

A SEGUNDA PROVA CARTESIANA DA EXISTÊNCIA DE DEUS: CAUSA SUI NA TERCEIRA MEDITAÇÃO

THE SECOND CARTESIAN PROOF OF THE EXISTENCE OF GOD: CAUSA SUI IN THE THIRD MEDITATION

Luis Fernando Biasoli¹

RESUMO

O objetivo do filósofo Descartes (1596-1650), com as duas provas da existência de Deus na Terceira Meditação, é provar o conhecimento da certeza da verdade da existência de Deus por meio, unicamente, da razão como causalidade. Ao se valer de duas provas, surge entre outros problemas de interpretação o seguinte questionamento: a nova prova da existência de Deus apresenta novidades em termos metafísicos ou é apenas mais uma explicação da primeira prova? O presente artigo visa mostrar que a segunda prova, que apresenta Deus como *causa sui*, implica em novos e importantes desdobramentos à filosofia cartesiana e influencia os filósofos da Modernidade que conceitualizaram o infinito ou Deus de uma forma dinâmica e inserida dentro da história. O método seguido, para o presente escopo, é o analítico-crítico, por meio do qual se busca evidenciar os principais argumentos cartesianos via interpretação dos seus escritos e de alguns textos dos clássicos comentaristas e exegetas de seu pensamento. Conclui-se, sem esgotar a temática, que a segunda prova da existência de Deus reconfigura a necessidade estática de uma essência numa relação dinâmica de causalidade. Ademais, tal certeza está inscrita dentro da mente do ser finito como a marca impressa que um artesão deixa em sua obra.

Palavras-chaves: Descartes. Deus. Causalidade. Causa sui. Metafísica.

ABSTRACT

*The aim of the philosopher Descartes (1596-1650), with the two proofs of the existence of God in the Third Meditation, is to prove the knowledge of the certainty of the truth of the existence of God through, solely, reason as causality. By making use of two proofs, the following question arises, among other interpretation problems: does the new proof of God's existence present novelties in metaphysical terms or is it just another explanation of the first proof? This article aims to show that the second proof, which presents God as a *causa sui*, implies new and important developments in Cartesian philosophy and influences Modernity philosophers who conceptualized infinity or God in a dynamic way and inserted within history. The method followed, for the present scope, is the analytical-critical, through which the main Cartesian arguments are sought through the interpretation of his writings and of some texts of the classic commentators and exegetes of his thought. It is concluded, without exhausting the theme, that the second proof of the existence of God reconfigures the static need of an essence in a dynamic relation of causality. Furthermore, such certainty is inscribed within the mind of the finite being like the imprint that an artisan leaves on his work.*

Keywords: Descartes. God. Causality. Causa sui, Metaphysics.

1 Professor do Departamento de Filosofia. Universidade de Caxias do Sul - UCS. E-mail: luisbiasoli@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7357-7079>

INTRODUÇÃO

Ao se debruçar sobre o pensamento cartesiano das *Meditações Metafísicas*², surgem inúmeros desafios analíticos, para compreender o que mesmo Descartes buscou com os vários conceitos criados por ele ou ressignificados, sobremaneira, na Terceira Meditação. Uma das maiores novidades que salta aos olhos dos leitores cartesianos e já fora motivo de acirrados debates e objeções, ainda, no século XVII, foi a enorme dificuldade dos objetores de seu pensamento em aceitar uma suposta realidade ontológica, apenas enquanto ideia. Dado o fato de que para a tradição escolástico-tomista todas as ideias necessitam passar pela experiência sensível para chegar à mente humana, ou seja, a existência dos objetos ou corpos sensíveis exteriores é condição necessária às ideias serem pensadas na mente finita.

A partir do fato de que os tomistas, influenciados pelos ensinamentos aristotélicos, tem já suposta de antemão a certeza da existência dos corpos exteriores ou do mundo exterior, para estes fica difícil aceitar algum tipo de ceticismo que ponha a existência dos corpos exteriores em dúvida. Desta forma, podem provar a existência de Deus, sem antes pôr em dúvida a existência dos corpos como o faz Descartes. A metafísica cartesiana percorre um caminho epistemológico oposto aos tomistas: parte da certeza da existência da realidade, esta concebida apenas enquanto ideia; para corroborar, via método inspirado na matemática, a indubitabilidade das verdades fundantes de seu sistema metafísico-teológico. A justificativa da certeza da verdade à base de ideias claras e distintas exigirá que se tenha uma garantia fundamental e indubitável que só pode ser encontrada na certeza da verdade da existência de um ser infinito e perfeito, ou seja, Deus.

Nosso artigo objetiva analisar a segunda prova da certeza da verdade da existência de Deus, apresentada por Descartes como desfecho da Terceira Meditação. E terá como problema teórico a ser enfrentado: por que Descartes precisa de uma segunda prova da existência de Deus, se já provara a existência de Deus nos parágrafos iniciais da Terceira Meditação? Não seria uma redundância provar a existência do ser perfeito e infinito novamente, se já demonstrara com clareza e distinção sua existência?

