadeiramente e que ele é o bem supremo, não necessitando de coisa alguma, quando, ao contrário, todos os outros seres precisam dele para existirem e para serem bons” (ANSELMO, 1979. p. 97). Consoante a isso, no capítulo II, intitulado *Que Deus existe verdadeiramente*, o Doutor Magnífico da sequência a sua busca pela prova da existência de Deus e se Ele é o que se acredita que seja utilizando-se como primeiro princípio do seu argumento tal expressão: “Deus é algo do qual nada maior pode ser pensado”, ou seja, Deus é o máximo pensável.

Diante de tal princípio, o filósofo infere que quando o insipiente ouve tal expressão, não há como contestar que a apreende se apreende o que suas expressões constituintes significam, ou seja, se há compreensão dessa sentença, não há como não compreender que Deus existe. Dessa forma, o insipiente entende a expressão “algo do qual nada maior pode ser pensado” no momento em que a escuta, e, precisamente “aquilo que ele compreende se encontra em sua inteligência, ainda que possa não compreender que existe realmente” (ANSELMO, 1979. p. 102). Dito de outra maneira, o insipiente compreende tal sentença no momento em que a ouve, e isso que ouve possui existência em seu intelecto, mesmo que não depreenda que exista fora dele.

⁵⁸ Cf. ANSELMO, A. *Proslógion*, trad. Angelo Ricci. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1979, p. 99-101.

⁵⁹ “O ponto de partida está na fé, e esta fê no Deus presente, constitui a situação humana de que parte a prova. [...] Não se trata de uma exortação ao conhecimento de Deus, senão de sua contemplação. Deus não é uma hipótese a demonstrar, senão que já está de alguma maneira presente e pode, portanto, ser contemplado” (STREFLING, 1997. p. 41).

De acordo com o que foi explicitado, Anselmo apresenta dois princípios do método do entendimento referentes à existência, quais sejam: 1) é maior existir na realidade do que no intelecto; 2) não poder ser pensado não existente é maior do que poder ser pensado existente. O primeiro princípio pressupõe que existir no intelecto e na realidade é mais do que existir somente no intelecto, ou seja, refere-se a um princípio de ordem de duas posições da existência: uma no intelecto e outra na realidade, determinando a predominância da dupla posição da existência, no intelecto e na realidade, à posição da existência somente no intelecto. Dito de outra maneira, uma coisa é existir no intelecto, outra é existir fora dele. No momento em que se possui algo no intelecto, o mesmo detém só existência intramental, porém, quando há a compreensão da realidade do objeto, detém existência extramental também. Dessa forma, o máximo pensável não pode existir no intelecto sem existir também na realidade, ou seja, não pode se delimitar somente na esfera intramental, já que a investigação de seus termos constituintes abrange a existência extramental.

A fim de mostrar a distinção entre a existência intramental e existência extramental, enfatizando que a existência extramental é maior do que a intramental, pois tudo o que possui existência extramental pode possuir existência intramental, mas nem tudo que possui existência intramental possui existência extramental, o Doutor Magnífico menciona que o pintor, ao imaginar sua obra, “sem dúvida, a possui em sua inteligência; porém, nada compreende da existência real da mesma, porque ainda não executou. Quando, ao contrário, a tiver pintado, não a possuirá apenas na mente, mas também lhe compreenderá a existência, porque já a executou” (ANSELMO, 1979. p. 102), ou seja, ao término de sua produção, a obra, além de ter existência intramental, terá existência extramental, não necessitando de mais nada. No entanto, se “o ser do qual não é possível pensar nada maior” existisse apenas na mente, poder-se-ia presumir a existência de outro ser maior na realidade do que esse no intelecto. Sendo assim, “o ser do qual não é possível pensar nada maior” em hipótese alguma pode ser como não-existente, e, à vista disso, Anselmo evidencia que o máximo pensável verdadeiramente existe, pois “‘o ser do qual não é possível pensar nada maior’ existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade” (ANSELMO, 1979. p. 102.)

Dando continuidade a sua tentativa de provar a existência de Deus, no terceiro capítulo de sua obra, o Doutor Magnífico aprofunda-se na explicação de que não é possível pensar a não existência de Deus, ou seja, Deus não pode ser compreendido como máximo pensável senão existindo de forma que a negação da Sua existência seja impensável. À vista dessa impossibilidade de se pensar a inexistência deste Ser, e, portanto, declarar a existência

impreterivelmente fundamental de Deus, percebe-se a intervenção do segundo princípio do método do entendimento referente à existência Dele. Tal princípio pressupõe que existir, de maneira que seja impensável não existir, é além do que existir de forma que se pode pensar não existir, pois se houvesse a possibilidade de pensá-Lo como não existente, seria pensado de forma incompleta concedendo uma carência.⁶⁰

Dessa forma, a possibilidade de cogitar o máximo pensável como inexistente se fundamenta em uma contradição, visto que essa hipótese evidencia ser contraditória com a própria noção de máximo pensável, uma vez que admitir, a inexistência deste algo completo é pensá-lo como a existência extramental seja impensável. Ora, o máximo pensável é aquilo que é perfeito e completo. Sendo assim, não há como pensá-lo de forma inexistente. Portanto, Anselmo enfatiza que Deus não é, pois, pensável como não existente e afirma: “Assim, tu existe, [...], meu Deus, e de tal forma existes que nem é possível pensar-te não existente. E com razão. Se a mente humana conseguisse conceber algo maior que tu, a criatura elevar-se-ia acima do criador” (1979. p. 103).

Sendo assim, percebe-se que Anselmo, no capítulo III, evidencia o que já estava incluso no desfecho do capítulo II, pois em *Prosl.* II, o Doutor Magnífico apresenta sobre o máximo pensável existir no intelecto e na realidade, ou seja, se existe um máximo pensável, este não pode existir somente na mente, senão haveria a possibilidade de pensar a existência de outro ser superior na realidade e que seria maior ao existente exclusivamente no intelecto, e, em *Prosl.* III discorre que este não pode ser pensado como não existente, ou seja, é impossível pensar Deus como não existente. À vista disso, Anselmo questiona sobre a hipótese do insipiente negar a existência de Deus, uma vez que essa negação se torna contraditória, e afirma que isso ocorre “porque ele é insensato e carente de raciocínio” (1979. p. 103).

Finalizando seu único argumento como prova que Deus existe verdadeiramente, Anselmo começa o capítulo IV questionando sobre “como o insipiente pôde dizer, em seu coração, aquilo que nem sequer é possível pensar” (1979. p. 103). O Doutor Magnífico responde, enfatizando que há dois modos de compreensão para o que significa “dizer no coração”. O primeiro contém a compreensão da palavra que designa as coisas, e o segundo contém compreensão da coisa propriamente.

⁶⁰ “Ora, aquilo que *não pode* ser pensado como não existente, sem dúvida, é maior que aquilo que *pode* ser pensado como não existente. Por isso “o ser do qual não é possível pensar nada maior”, se se admitisse ser pensado como não existente, ele mesmo, que é “o ser do qual não é possível pensar nada maior”, não seria “o ser do qual não é possível pensar nada maior”, o que é ilógico”. (ANSELMO, 1979. p. 103)

No primeiro sentido, Anselmo enfatiza que há possibilidade de pensar sobre a inexistência de determinadas coisas, tal como Deus, e exemplifica que:

Quem, por exemplo, compreende o que são a água e o fogo, sem dúvida, não pode pensar que os dois elementos sejam a mesma coisa. Entretanto, se pensar apenas nas palavras *água* e *fogo*, pode imaginar as duas coisas como idênticas. Assim, quem compreende o que Deus é, certamente, não pode pensar que ele não existe, mas o poderá, se repetisse na mente apenas a palavra *Deus*, sem atribuir-lhe nenhum significado, ou significando coisa completamente diferente. (1979. p. 103-104).

Dessa forma, não há como negar a existência de Deus se há pensamento em relação ao que se diz, mas, àquele que nomeia as coisas sem correspondência à realidade, dispõe da possibilidade de negar tal existência. Porém àquele que profere sem ponderar e sem estabelecer relações ao nome com sua correspondência real é um insipiente⁶¹.

Já no segundo sentido, o qual considera o conhecimento da coisa propriamente, não há possibilidade de se pensar a inexistência de Deus, visto que, àquele que pensa e que conhece a existência de tal coisa, “este existir ao menos em seu entendimento, uma vez reconhecido, põe em ação o mecanismo da prova e dá passagem a que o ser tal exista também na realidade.” (STREFLING, 1997. p. 54). Ou seja, não é possível presumir a inexistência de qualquer coisa, dado que a compreensão da coisa inclui a apreensão de sua constituição ontológica, diferentemente do que acontece no primeiro sentido. Sendo assim, o insipiente não pode cogitar a possibilidade da inexistência de Deus, uma vez que, quando se possui conhecimento da coisa em si, sabe-se o que ela é. E sendo Deus o máximo pensável, o insipiente entende que Ele não pode existir somente no intelecto, pois sua existência se exprime no intramental e no extramental.

Dessa forma, Anselmo termina seu capítulo agradecendo a Deus por ter-lhe proporcionado, através da razão, o conhecimento daquilo que antes acreditava apenas através da fé e conclui: “assim, agora, encontro-me na condição em que, ainda que não quisesse crer na tua existência, seria obrigado a admitir racionalmente que tu existes” (1979. p. 104).

Assim como fizera Anselmo, René Descartes, na quinta meditação de sua obra *Meditações Metafísicas*, apresenta a prova da existência de Deus *aprioristicamente*.

⁶¹ “o que pensa o que diz não pode negar a existência de Deus, mas somente o que fala e dá nome às coisas sem fazer referência à realidade, é que pode negá-la. E o que fala sem pensar e sem relacionar o nome com sua equivalência real é [...], um insensato”. (STREFLING, 1997. p. 59).

4.2 DESCARTES E A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS NA *QUINTA MEDITAÇÃO*

A existência de Deus torna-se como suporte de veracidade da filosofia cartesiana diante do argumento racional exposto por René Descartes⁶². Como já visto⁶³, num primeiro momento, o filósofo objetivou encontrar um conhecimento que não deixasse falsas opiniões serem tomadas como verdadeiras, e, diante disso, suspendeu opiniões preestabelecidas por meio da dúvida. Depois de um longo processo dessa dúvida metódica, surgiu, portanto, a primeira certeza indubitável: a existência do eu pensante. Porém, era necessária uma base que fosse capaz de certificar o propósito do filósofo.

Vendo a necessidade, portanto, de encontrar tal base, Descartes remeteu essa possibilidade a algum Ser que fosse “mais perfeito do que o *eu* imperfeito e limitado. Um Ser que seja causa de minha existência bem como da existência das demais coisas” (SOUZA, 2013. p. 77). Para tanto, apresentou, primeiramente, duas provas da existência de Deus, de forma *a posteriori*, na *Terceira Meditação* de sua obra *Meditações Metafísicas*⁶⁴.