Para se atingir tal intento, utilizar-se-á do método analítico-crítico, por meio do qual, busca-se lançar luzes sobre os principais argumentos e conceitos cartesianos, principalmente aqueles expostos na Terceira Meditação. Como instrumento de pesquisa valemo-nos de alguns dos principais comentaristas e exegetas do pensamento do filósofo, aqui, estudado. Na primeira seção, reconstruir-se-á a segunda prova da certeza da verdade da existência de Deus, e mostrar-se-á o porquê antes desta prova, Descartes necessita analisar e apresentar a sua concepção do tempo como descontinuidade, como também se reconstrói e se sumariza a posição a respeito de tal prova de alguns dos clássicos comentaristas cartesianos.

Na segunda parte, abordar-se o conceito de causalidade que é inerente a esta prova, ressaltando seus desdobramentos metafísicos e tematizando suas principais nuances conceituais em relação à

2 As citações de Descartes, no presente artigo, seguem a referência padrão da comunidade filosófica internacional que é a edição de C. Adam e Paul Tannery, comumente citada AT (na qual o primeiro número representa o volume da obra e o segundo a página; às vezes, por precisão, acrescenta-se, também, a linha). As traduções em português dos textos originais cartesianos da edição AT foram extraídos da edição: *Descartes. Obras Escolhidas. Discurso do Método. Meditações Metafísicas. Paixões da Alma. Cartas e as Segundas Objeções e Respostas como as Respostas às Quintas Objeções.*

Os Pensadores. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr.

concepção tradicional de causalidade, ou seja, como o conceito de causalidade fora compreendida durante a história do pensamento filosófico do Ocidente. Ademais, buscar-se-á evidenciar a novidade metafísica trazida pela certeza da verdade da segunda prova cartesiana da existência de Deus: Deus como *causa sui* e suas implicações a partir deste conceito que possibilitam mostrar um conceito de Deus mais próximo da existência finita humana.

A ORIGEM DE MINHA EXISTÊNCIA

O conhecimento da existência de Deus propiciado pela segunda prova apresentada na Terceira Meditação da obra-prima cartesiana *Meditações Metafísicas*, de 1641, jorra fortes luzes conceituais e avança com importantes conquistas metafísicas como buscaremos mostra a seguir. Sabe-se que a grande descoberta na primeira prova cartesiana da certeza da verdade do conhecimento de Deus é que o meditador que se conhece como finito sabe, com certeza, que tem a ideia do infinito dentro dele e que não poderia ter sido criada pelo ser finito. Descartes afirma:

Eis por que desejo passar adiante e considerar se eu mesmo, que tenho essa ideia de Deus, poderia existir, no caso de não haver Deus. E, pergunto, de quem tirei minha existência? Talvez de mim mesmo, ou de meus pais, ou ainda de quaisquer outras causas menos perfeitas que Deus; pois nada se pode imaginar de mais perfeito, nem mesmo igual a ele? (DESCARTES, AT, IX, p. 38).

Se o ser finito fosse independente de todo outro ser e, principalmente, fosse o autor de seu próprio ser, seria então perfeito; portanto, não duvidaria de coisa alguma, e não teria mais desejos, limitações e traços de finitude. Sua perfeição o tornaria infinito; dessa forma, não se estaria mais diante de um ser finito, mas de um ser infinito que não portaria traços de finitude existencial como desejos e necessidades; pois seria um ser completo para quem não faltaria nenhum atributo.

Para Descartes, não se deve imaginar que as qualidades que faltam a um ser são mais difíceis de adquirir do que aquelas das quais ele já está de posse, pois é mais difícil uma coisa ou uma substância pensante ter se originado do nada, do que seria fácil adquirir as luzes e os conhecimentos de muitas coisas que se ignora e que são apenas acidentes dessa substância. Se o ser finito fosse o autor de sua existência, ele não teria se privado das coisas de mais fácil aquisição, ou seja, de muitos conhecimentos de que sua existência está privada e, também, não se privaria de nenhuma das coisas que estão contidas na ideia que se concebe de Deus, pois esta é a ideia de mais difícil aquisição “*difficiliora factu*” (DESCARTES, AT, IX, p. 48, l. 23). Mas, isto não é suficiente para provar a existência contínua de Deus. Ele necessita de uma definição de tempo para o sucesso de sua prova, pois a segunda prova trata da continuidade da existência e continuidade está ligada ao tempo do ser finito, assim,

E ainda que possa supor que talvez tenha sido sempre como sou agora, nem por isso poderia evitar a força desse raciocínio, e não deixo de conhecer que é necessário que Deus seja o autor de minha existência. Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento

alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve. (DESCARTES, AT, IX, p. 39).

Sabe-se com evidência, quando considera-se a natureza do tempo, que uma substância, para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação que seriam necessários para produzi-la e criá-la de novo, se ela não existisse ainda, onde a criação e a conservação são diferentes apenas por uma maneira de pensar e não se diferenciam de fato, na perspectiva filosófica cartesiana ((DESCARTES, AT, IX).

Porém, a dificuldade não acaba aqui: necessita-se investigar, metafisicamente, para saber se há algum poder que seja capaz de fazer de tal modo que o ser finito que, agora, existe, seja ainda no futuro. O problema é como se pode ter certeza de que o próximo instante está em continuidade com o momento passado? Se o ser finito só tem o poder de se produzir durante o instante finito, como poderá ter sua existência assegurada no instante seguinte? Quem lhe garante a continuidade da existência?

Para Descartes, será a existência de seus pais que garante a continuidade do ser finito? O autor das *Meditações Metafísicas*, de 1641, é enfático ao negar essa possibilidade, pois é uma coisa evidente que deve haver ao menos tanta realidade na causa quanto em seu efeito (DESCARTES, AT, IX, p. 40). Compreende-se que o ser finito é pensante e tem a ideia de Deus; portanto, qualquer que seja a causa que se atribua à natureza do ser finito, esta deve ser de igual modo uma coisa pensante e possuir em si a ideia de todas as perfeições que se atribuí à natureza divina.

Pode-se novamente investigar, se essa causa tem sua origem e sua existência em si mesma ou em alguma outra coisa. Se ela tem sua existência em si própria, ela é Deus. Descartes afirma:

Porquanto, tendo a virtude de ser e de existir por si, ela deve também, sem dúvida, ter o poder de possuir atualmente todas as perfeições cujas ideias concebe como existentes em Deus. Se ela tira sua existência de alguma outra causa diferente de si, tornar-se-á a perguntar, pela mesma razão, a respeito desta segunda causa, se ela é por si, ou por outrem, até que gradativamente se chegue a uma última causa que se verificará ser Deus. E é muito manifesto que nisto não pode haver progresso até o infinito, posto que não se trata tanto aqui da causa que me produziu outrora como da que me conserva presentemente. (DESCARTES, AT, IX, p. 39-40).

O ser finito pode pensar que, talvez, muitas causas juntas concorreram, para produzir sua existência e que recebeu a ideia dessas perfeições de partes diferentes do universo; contudo a unidade, a simplicidade e a inseparabilidade de todas as coisas que existem em Deus é uma das principais perfeições que se deve atribuir-lhe (*unitas, simplicitas, sive inseparabilitas eorum omnium quae in Deo sunt, una est praecipuis perfectionibus*). (DESCARTES, AT, IX, 50, l. 19-20).

Descartes, na Terceira Meditação, outrossim, afirma que a ideia dessa unidade e reunião de todas as perfeições de Deus não foi colocada no ser finito por nenhuma causa da qual ele não tenha recebido, outrossim, as ideias de todas as outras perfeições; pois ela não pode ter feito compreendê-las juntas e inseparáveis, sem fazer ao mesmo tempo com que o ser finito soubesse o que elas eram e que as conhecesse a todas de alguma maneira (DESCARTES, AT, IX, p. 40). O autor das *Meditações* nega que sejam seus pais que conservam sua existência e prova a existência de Deus da seguinte forma:

No que se refere aos meus pais, aos quais parece que devo meu nascimento, ainda que seja verdadeiro tudo quanto jamais pude acreditar a seu respeito, daí não decorre todavia que sejam eles que me conservam, nem que me tenham feito e produzido enquanto coisa pensante, pois apenas puseram algumas disposições nessa matéria, na qual julgo que eu, isto é, meu espírito - a única coisa que considero atualmente como eu próprio - se acha encerrado; e, portanto, não pode haver aqui, quanto a eles, nenhuma dificuldade, mas é preciso concluir necessariamente que, pelo simples fato de que eu existo e de que a ideia de um ser soberanamente perfeito, isto é, Deus, é em mim, a existência de Deus está mui evidentemente demonstrada. (DESCARTES, AT, IX, p. 40).

Agora, provada a verdade clara e distinta da existência de Deus, o próximo passo é saber: como foi adquirida a ideia divina pela mente finita? Tal ideia nunca foi recebida pelos sentidos, ou seja, não entrou na mente do ser finito pela sensibilidade dos corpos exteriores ou qualquer forma de afecção. Também, não pode ser considerada uma ideia produzida pela mente finita; porque este não pode acrescentar e nem diminuir nada na ideia de Deus. Portanto, a ideia de Deus nasceu com o ser finito desde o momento em que ele foi criado, como a ideia de si próprio, “ac proinde superest ut mihi sit innata, que modum etiam mihi est innata idea mei ipsius.” (DESCARTES, AT, IX, p. 51, l. 13-15).

Não se deve estranhar que Deus, para Descartes, ao criar o ser finito, tenha posto nele a ideia de um ser divino como a marca do operário impressa em sua obra “nota artificis operi suo impressa.” (DESCARTES, AT, IX, p. 51, l. 18-19). E, nem tampouco, é necessário que essa marca seja algo diferente da própria obra. Entretanto, pelo simples fato de Deus ter criado o ser finito é muito certo que ele; de algum modo, o tenha criado a sua imagem e a sua semelhança, no qual a ideia de Deus está contida. Ele conclui o conhecimento da segunda prova da existência de Deus dessa forma:

Isto quer dizer que, quando reflito sobre mim, não só conheço que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outrem, que tende e aspira incessantemente a algo de melhor e de maior do que sou, mas também conheço, ao mesmo tempo, que aquele de quem dependo possui em si todas essas grandes coisas a que aspiro e cujas ideias encontro em mim, não indefinidamente e só em potência, mas que ele as desfruta de fato, atual e infinitamente e, assim, que ele é Deus. (DESCARTES, AT, IX, p. 41).