Como já visto no segundo capítulo desse trabalho, a primeira prova se deu diante do princípio de causalidade, segundo o qual a causa seria Deus e o efeito a ideia Dele. Sendo assim, se a ideia surgiu de mim mesmo, então não poderia ser perfeito. Portanto, a causa só pode ter sido Deus, para que houvesse um grau máximo de perfeição. E a segunda derivou-se diante da hipótese de que uma causa imperfeita não pode ser a causa da existência do eu pensante. Dessa forma, Descartes justificou que a causa responsável sobre toda criação e conservação da substância é Deus, pois “[...] seria impossível [...] que eu tivesse em mim a idéia de um Deus, se Deus não existisse de fato [...]” (*Meditações Metafísicas III*, 1999. p. 289 §39)

Sendo assim, Descartes, na *Terceira Meditação*, teve como princípio que “a ideia de Deus tem de ser causada por uma substância infinita”. (SORELL, 2004. p. 81). Diante dessa substância, percebeu-se que existe apenas uma substância que seja infinita, que é Deus, sendo que, dada uma idéia Dele, este Ser necessitaria de uma existência para causar a ideia. Dessa forma, chega à conclusão de que havendo uma idéia de Deus, Ele existe.

⁶² “Deus desempenha um papel central no sistema filosófico de Descartes. Na validação cartesiana do conhecimento, a existência de um criador perfeito tem que ser demonstrada para que o meditador passe do conhecimento objetivo isolado de sua própria existência ao conhecimento de outras coisas” (COTTINGHAM, 1995. P. 49).

⁶³ Cf. *Supra*, capítulo 1, seção 2.3

⁶⁴ Cf. *Supra*, capítulo 2, seção 3.4

Já a sua terceira prova, apresentada na *Quinta Meditação*, deriva-se de uma elaboração dessemelhante das duas anteriores, pois, trata-se de um argumento *a priori*, denominado “ontológico” por Kant. Ou seja, “Descartes examinará esta prova *a priori* da existência de Deus aonde não se chega à conclusão a partir da existência do *eu* e da existência da *ideia no eu*, porém, sua conclusão será a partir da própria essência do Ser perfeito: Deus.” (SOUZA, 2013. p. 105). Dessa forma, o filósofo objetiva-se a provar a existência de Deus através de uma investigação de Sua essência e, também, da essência do ser finito, trazendo em seu percurso uma reflexão matemática⁶⁵, pois “importante para o conhecimento desse Ser Perfeito é ter a clareza e a distinção das coisas que têm por base as certezas matemáticas” (idem, p. 105).

A terceira prova, segundo Scribano, se apresenta de forma simplória, dado que “utiliza como premissa maior a definição de Deus (Deus é o ente perfeitíssimo), como premissa menor a definição da existência (a existência é uma perfeição), e em seguida deduz delas que Deus existe” (2007. p. 136). Essa prova da existência de Deus, dita ontológica, portanto, inicia diante de ideias manifestas causadas, ou seja, são logicamente elaboradas a fim de definir as suas especificidades colocadas no intelecto. O argumento ontológico relaciona-se à clareza das ideias de perfeição convenientes unicamente a Deus, a partir do que “[...] deduz-se a existência de Deus pelo seu movimento de produção de si, causação de si mesmo, pelo ser que esta idéia representa” (ROSENFELD, 1996. p. 163)

No início de seu argumento, para apresentação da terceira prova de Deus, Descartes demonstra que a concepção que se tem de um Ser perfeito não pode possuir causa nos sentidos, nem mesmo atribuí-la por si mesmo, pois o ser finito não possui competência para acrescentar o que quer que seja⁶⁶. Ou seja, assim como Rosenfield destaca “não há menos

⁶⁵ “A partir da teoria da matemática conclui-se que a teoria cartesiana da verdade se define como adequação do pensamento à *coisa* conhecida. É na adequação entre o pensamento e a coisa conhecida que consiste a verdade, e agora, conhecendo a natureza da matemática, sabemos o que significa que as suas demonstrações sejam verdadeiras ou falsas. As operações da matemática são verdadeiras quando descrevem adequadamente os entes reais a que se referem, ou seja, as essências da matemática [...]. Se Deus é veraz, as essências matemáticas não podem ser conformes à maneira como o meu entendimento as entende. Ser verdadeiras, no caso das idéias claras e distintas, já implica correspondência do pensamento à coisa, mesmo se as próprias coisas conhecidas não fossem exemplificadas na natureza”. (SCRIBANO, 2007. p. 28)

⁶⁶ “[...] a idéia de unidade de perfeição, que nada deve a perfeições finitas concorrentes, que produziria um somatório tido por uma unidade superficial, nada faz senão retomar o significado mesmo da idéia de perfeição. [...] O sujeito pensante, ao examinar a idéia inata de um ser perfeito ou infinito percebe os predicados que nela estão contidos, de onde infere a sua existência, pois ela não poderia lhe faltar dentre suas perfeições, nem deixaria de percebê-la, inspecionando-se o seu caráter incompleto e dependente em relação à idéia de um ser completo e independente”. (ROSENFELD, 1996. p. 164)

“repugnância” de que o mais perfeito provenha de algo “menos perfeito”, pois o “menos” não pode “causar” o mais, visto que haveria mais ser no efeito do que na causa, o que é logicamente impossível”. (1996. p. 164). Dessa forma, Deus é a perfeição que tem o poder de colocar “em cada um a sua marca como autor assinando a obra que fizera” (SOUZA, 2013. p. 106). Diante disso, o filósofo inicia sua defesa à existência de Deus:

Então, agora, se do simples fato de que posso tirar de meu pensamento a idéia de alguma coisa resulta que tudo quanto reconheço pertencer clara e distintamente a esta coisa pertence-lhe de fato, não posso tirar disto um argumento e uma prova demonstrativa da existência de Deus? É certo que não encontro menos em mim sua idéia, ou seja, a idéia de um ser sumamente perfeito, do que a idéia de qualquer figura ou de qualquer número que seja. [...] E, portanto, mesmo que tudo o que concluí nas Meditações anteriores não fosse de forma alguma verdadeiro, a existência de Deus deve apresentar-se em meu espírito ao menos com tanta certeza quanto considere até agora todas as verdades matemáticas, que dizem respeito somente aos números e figuras [...] (*Meditações Metafísicas V*, 1999. p. 305 § 7)

Sendo assim, Descartes está estabelecendo que as ideias já sejam inerentes em cada um, porém, diferentemente do que pode-se fazer como tantas outras coisas, não há possibilidade de separar a existência da essência de Deus⁶⁷, e destaca: “não sinto menos aversão [i.e., repugnância] em conceber um Deus (ou seja, um ser perfeitíssimo) ao qual falte existência (ou seja, ao qual falte alguma perfeição), do que conceber uma montanha que não possua vale” (*Meditações Metafísicas V*, 1999. 306 § 7). Ou seja, pelo fato de Deus ser perfeito, em hipótese alguma pode-se separar Sua essência de sua existência, pois não há como compreender a ideia de perfeição se lhe carecer uma perfeição definitiva.

À vista disso, Descartes enfatiza que:

Diante dessa argumentação da impossibilidade de separação da essência com a existência de Deus é que se apresenta o propósito da prova ontológica, ou seja, *a priori*, pois [...] enquanto do simples fato de eu não poder conceber Deus sem existência resulta que a existência lhe é inseparável, e, portanto, que existe verdadeiramente: não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim, e que imponha às coisas qualquer necessidade; mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, ou seja, da existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa maneira. Pois não me é dada a liberdade de conceber um Deus sem existência [...], como me é dada a liberdade de imaginar um cavalo sem asas ou com asas (*Meditações Metafísicas V*, 1999. 307 § 8).

⁶⁷ “[...] verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos, ou, da idéia de uma montanha, a idéia de um vale;” (*Meditações Metafísicas V*, 1999. p. 306 § 7)

Posto isto, o filósofo está apresentando que: “[...] (após reconhecer ser a existência uma perfeição) este ser primeiro e soberano existe de verdade” (*Meditações Metafísicas V*, 1999. 308 § 9), ou seja, pelo fato da ideia de Deus ou de perfeição dispor de uma “existência concreta” máxima, é uma real suposição do argumento ontológico⁶⁸. Sendo assim, a prova ontológica da existência e certeza de Deus tal como Ser perfeito assegura a autenticidade e veracidade da ciência⁶⁹, pois segundo ele, “reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem apenas do conhecimento do verdadeiro Deus” (*Meditações Metafísicas V*, 1999. 312 § 15).

Observa-se, portanto, que o filósofo alcançou seu objetivo: demonstrar que só é possível a compreensão das coisas com o conhecimento de Deus, pois Este é um Ser da razão que se revela como iluminação ao intelecto do sujeito pensante. Sendo assim, conseguiu provar a existência de Deus “por meio da união da “ideia” de Deus, mais a “causa” da ideia de Deus” (SOUZA, 2013. p. 110)

O filósofo medieval Anselmo de Aosta, como visto no desenvolvimento da seção 3.1, buscou provar, através de um único argumento, a existência e a compreensão de Deus, diante da proposição: “Deus é algo do qual nada maior pode ser pensado”. Para tanto, utilizou-se da fé para alcançar, mediante a razão, um esclarecimento sobre Deus. Sendo assim, estabelecida a ideia que há de Deus, um ser perfeitíssimo (máximo pensável), resulta-se que Deus existe, pois caso Ele não existisse, a ele careceria ao menos uma plenitude: a existência. Sendo, portanto, Deus, Ser perfeitíssimo, que não carece de absolutamente nada, e, que não há coisa alguma que possa ser pensada além do máximo pensável, ou seja, que não pode ser pensado como não existente, Deus existe verdadeiramente. Já o filósofo moderno René Descartes, na *Quinta Meditação* das *Meditações Metafísicas*, apresentou sua terceira prova da existência de Deus concebendo que Sua essência não pode ser separada de Sua existência. Estabelece, portanto, que Deus é o Ser infinito que se estabelece por sua realidade e originalidade e, por possuir toda e qualquer perfeição, torna-se o Ser perfeito. Portanto, somente é possível o conhecimento irreprovável e perfeito das coisas mediante o conhecimento de Deus.

⁶⁸ “a ideia de Deus ou de perfeição, por possuir “realidade objetiva” máxima, é uma verdadeira pressuposição uma verdadeira premissa do argumento ontológico [...]” (ROSENFELD, 1996. p. 193).