Segundo Rodis-Lewis (1979, p. 39), esta segunda prova é, profundamente, semelhante à primeira prova. Dessa forma, pouco importa que ela seja considerada diferente da primeira ou apenas uma explicação dessa. Essas provas pelos efeitos são conhecidas como *a posteriori*; pois partem do que é posterior, ou seja, do efeito em direção ao que as precede e são uma só (RODIS-LEWIS, 1971, p. 292). É necessário que o efeito seja indubitável, como a certeza da verdade da existência do ser finito ou das ideias que este possui e que, realmente, a causa disso seja Deus; por conseguinte, a primeira ideia conhecida justificadamente deve ser a de Deus, conforme Descartes sustenta numa carta a Mesland de 2 de maio de 1644. (DESCARTES, AT, IV, p. 122). Entretanto, Gouhier (1962, p. 132) defende que é incorreto afirmar que a segunda prova é uma nova explicação da primeira prova, ou seja, uma forma “absolutius” (mais absoluta) de provar a existência de Deus. Tornando a prova “palpabilus” às pessoas que possuem mais dificuldade de conhecer Deus.

Jesus Garcia Lopes (1976) divide a segunda prova da existência de Deus em três partes. Sua formulação é a seguinte:

- a) Ponto de partida. Eu existo, substância pensante, tendo em mim a ideia de Deus e reconhecendo-me por isso imperfeito.
- b) Processo de demonstração. O ser que tem a ideia de Deus e que se reconhece (por ser apenas substância pensante) é imperfeito, não existe senão porque Deus o conserva.
- c) Final da prova. Portanto existe Deus, o Ser infinitamente perfeito, cuja ideia existe em mim. (LOPEZ, 1976, p. 99-100).

Para M. Gueroult, estudioso cartesiano, entretanto, esta prova apresenta duas etapas e não três. A primeira etapa prova que o eu não pode ser por si mesmo; e a segunda etapa prova que este não pode ser por uma causa estrangeira, senão Deus (1953, p. 251). É o mesmo esquema, constantemente, usado, quando se demonstra a certeza da verdade da existência *a posteriori* dos corpos exteriores. Em Descartes, há duas concepções de *ser por si* que Descartes desenvolve em suas Respostas aos Objeto-res das Primeiras e, também, nas Quartas Objeções (DESCARTES, AT, IX, p. 180). A primeira concepção é positiva e a segunda de ser por si negativa, ou seja, sem causa. O que era inimaginável para os escolásticos, torna-se um ponto seguro da metafísica cartesiana: a causalidade faz parte da existência de Deus e é o meio mais importante que se possui, para provar a existência de Deus. A segunda prova da certeza da verdade da existência de Deus permite provar a existência de Deus de uma forma mais absoluta “*Absolutius*” (DESCARTES, AT, VII, p. 106).

Segundo M. Gueroult (1953), esta prova não é uma simples explicação ou repetição da primeira prova ou uma outra forma de explicar o tema como procediam os escolásticos. A primeira prova centrou-se na ideia que o ser finito possui, caracterizando-o apenas como causa eficiente da ideia do perfeito na mente do finito. A segunda prova apresenta Deus, absolutamente, nele mesmo, na qual ressalta-se sua causalidade; não mais apenas em relação ao ser finito, mas, sobretudo, em relação a ele mesmo. Por isso, para Descartes, Deus é *causa sui* (DESCARTES, AT, VII, p. 111-112). Correlativamente, Deus não é mais, simplesmente, causa na mente do ser finito de uma ideia; mas é entendido como a causa que criou o ser finito e da qual o ser finito tem ideia. Portanto, Deus é atestado como o Criador da substância do ser finito. (GUEROULT, 1953, p. 248-9.)

Neste ponto, concorda-se com o autor da obra *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953) e defende-se a novidade da segunda prova da existência de Deus, divergindo de comentaristas que veem nesta prova apenas uma nova explicação da primeira a qual não apresentaria qualquer conteúdo metafísico novo como o fazem John Cottingham (1989), J. Maritain (1930) e Octave Hamelin (1949). Cottingham (1989), para defender tal posicionamento, utiliza-se como exemplo um procedimento da música - “CODA” -, para comparar a função que a segunda prova da existência de Deus cartesiana exerce nas Meditações. Coda é um número de compassos que se juntam a uma composição musical em que há repetições, para terminá-la com mais brilhantismo, ou seja, a segunda prova da existência de Deus possui a função de ser, meramente, coadjuvante.

Ademais, para Cottingham (1989), a segunda prova da existência de Deus não é tanto uma prova com características próprias; mas mais um progresso na linha de raciocínio que já estava contida na

primeira prova e, assim, como a primeira versão da prova, o núcleo central do argumento se baseia na “perfeição objetiva” que está representada na ideia sobre Deus.