⁶⁹ “[...]: de maneira que, antes que eu O conhecesse, não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa. E, agora que O conheço, tenho o meio de adquirir uma ciência perfeita no que diz respeito a uma infinidade de coisas, não apenas das que existem nele, mas também das que pertencem à natureza corpórea, na medida em que ela pode servir de objeto às demonstrações dos geômetras, os quais não se preocupam, de forma alguma, com sua existência. (*Meditações Metafísicas V*, 1999. p. 312 § 15)

Sendo assim, pode-se notar que mesmo que ambos partem do princípio de que a ideia de Deus infere Sua própria existência, “Deus que é o Ser mais perfeito”, estabelecido por Descartes, não implica no “Deus que é o algo do qual nada maior pode ser pensado”, de Anselmo. Com efeito, em Anselmo, a noção de perfeição indica um modo de ser, caracterizado pela completude. Já em Descartes, “perfeição” indica um atributo⁷⁰. Contudo, é mister ressaltar que o argumento ontológico foi concedido “muitos séculos antes por Santo Anselmo [...] que sustentara a ideia de que um ser ‘em relação ao qual nada de maior se pode conceber’ tem necessariamente que existir, não só em nosso pensamento, mas na realidade” (COTTINGHAM, 1995. p. 23), ao passo que Descartes buscou constatar um princípio metafísico que proporcionasse a certificação das certezas da razão humana.

⁷⁰ “Descartes ratifica a objeção de Tomás, buscando mostrar que o argumento da quinta Meditação não é o mesmo que o apresentado por Anselmo. Além disso, Descartes, em carta a Mersenne (dezembro de 1640), diz desconhecer Anselmo e que “deverá procurar por Santo Anselmo na primeira oportunidade”. Esta passagem corrobora o que é defendido por alguns comentadores, a saber, que Descartes não reformula simplesmente o argumento de P2, como alegado por alguns, pelo simples fato de que não ainda conhecia o Proslogion”. (2012. p.44). Sobre o fato de Descartes não conhecer o texto de Anselmo, cf. *supra*, f. 31, nota 22.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No intuito de exemplificar a presença de argumentos medievais na Filosofia Moderna, o presente trabalho teve por objetivo identificar como a Filosofia Medieval influenciou no processo de desenvolvimento filosófico que culminou na filosofia cartesiana. Para tanto, dispomos de uma verificação de noções elementares do *si fallor, sum* agostiniano manifestos no *cogito* cartesiano. Além disso, nos objetivamos a uma exposição do argumento scotista a respeito da metafísica como *locus* da prova da existência de Deus e a presença desses elementos na obra *Meditações de Filosofia Primeira*. Também nos debruçamos a demonstrar elementos presentes no único argumento exposto no *Proslógion*, de Anselmo de Aosta, que exerceram grandes influências para o filósofo moderno René Descartes em sua prova da existência de Deus de forma *a priori*, exposta na *Quinta Meditação*, das *Meditações Metafísicas*.

À vista disso, o trabalho afigurou-se diante de três capítulos. No primeiro capítulo, a fim de apresentar a relação do *si fallor, sum* agostiniano com o *cogito* cartesiano, foi delimitada três seções que dispunham dos elementos necessários para alcançar tal objetivo. Na primeira seção, denominada *Trindade X*, buscou-se apresentar que com o *si fallor, sum* Agostinho já anunciava antecipadamente a descoberta cartesiana da imaterialidade, diante de um diagnóstico estabelecido pelo bispo de Hipona em que a mente é a parte mais celestial da alma e imagem da Trindade. Na segunda seção, intitulada como *Cidade de Deus XI, 26*, procurou-se demonstrar que, além de ter apresentado em seu Tratado sobre a *Trindade*, Agostinho utilizou-se do *si fallor, sum* para refutar o ceticismo acadêmico. Por fim, a última seção desse capítulo, intitulada como *si fallor, sum e cogito*, teve como princípio mostrar que, assim como fizera Agostinho de Hipona, o filósofo moderno René Descartes utilizou-se como base filosófica a dúvida, chegando à certeza do *cogito ergo sum*.

Procurou-se evidenciar, portanto, que o pensamento agostiniano toma como base o autoconhecimento, no qual o quesito essencial é a mente como atribuição mais magnífica da alma, pois, nela, Deus se faz manifesto ao homem como referência que proporciona a possibilidade de uma autocompreensão, e, através dela, apreende-se algo a respeito de Deus. Dessa forma, estabelece-se que o homem, ao ter conhecimento de si próprio, consegue identificar a imagem da Trindade que existe nele, e, sendo assim, pode direcionar-se a Deus. Além disso, demonstrou-se que a mente, além de se conhecer de forma imediata, dado que, quando almeja conhecer qualquer coisa, já possui compreensão de si mesma, se conhece de

maneira indubitável, pois, ao duvidar, ela sabe que duvida, e sabendo isso, sabe que existe. Sendo assim, Agostinho denota que somente existindo a mente pode haver o engano, ou seja, somente existindo o que pode realizar um ato epistêmico é que se abre a possibilidade do erro. Porém, qual é a finalidade de Agostinho em utilizar o argumento do *si fallor, sum* na obra *A Trindade*? No homem há a semelhança com Deus no fato de que tanto a alma humana, quanto a divindade são uma Trindade. Cada uma é uma Trindade em si. O homem é uma Trindade na medida em que a alma humana inteira é inteligência, memória e vontade. A divindade por sua vez é uma Trindade porque é Deus inteiro, ou seja, Pai, Filho e Espírito Santo.