Apesar destas interpretações que mitigam a importância da segunda prova da existência de Deus, esta prova apresenta teses de capital importância à incipiente e revolucionária metafísica cartesiana como a nova concepção de tempo, onde este não tem qualquer dependência ontológica com o momento anterior, ou seja, defende a descontinuidade do tempo; e, sobretudo, porque Deus não é mais, simplesmente, posto como causa de uma ideia na mente do ser finito, mas como a causa na mente do ser finito que tem a ideia de Deus e o finito não pode produzir o infinito. Por meio disso, pode-se saber justificadamente que Deus é o criador da substância finita ou de nós mesmos. Dessa forma, o que implica conhecer Deus clara e distintamente mediante um novo princípio de causalidade? É o que será analisado e escrutinado, no tópico a seguir.

O NOVO PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE

Um dos aspectos da teologia cartesiana que mais despertou a ira dos teólogos oficiais da época - século XVII - é a sua concepção teológica de Deus como *causa-sui*, ou seja, um Deus que tem causa e que é a própria causa de si mesmo. A definição cartesiana, compreendida assim, leva a naturais objeções; pois se o ser infinito possui uma causa, logo ele não é perfeito; e, portanto, não se está diante da certeza da verdade do conhecimento da ideia de Deus. O comentarista Leopoldo e Silva (1993), na obra, *Descartes: A Metafísica da Modernidade*, ao defender a novidade do pensamento cartesiano traça um marco separatório entre o pensamento Medieval e a Modernidade que se inicia com o pensamento cartesiano, o que implicou evidenciar as sutis diferenças entre o pensamento realista tomista-medieval e o idealismo-especulativo cartesianismo e a emergente modernidade crítico-filosófica, onde aquele lastreava-se na certeza das verdades dadas pela sensibilidade e este privilegiava, primeiramente, a atividade da razão expressa nas ideias na mente dos seres finitos para depois ter como justificada as verdades das percepções sensíveis.

O tomista Caterus não aceita que seja aplicado o princípio da causalidade para a ideia de Deus. Por isso, escreve as Primeiras Objeções a Descartes. Segundo Caterus, não se pode aplicar o princípio de causalidade às ideias, pois este apenas tem seu uso legítimo, quando aplicado aos corpos exteriores. O princípio de causalidade possui sua função própria, quando tenta explicar as realidades exteriores ou físicas. A mente finita só tem ideias de coisas externas a ele, e não pode acrescentar nada e nem diminuir as propriedades da realidade que tem necessariamente uma correspondência exterior. (CATERUS, AT, IX, p. 94).

Sabe-se que na interpretação padrão sobre a epistemologia tomista, não há espaço na teoria do conhecimento àquilo que a obra cartesiana entende como ideia, ou seja, a certeza da verdade não é, primeiramente, um conhecimento que surge apenas das ideias, mas, antes, é um conhecimento advindo das ideias das coisas exteriores à mente via sensibilidade, no qual os objetos do conhecimento são as coisas elas mesmas (aqui, usa-se a expressão clássica, marcadamente, kantiana; contudo, não vejo palavras melhores para tal) como ensina a epistemológica aristotélico-medieval, onde nenhum ser intermediário se opõe no ato de conhecer entre o pensamento e o seu objeto correspondencial ou exterior.

Portanto, segundo estes, a realidade sensível que o autor das Meditações procura como causa não existe como tal (ALQUIÉ, 1999).

Dessa forma, Descartes não atribui ao princípio de causalidade um uso, estritamente, lógico; mas, com também uma função com implicações ontológicas, na qual se pode derivar teses metafísicas, tais como atribuir realidade objetiva às ideias como se estas pudessem ser causas eficientes dos corpos exteriores. Caterus insurge-se contra a utilização do princípio de causalidade para uma realidade ontológica, enquanto ideia; pois, quando este é aplicado às ideias, desvincula-se de seu uso originário às coisas, terminando por abstrair a natureza própria do ser ao qual é aplicado (ROSENFELD, 1996).

Deus como *causa sui* altera a necessidade estática de uma essência numa relação de causalidade. De fato, a ideia de um Deus *causa sui* espanta, realmente, um tomista; para quem Deus não tem necessidade de causa, mesmo se esta causa fosse ele mesmo. A teoria cartesiana vem pôr a causalidade dentro do conceito de Deus. Para Lia Levy (1998), ao comentar a obra de um pensador que viveu e escreveu, também, no século XVII, Espinosa (1632-1677), afirma que é Deus que garante a operação pela qual nos conhecemos a nós mesmos. Entretanto, ele não o faz de uma maneira transcendente, mas imanente.