Já em oposição à discordância do ceticismo acadêmico, que afirma a probabilidade de haver engano na afirmação de uma certeza de si, Agostinho utiliza-se do *si, fallor sum* para demonstrar que a razão é evidenciada por sua competência de conhecer-se, e, diante disso a razão dispõe da capacidade de se julgar e compreender a perspectiva da verdade que nela habita: Deus

Vimos, portanto, que o filósofo medieval Agostinho de Hipona demonstrou que o eu pensante é uma substância imaterial. Dado que o sujeito diagnostica a compreensão que possui de si mesmo diante da mente, na qual, para poder se compreender, deve livrar-se de todo o conhecimento exterior dos sentidos, referindo-se que a mente conhece a si mesma em absoluto, não se pode duvidar de que se esteja duvidando, pois, diante da dúvida tem-se a certeza de que existe um 'eu' que duvida. Dessa forma, o raciocínio de Agostinho em relação ao *si fallor, sum* denota que, se há engano na existência, isso já evidencia a existência do sujeito pensante, e, sendo assim, há uma certeza indubitável.

Assim como fizera Agostinho, René Descartes, na segunda meditação das *Meditações Metafísicas*, parte da dúvida para chegar à primeira certeza do *cogito*, ou seja, do eu pensante, e por isso existente, pois *sou eu que penso* e, assim, *existo*. O objetivo, aqui, foi de demonstrar que depois de diversas desconstruções dubitáveis, assim como dos sentidos que podem nos enganar, dos sonhos e até mesmo sobre o gênio maligno, René Descartes acredita que o conteúdo da mente é seguro, ou seja, há uma estrutura inata da razão que nos garante não errarmos.

É mister ressaltar que ao se chegar no propósito do primeiro capítulo desse trabalho, concluímos que ambos os filósofos apresentam a existência de uma criatura espiritual, a qual foi atribuída como suma importância para os pretextos do *cogito*, no qual há uma verdade que não é passível de erros. Além disso, evidencia-se que tanto Agostinho quanto Descartes possuem como objetivo demonstrar conhecimentos incontestáveis, ou seja, apresentar um

propósito diante de certezas incorpóreas. Também percebeu-se a semelhança que os dois autores possuem ao designarem um método pela refutação, partindo de uma teoria cética. A principal diferença que se percebe nessa concepção estabelecida por ambos é que Agostinho utiliza o ceticismo de forma negativa, pois refuta o ceticismo acadêmico, enquanto Descartes o utiliza como papel construtivo na incerteza sistemática.

Outra semelhança que foi diagnosticada consiste na afirmação segundo a qual os dois autores propagam que tudo que faz parte do ‘exterior’ é dubitável. Por fim, notou-se, também, que diante da certeza da existência do eu sujeito ao engano (Agostinho) e do eu que duvida (Descartes), há a possibilidade de se provar a existência de Deus. Sendo assim, em Agostinho, a prova é elaborada através da característica proporcionada pelo criador diante da correspondência entre a constituição da alma humana e a divindade. Com efeito, ambas são uma Trindade. Uma vez que o homem encontra a presença de uma trindade em si mesmo, se vê remetido àquela trindade mais perfeita e eterna. Já em Descartes, a prova parte de uma marca do criador, a própria ideia inata de Deus, ideia essa cuja realidade objetiva não pode encontrar sua causa na realidade formal do meditador. Viu-se, portanto, que, em ambos os autores, a prova da existência de Deus parte de algo percebido como existente nesse eu cuja existência é indubitável, porém diferentemente de Descartes, a prova em Agostinho ocorre na subjetividade.

Contrariamente à tradição aristotélica, na qual a prova da existência de um primeiro motor ocorre no âmbito da ciência da natureza, Descartes apresenta três provas sobre a existência de Deus em meditações que ele qualifica como *Metafísicas*. Com o intuito de compreendermos como Descartes trasladou o âmbito dessas provas, nos objetivamos a averiguar a discussão sobre o sujeito da metafísica desenvolvida pelo franciscano João Duns Scotus no nosso segundo capítulo.

O segundo capítulo, portanto, teve como objetivo apresentar sobre João Duns Scotus e a metafísica como âmbito próprio de demonstração da existência de Deus. Para tanto, apresentou-se na seção 3.1 sobre o sujeito da metafísica, a fim de mostrar qual é o objeto de estudo da metafísica. Na seção 3.2, o objetivo foi de demonstrar qual é o objeto primeiro do intelecto humano. Posteriormente nos objetivamos a apresentar o caminho argumentativo de Scotus para provar a univocidade do conceito “ente” e o segundo começo da metafísica. Concluindo o capítulo, apresentou-se sobre a Metafísica e existência de Deus em Descartes na *Terceira Meditação*.

Nesse segundo capítulo, portanto, objetivamo-nos a demonstrar que tanto Duns Scotus, quanto René Descartes, trasladaram a esfera da prova da existência de Deus para o âmbito da metafísica. À vista disso, percebeu-se que a translação estabelecida da esfera da existência de Deus para o âmbito da metafísica por Scotus se deu diante da discussão estabelecida em que a metafísica pode provar a existência de Deus a partir da noção de ente enquanto ente, o qual se torna precedente da caracterização de uma metafísica como ontologia em sentido estrito. Depois de explicitada a noção de ente enquanto ente, concluiu-se que o ente se estabelece no intelecto de forma unívoca, pois, o mesmo possui características inerentes. Sendo assim, percebeu-se que diante dessa translação do âmbito da metafísica pode afirmar uma ontologia em sentido estrito, surgindo, assim, uma nova característica de metafísica como ontologia, ou seja, o segundo começo da metafísica. Sendo assim, Deus não se constitui como sujeito dessa ciência. Antes, provar Sua existência torna-se objetivo a ser alcançado pela metafísica.