Conhecemo-nos, simplesmente; porque é assim que nos esforçamos, a fim de perseverar em nosso próprio ser, e nosso esforço, para perseverar no próprio ser não é nada mais do que uma expressão certa e determinada da potência mesma de Deus. Dessa forma, Espinosa pode explicar por que a alma forma a ideia de sua própria unidade, já que é essa atividade que define sua essência singular (LEVY, 1998). Assim, a concepção espinosana de um Deus *causa sui* e as concepções modernas de um Deus que se faz ou constrói-se e mesmo de um Deus que se autoproduz no devir manifesto do mundo ou da história, como na matriz hegeliana, tem em Descartes uma de suas fontes teórico-metafísicas.

É importante ressaltar que se Deus fosse caracterizado como um ser por si, negativamente concebido, de forma que não se pudesse fornecer nenhuma razão da necessidade do porquê ele não depende de uma causa, a ideia divina ficaria além das possibilidades de qualquer conhecimento justificado. A partir do momento que a causalidade permite conceber a certeza da verdade da existência de Deus, o conhecimento do ser finito fica mais próximo da existência de quem o criou.

O princípio de causalidade, assim, concebido implica uma nova dimensão das provas da existência de Deus, mas não só da prova ontológica como defende Rosenfield (1996). Aqui, afasto-me de tal interpretação que sustenta que a novidade da ideia de Deus em Descartes está na explicitação da prova ontológica desenvolvida na Quinta Meditação; pois, defendo que a novidade da ideia de Deus irrompe além da apresentação da prova ontológica, ou seja, também, nas provas *a posteriori* se encontra o ineditismo e a radicalidade das provas da existência de Deus, onde o Deus se prova via sua dinamicidade interna infinita. Por meio da indubitabilidade da verdade das provas da existência de Deus no pensamento cartesiano, pode-se ser capaz de acessar, epistemologicamente, à produtividade da existência de Deus, por meio de sua essência.

Arnauld (1612-1694), líder da corrente jansenista, também, não aceita que o princípio de causalidade seja invocado, para provar a existência de Deus; pois seria uma contradição afirmar ou defender que o ser perfeito possui a necessidade de uma causa, que significa uma privação, a fim de que se tenha a existência de Deus provada clara e distintamente. Descartes responde ao autor das célebres Quartas Objecões, dessa forma:

Deus é por si positivamente e como por uma causa, onde tenho apenas desejado dizer que a razão pela qual Deus não tem necessidade de nenhuma causa eficiente para existir, está fundada em alguma coisa positiva, a saber, na imensidade mesmo de Deus, que é a coisa mais positiva que possa ser; mas ele, tomando a coisa de outra forma, prova que Deus não é produzido por si mesmo, e que ele não é conservado por uma causa positiva da causa eficiente, de quem eu permaneço, assim, de acordo. (DESCARTES, AT, IX, p. 179-180).

Quando o Pai da Modernidade filosófica está se referindo à causa, não está afirmando que Deus tem necessidade de uma causa eficiente que o produza como se compreende das coisas finitas; mas está defendendo a tese de que a causa da existência de Deus é uma causa tão grande e imensa que não pode ser classificada dentro das categorias tradicionais de causa utilizadas na física aristotélica. Isto é, também, sustentado por Descartes, em junho de 1648, numa carta, por meio da qual, explicita, claramente, a Arnauld este ponto (DESCARTES, AT, V, p. 143).

Para Marion (1997), a causa que permite uma ontologia apenas acede à plenitude de um discurso metafísico, quando ela experimenta a circularidade do seu alcance, quando volve; portanto, sobre a sua própria segurança numa reflexão sobre o divino. A polêmica conceitual sobre a legitimidade de uma *causa sui*, ou seja, a distinção entre a causa e o efeito ou a simultaneidade ou anterioridade dos termos, importa menos que a intenção metafísica que a provocou. A causa que defende Deus, como *causa sui*, não é a de uma causa eficiente onde Deus exerceria e atuaria sobre si mesmo. É antes Deus que, de algum modo, interpreta a sua essência, segundo o modelo causal. Não que Deus produza uma causa cujos efeitos deveria fornecer. Para Descartes, a essência divina já que é infinita revela uma potência ilimitada “inexhausta potentia” (DESCARTES, AT, IX, p. 109), ou, ainda, para Marion (1997), uma exuberância de poder que é suficiente, para defender a causa de Deus para o Ser, sem confundir, contudo, com a causa eficiente no sentido estrito.

A desconfiança dos teólogos em relação à teologia cartesiana era de que esta tinha reflexos sobre a doutrina da Santíssima Trindade. Sabe-se que o núcleo da doutrina cristã são os Dogmas da Trindade e a Encarnação redentora de Cristo, ademais que o fundamento não é exterior a ela, como um mestre que ensina uma doutrina que se pode possuir sem ele, assim, a paternidade divina universal e a fraternidade humana igualmente universal, em Cristo, comandam a dupla lei do cristianismo: o amor a Deus e ao próximo (ZILLES, 1997). Sabe-se que é um erro canônico-teológico, para os cristãos, sustentar que o Pai é a causa do Filho e mais comprometedor, ainda, é defender a necessidade de que Deus precisaria criar a si mesmo. Descartes ciente disto afirma:

Eu sei que nossos teólogos, tratando das coisas divinas, não se servem do nome de causa, quando eles tratam da processão das pessoas da Santíssima Trindade e que lá onde os gregos assinalaram, indiferentemente, (*aitia* e *arque*) eles gostam mais de usar do único nome de princípio, no sentido mais largo do termo, de medo de que isso dê ocasião de julgar que o Filho é menor que o Pai. (DESCARTES, AT, IX, p. 185).