Ao apresentar as duas provas da existência de Deus, constituídas de forma *a posteriori* pelo filósofo moderno René Descartes, percebeu-se que o filósofo se utiliza de Deus como base de seu projeto filosófico. Porém, notou-se a necessidade de haver uma intelecção do sujeito perante o infinito para se provar que Deus existe, pois, procede-se em âmbito metafísico. Isso se mostrou evidente diante da apresentação estabelecida pelo filósofo sobre a noção de infinito na primeira prova e a própria existência do eu pensante, na segunda. No entanto, ambas as noções são metafísicas. Nesse sentido, podemos depreender que, ao menos indiretamente, Descartes se filia à corrente filosófica que foi adotada no Ocidente medieval por Duns Scotus, segundo a qual, a partir de conceitos metafísicos, melhor se prova a existência de Deus. Nesse sentido, o procedimento de Descartes é, em termos de história das ideias, dependente da discussão scotista.

Não obstante, na *Quinta Meditação*, o filósofo moderno apresenta uma terceira prova para a existência de Deus de maneira *a priori*. Dessa forma, no terceiro e último capítulo, nos objetivamos a apresentar a demonstração da existência de Deus elaborada de forma racional pelos filósofos Anselmo de Aosta e René Descartes. É mister notar que ambos os filósofos se respaldam em um argumento *a priori*, caracterizado como “ontológico”, partindo do mesmo princípio: a essência de Deus infere Sua própria existência. Para tanto, primeiramente, foi apresentado o único argumento exposto por Anselmo em seu opúsculo *Proslógion*, e, posteriormente, a demonstração da existência de Deus realizada pelo filósofo René Descartes na *Quinta Meditação* de sua obra *Meditações Metafísicas*.

Ao apresentarmos o único argumento para provar a existência de Deus, notamos que Anselmo adotou o uso da fé para obter, através da razão, um esclarecimento sobre Deus. Dada a proposição: “Deus é algo do qual nada maior pode ser pensado”, o Doutor Magnífico estabelece que, pelo fato de Deus ser designado como o Ser perfeitíssimo, Ele não carece de absolutamente coisa alguma, e, não havendo nada que possa ser pensado além do máximo pensável, ou seja, que não pode ser pensado como não existente, Deus existe verdadeiramente. Sendo assim, Anselmo consegue provar a existência de Deus através de um único argumento.

Ao apresentar de maneira *a priori* sua terceira prova da existência de Deus, vimos que o filósofo moderno René Descartes, estabelece que, pelo fato de ser Deus o Ser infinito que se estabelece por sua realidade e originalidade e por possuir toda e qualquer perfeição, torna-se o Ser perfeito. Portanto, somente é possível o conhecimento irreprovável e perfeito das coisas mediante o conhecimento de Deus. Dito de outra maneira, somente com essa terceira prova, Descartes estabelece a eternidade da existência de Deus, passo esse necessário para assegurar a imutabilidade da verdade.

Dessa forma, fica evidente a relação existente entre ambos os filósofos, sendo que os dois partem do princípio de que a ideia de Deus infere Sua própria existência. Porém, podemos notar que quando Descartes estabelece que “Deus que é o Ser mais perfeito”, não implica no “Deus que é o algo do qual nada maior pode ser pensado”, de Anselmo, pois, a diferença se dá no que concerne a noção de perfeição estabelecida por cada um deles, sendo que, em Anselmo, a noção caracteriza-se pela completude, e em Descartes a noção de perfeição denota um atributo. Contudo, é mister ressaltar que o argumento ontológico foi concebido muito tempo antes por Anselmo, pois o filósofo medieval assegurava que a ideia de que “Deus que é o algo do qual nada maior pode ser pensado” deveria possuir existência, além de somente no intelecto, também na realidade, enquanto que, para Descartes, a finalidade do argumento era outra. Com efeito, o filósofo moderno buscou constatar um princípio metafísico que proporcionasse a certificação das certezas da razão humana.

Diante de todo o desenvolvimento do trabalho, podemos concluir que realmente há a presença de aspectos medievais já no início da modernidade. Faz-se mister ressaltar que René Descartes, mesmo figurando na inauguração do período moderno, não desvencilhou-se das concepções legadas da tradição medieval. Nota-se que há certa inspiração do medievo na filosofia cartesiana, desde a construção dos argumentos sobre a concepção de Deus, visto que advém nitidamente da filosofia platônica uma visão dualista de mundo, até a primeira certeza

do *cogito*, momento no qual “surge” a concepção de sujeito conhecedor de sua própria existência diante da dúvida metodológica, mesmo que essa concepção já fora apresentada de forma diferenciada por Agostinho. Porém, mesmo ao evidenciarmos que o filósofo se serve de pressupostos já expostos na Idade Média, é importante ressaltar que as provas cartesianas recebem inovação perante a necessidade da competência intelectual do sujeito diante da noção de infinito, pois, segundo o filósofo, Deus, além de ser a causa de tudo o que existe, é, também, causa de si mesmo, e o sujeito não é apenas conhecedor pelo caso de existir em razão de estar pensando, mas, também, possui conhecimento de sua finitude.

Além disso, é fundamental ressaltar que René Descartes pauta-se nas ciências matemáticas como base para as provas da existência de Deus, atribuídas no método específico, que se constituíram na ideia de que se “eu” penso, não posso não-ser, ou seja, esse é o *cogito* cartesiano. A questão do filósofo é, portanto, constatar a garantia para a concepção que se tem de Deus, com o objetivo de que o “eu” pensante, seja capaz de existir, pois, é diante da existência deste Ser que o “eu” que pensa, à medida de ser desprovido de perfeição e infinitude, não pode ser o criador de um Ser infinito e perfeito. Sendo assim, para Descartes, Deus acarreta sua própria existência e é um Ser que dispõe uma ideia inata inserida em todos por Ele criado.