O princípio de causalidade não pode ser mais utilmente empregado do que, para justificar a certeza da verdade da existência de Deus. E sem usá-lo, não há como demonstrar, claramente, a certeza da verdade clara e distintamente da existência de Deus. O ex-aluno dos jesuítas é mais ousado, ainda,

ao afirmar que a causa eficiente é o primeiro e principal “le premier et principal moyen”, para a prova da existência divina (DESCARTES, AT, IX, 185). Descartes acrescenta sobre a Santíssima Trindade que pode acontecer uma ocasião semelhante de erro, quando se trata das pessoas da Trindade; porém, quando se trata apenas da essência de Deus não há esta mesma possibilidade. Ademais, ele não entende o porquê os teólogos não aceitem o nome de causa que parece muito útil e necessária de certa forma.

A causalidade não pode ser melhor empregada do que para provar a existência de Deus. E a necessidade de usar o princípio da causalidade não pode ser maior; pois ao não se utilizá-lo, não se consegue com clareza e distinção mostrar a certeza da verdade da existência de Deus. Todas as coisas que existem no mundo têm uma causa. A razão humana não pode ficar indiferente a essa realidade e urge investigar a causa de tudo, mesmo da existência de Deus como causalidade.

Seguindo o raciocínio cartesiano, pode-se perguntar, então, de cada coisa se ela é por si ou por um outro. Se ela é por outro, ela é uma substância limitada que tem a necessidade da existência de um ser superior ou de algo que tenha mais poder e força para criá-la, ou seja, dentro dela não há possibilidades que a façam existir por si mesmo. Ao passo que a existência por si, não precisa buscar em outro ser o princípio de sua existência. Nele mesmo, há possibilidades ontológicas intrínsecas que explicam a existência do ser. O ser que existe por outro, é como por uma causa eficiente, e o ser que é por si é como por uma causa formal. Deus é uma realidade por si, mas como podemos entender esse princípio por si? De uma maneira positiva ou negativa? Descartes responde:

Igualmente, quando dizemos que Deus é por si, podemos, na verdade, entender isto negativamente, e não ter outro pensamento, senão que não há nenhuma causa de sua existência, mas se não tínhamos, anteriormente, procurado a causa por que ele é, ou porque ele não cessa de ser e que, considerando o imenso e incompreensível poder que está contido na sua ideia, temos reconhecido tão plena e abundantemente que, de fato ele é a sua causa pela qual ele é e não cessa de ser e que ele não possa ter uma outra que aquela. Dizemos que Deus é por si não mais negativamente, mas ao contrário muito positiva. (DESCARTES, AT, IX, p. 87-8).

Cartesianamente, é uma coisa evidente e que não tem necessidade de nenhuma prova que tudo o que existe é ou por uma causa ou por si como por uma causa. A expressão por si deve sempre ser interpretada positivamente. Ser por uma causa positiva deve ser entendido por uma causa superabundante de sua própria potência que pode ser Deus. Assim, é louvável alguém interrogar a si mesmo e procurar saber se é por si mesmo. Quando não encontra em si nenhuma potência capaz de conservá-lo por apenas um momento, conclui-se que é por outro e que não é por si.

Para M. Gueroult, o problema mais importante posto pela segunda prova *a posteriori* é a determinação do nome, da influência e da natureza dos elementos *a priori* que a condicionam. De certa forma, a segunda prova parece destacar o caráter *a posteriori*, à medida em que tende a se apresentar como o sucedâneo cartesiano da prova *a contingencia* (GUEROULT, 1953, p. 265).

Para Lívio Teixeira (1980), as provas da existência de Deus, sobretudo a prova pelos efeitos, mostram que Descartes viu a limitação da mente finita humana, como evidência de que há uma inteligência e uma vontade que o ultrapassam. O cogito é não só uma visão do eu limitado do homem, como também do ser infinito de Deus. Por isso, poderia ser substituído pela expressão - “dubito, ergo Deus est”. Quem

assume o ponto de vista cartesiano, concorda que a prova da existência de Deus não é, propriamente, uma prova; mas uma evidência, dado que numa mesma intuição que se toma conhecimento da natureza limitada e finita de nossa mente, ao mesmo tempo, vê-se a necessidade da existência de um ser perfeito e infinito que é Deus (TEIXEIRA, 1980).

CONCLUSÃO

Por meio das ideias apresentadas e desenvolvidas acima, tentou-se mostrar que a segunda prova cartesiana da certeza da verdade clara e distinta da existência de Deus possui grande importância para o projeto epistemológico de sua filosofia, dado que Deus é apresentado como o criador do ser finito e de si mesmo. Se a origem e a continuação da existência da mente finita depende da existência de um ser perfeito e infinito, como um dos corolários tem-se, também, a certeza de que os conhecimentos claros e distintos são verdadeiros. Assim, a existência de Deus é a garantia de que o conhecimento que a mente possui é verdadeiro, dado que o ser finito é criado por um Deus sumamente bom e veraz.

Viu-se que Descartes recebeu muitas objeções que sustentavam que não era possível transformar a existência como ideia numa realidade ontológica no sentido forte do termo. Aqui, referimo-nos a sentido forte o conceito da existência ligado primeiramente a uma percepção sensorial ou a uma origem sensível. O conceito cartesiano de Deus não parte de provas que pressupunham a existência dos objetos exteriores ou do mundo exterior, mas surge da certeza da existência de uma ideia infinita dentro da mente do ser finito que não pode ter sido criado por este. Mais ainda, a tese cartesiana defende que a existência do ser finito é continuamente recriada pelo ser infinito, dado que Deus também está se recriando a si mesmo em todos os momentos, mas isto não pode ser compreendido como se compreende a causalidade na sua forma clássica, dado que ele institui e propõe outro modelo de causalidade para Deus que não se enquadra dentro do paradigma comumente aceito de causalidade.

Para responder às objeções, pertinentemente, este mostrou que entre a causa eficiente propriamente dita e nenhuma causa; há alguma coisa que tem o meio, ou seja, a essência positiva de uma coisa. Assim, a ideia ou o conceito de causa eficiente pode ser entendido como o conceito de linha circular que é a maior que podemos imaginar ou o conceito de polígono retilíneo que tem um número indefinido de lados no conceito de círculo (DESCARTES, AT, IX, p. 185).

Entre os vários aspectos que a dúvida cartesiana abrange, ela paira sobre os julgamentos de existência dos objetos exteriores e da matemática, e deixa intactos os princípios abstratos do conhecimento, como o princípio de não contradição, o princípio do terceiro excluído e o de causalidade. Pois, um princípio é absoluto ou não é um princípio do conhecimento. Se tudo que existe tem uma causa, portanto Deus, também, tem uma causa. Se Deus não tem uma causa, não se pode afirmar que todos os seres têm uma causa, e, por conseguinte, seria contraditório afirmar que há princípio de causalidade que possa ser considerado o princípio geral de todo o conhecimento.

Conclui-se, a partir do pensamento de Descartes, que a verdadeira prova da existência de Deus só pode ser conhecida, através do princípio da causalidade, como na segunda prova da existência de Deus, na qual Deus é apresentado como *causa sui*; pois os princípios são fundamentos indubitáveis e universais da possibilidade do conhecer humano. Assim, se há uma prova racional que a mente finita

pode atingir, para se chegar à certeza da verdade da existência de Deus, ela se expressa, através da causalidade; pois esta é uma regra geral do pensamento humano que se aplica a todas as ideias e a partir da ideia de um ser perfeito, pode-se pesquisar a causa desta ideia e provar a existência de Deus.

REFERÊNCIAS

COTTINGHAM, John. **A Filosofia de Descartes**. Lisboa: Lisboa 70, 1989.

DESCARTES, René. Oeuvres Philosophiques de Descartes. **Coleção “Classiques Garnier”**. TOMO I, II, III. Org. Ferdinand Alquié. Paris: Classiques Garnier, 1999.

DESCARTES. **Oeuvres de Descartes; publiées par Charles Adam e Paul Tannery**. Paris: Vrin/CNRC, 1971-1974, 13 v.

DESCARTES. **Discurso do Método; As paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas; Cartas. Introdução de Gilles-Gaston Granger; Prefácio e Notas de Gérard Lebrun**; Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 1987-1988, 2 v.

GILSON, Etienne. **Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien**. 5. Paris: J. Vrin, 1984.

GOUHIER, H. **La pensée métaphysique de Descartes**. Paris: Librairie J. Vrin, 1962.

GUÉROULT, Martial. **Descartes selon l'ordre des raisons**. Paris: Aubier/Montaigne, 1953. 2v.

HAMELIM, Octave. **El Sistema de Descartes**. Buenos Aires: Losada, 1949.

LAPORTE, Jean. **Le racionalisme de Descartes**. Paris: PUF, 1945.

LEVY, Lia. **O Autônomo Espiritual, A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa**. Porto Alegre: L&PM, 1998.

LÓPEZ, Jesús García. **El conocimiento de Dios em Descartes**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1976.

MARION, Jean-Luc. **Sobre a ontologia cinzenta de Descartes**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MARITAIN, Jaques. **Le Songe de Descartes**. Paris: Buchet: 1930.

RODIS-LEWIS, Geneviève. **Descartes e o Racionalismo**. Porto: Rés, 1979.

RODIS-LEWIS, Geneviève. **L'oeuvre de Descartes**. 2. Vol. Paris: 1971.

ROSENFELD, Denis. **Descartes e as peripécias da razão**. São Paulo: Iluminuras, 1996.

SILVA, Franklin Leopoldo. **Descartes: a metafísica da modernidade**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1993.

TEIXEIRA, Lívio. **Ensaio sobre a moral de Descartes**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. São Paulo: Paulinas, 1991.