Por fim, cumpre ressaltar que, quando falamos em “influência” ou em “presença”, não quisemos dizer com isso que Descartes reproduz a argumentação medieval com a mesma finalidade dos filósofos medievais. Nosso objetivo ao utilizarmos desses termos refere-se à estrutura da argumentação. Assim, nos casos apresentados ao longo desse trabalho, buscamos mostrar como a argumentação cartesiana nos momentos principais da obra *Meditações Metafísicas* é dependente de estruturas argumentativas desenvolvidas pela filosofia medieval. Nesse sentido, podemos pensar a filosofia cartesiana, e a filosofia moderna como um todo, não como uma ruptura radical em relação à filosofia medieval e um “retorno” à filosofia antiga, mas como herdeira do pensamento filosófico desenvolvido no medievo.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Tratado sobre a Trindade-Livro X** [*O conhecimento que o homem tem de si mesmo*], 2ª ed., tradução de Luís Aberto De Boni- *Filosofia medieval: textos*. Coleção FILOSOFIA-110. Porto Alegre. 2ª ed, 2005, p. 36-47.

_____. **A Cidade de Deus**, 2ª ed., tradução de J. Dias Pereira. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian. Av. de Berna. Lisboa, 2000, XI, XXVI.

ANDRADE, M, P. **O auto conhecimento da mens no livro X do De Trinitate de Santo Agostinho**. São Paulo, 2007. Dissertação de Mestrado. Disponível em:
< <http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp026373.pdf>>. Acesso em: 13 Nov. 2014.

ANSELMO, A. **Proslogion**, trad. Angelo Ricci. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1979, p. 97-104.

CAMPOS, S, L, B. **Antropologia Patrística: o enigma do homem**. Cuiabá, 2010. Trabalho de Especialização. Disponível em:
<http://filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Antropologia_Patristica.pdf>. Acesso em: 04 Jul. 2014.

COTTINGHAM, John. **Dicionário de Descartes**, trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: JZE, 1995.

DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural (Os pensadores), 1999.

GHISALBERTI, A. **Percursos do infinito no pensamento filosófico e teológico de Duns Scotus**. Tradução: Valdemar Munaro e Iuri Oliveira. Thaumazein. Santa Maria, Ano V, nº 11, p. 181-194, Jul 2013,. Disponível em:
<http://sites.unifra.br/Portals/1/Thaumazein_n11/Ghisalberti_4.pdf>. Acesso em: 26 out 2015.

_____. **As raízes medievais do pensamento moderno/ Alessandro Gisalberti- trad. Sivar Hoepfner Ferreira.- São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2ª. Ed., 2011, p. 25-36.**

GUERIZOLI, R. **A metafísica no tractatus de primo principio de Duns Escoto.-Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. 134 p.; (Coleção Filosofia, nº 96).**

HORN, C. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética/** Christoph Horn; [org.] Roberto Hofmeister Pich.- Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 21-49.

KOBUSCH, T. **Um novo caminho do conhecimento filosófico de Deus: João Duns Scotus e Pedro Thomae.** Analytica, Rio de Janeiro, v. 14, nº 2, p. 165-182, 2010. Disponível em: <<http://www.revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/viewFile/602/558>>. Acesso em: 26 Out. 2015.

LEITE, T. S. **O Estatuto Transcendente das perfectiones simpliciter na metafísica de João Duns Scotus.** Porto Alegre, 2013. Tese de Doutorado. Disponível em: <http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=4790>. Acesso em: 12 Jun. 2014.

MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia.** Tomo I (A-D). São Paulo. 2ª ed.- Edições Loyola, 2000. p. 60- 63.

PEREIRA, D, F. **Uma argumentação não-ontológica do argumento anselmiano de Proslógon 2.** Curitiba, 2012. Dissertação de Mestrado. Disponível em: <<http://dspace.c3sl.ufpr.br:8080/dspace/bitstream/handle/1884/27427/R%20-%20D%20-%20PEREIRA%2c%20DIEGO%20FRAGOSO.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> Acesso em: 28 Out. 2015.

ROSENFELD, D, L. **Descartes e as Peripécias da Razão.** São Paulo: Iluminuras, 1996.

SCOTUS, J, D. **Sobre a metafísica,** trad. Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier.- São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial. Escritos Filosóficos de John Duns Scot, 1ª. ed., 1973, p. 333-338.

_____. **Prólogo da Ordinatio.** Tradução, introdução e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, (Coleção Pensamento Franciscano).

SCRIBANO, E. **Guia para leitura das Meditações Metafísicas de Descartes,** trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2007.

SORELL, T. **Descartes,** trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2004.

SOUZA, J, F. **As provas metafísicas da existência de Deus em René Descartes.** Natal, 2013. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/ppgfil/mestrado/dissertacoes/jose_francisco_das_chagas_souza.pdf>. Acesso em: 24 Jun. 2014.

STREFLING, S, R. **O argumento ontológico de Santo Anselmo**. 2 ed. Porto Alegre: Coleção Filosofia-2, 1997.

TELES, R, D, T. **Questões acerca do conhecimento em Duns Escoto – Ordinatio I, d.3, p.1, qq. 1-4**. Faculdade de letras Universidade do Porto, 2012. Dissertação de Mestrado. Disponível em: < <http://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/75425/2/70036.pdf>>. Acesso em: 15 Set. 2015.