

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LEANDRO ALVES DA SILVA

JOHN LOCKE E A PROVA *A PRIORI* DA EXISTÊNCIA DE DEUS

CURITIBA

2020

LEANDRO ALVES DA SILVA

JOHN LOCKE E A PROVA *A PRIORI* DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Brandão.

CURITIBA

2020

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Silva, Leandro Alves da  
John Locke e a prova *a priori* da existência de Deus. / Leandro Alves  
da Silva. – Curitiba, 2020.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.  
Orientador : Prof. Dr. Rodrigo Brandão

1. Locke, John, 1632 - 1704 – Crítica e interpretação. 2. Filosofia e  
religião. 3. Deus - Prova de existência. I. Brandão, Rodrigo, 1976. II. Título.

CDD – 192



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **LEANDRO ALVES DA SILVA** intitulada: **John Locke e a prova a priori da existência de Deus**, sob orientação do Prof. Dr. RODRIGO BRANDÃO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 23 de Março de 2020.

Assinatura Eletrônica

06/04/2020 18:31:19.0

RODRIGO BRANDÃO

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

03/04/2020 11:57:14.0

MAURIZIO FILIPPO DI SILVA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

03/04/2020 14:20:42.0

LUÍS CÉSAR GUIMARÃES OLIVA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO)

---

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar, sala 602 - CURITIBA - Paraná - Brasil  
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.  
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 38893

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>  
e insira o código 38893

## **AGRADECIMENTOS**

Bendito és Tu, Eterno nosso *Elohim*, Soberano do Universo, que criaste todas as coisas.

Agradeço à minha família.

Agradeço ao meu orientador, aos estimados professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR e aos amigos integrantes do Grupo de Estudos das Luzes - UFPR.

*Il problema di Dio è l'interrogazione  
prima e ultima dell'uomo perché cerca il  
Primo Principio sia dell'essere come del  
non essere...*

Cornelio Fabro

## RESUMO

Esta dissertação traz a lume tradução, em língua portuguesa, do manuscrito lockeano *Deus: A prova cartesiana de Deus, a partir da ideia de existência necessária, examinada* (1696), incluindo estudo preliminar e notas auxiliares. Através do manuscrito, Locke considera a prova *a priori* cartesiana inconclusiva, isso porque que a existência necessária é uma qualidade atribuível, de modo arbitrário, tanto a um Ente primeiro cogitativo quanto à matéria-prima não cogitativa. Assim, a afirmação de que a ideia de Ente necessário implica na sua necessária existência pode ser utilizada tanto pelo teísta quanto pelo ateu. Essas considerações estão consonantes com a interpretação *standart* da gnosiologia lockeana, especialmente no que diz respeito ao conhecimento da *existência real*. Porém, esse conhecimento no *Ensaio* é uma aporia ainda não solucionada pelos comentadores, gerando um enigma para avaliar o pensamento lockeano. Por outro lado, a objeção de que a prova *a priori* inclui uma petição de princípio possui um bom fundamento, com antecedentes tomistas em Johannes Caterus. A afirmação de que o Ente perfeitíssimo só pode ser pensado como existente é um juízo logicamente verdadeiro, contudo a respectiva verdade material não decorre dessa afirmação. Uma conveniente estratégia que Locke poderia lançar mão seria negar que existe qualquer ideia de Ente perfeitíssimo; porém, o filósofo inglês afirma no *Ensaio* que a ideia de Ente perfeitíssimo é clara e distinta, bem como que o nada absoluto é uma impossibilidade, isso porque não pode ser a causa de algo. Com efeito, esses juízos são úteis para uma complementação da prova *a priori*. O argumento que Locke considera mais adequado, sem a exclusão de outras vias, é a prova *a posteriori* desenvolvida no Livro IV, cap. X, do *Ensaio*.

Palavras-chave: John Locke. René Descartes. Prova *A priori*.

## ABSTRACT

This dissertation brings to light a translation into portuguese of the Lockean manuscript *Deus: Des Cartes' proof of a God, from the idea of necessary existence, examined* (1696), including preliminary study and auxiliary notes. Throughout the manuscript, Locke considers the Cartesian *a priori* proof inconclusive, because the necessary existence is a quality attributable, arbitrarily, to both a first cogitative Being or a non-cogitative raw matter. Thus, the statement that the idea of the necessary Being implies its necessary existence can be used by both theist and atheist. These considerations are consonant with the standart interpretation of Lockean gnosiology, especially in respect the knowledge of *real existence*. However, this knowledge in the *Essay* is an aporia still not solved by the commentators, generating an enigma to evaluate the lockean thought. On the other hand, the objection that the *a priori* proof includes a petition of principle has a good foundation, with tomist antecedents in Johannes Caterus. The assertion that the most perfect Being can only be thought as existing is a logically true judgment, yet its material truth does not follow from this statement. A convenient strategy that Locke could lay down would be to deny any existent idea of most perfect Being; but the english philosopher states in the *Essay* that the idea of the most perfect Being is clear and distinct, and that absolute nothing is an impossibility, because it cannot be the cause of something. In fact, these judgments are useful for completing the *a priori* proof. The argument that Locke considers most appropriate, without the exclusion of other ones, is the *a posteriori* proof developed in Book IV, ch. X, of the *Essay*.

Key-words: John Locke. René Descartes. *A priori* Proof.

## LISTA DE ABREVIATURAS

*Deus* - Deus, a prova cartesiana de Deus, a partir da ideia de existência necessária, examinada.

*Discurso* - Discurso do Método

*Ensaio* - Ensaio sobre o Entendimento Humano

*Meditações* - Meditações Metafísicas

*Novos Ensaios* - Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>O CONHECIMENTO DA EXISTÊNCIA DE DEUS NO <i>ENSAIO</i>.....</b>	<b>16</b>
2.1	A INEXISTÊNCIA DAS IDEIAS INATAS.....	16
2.2	O CONCEITO LOCKEANO DE CONHECIMENTO .....	22
2.3	AS MODALIDADES DO CONHECIMENTO HUMANO .....	29
2.4	A EXISTÊNCIA DA CAUSA PRIMEIRA COGITATIVA.....	31
2.5	INFINITO ATUAL E INFINITO POTENCIAL .....	34
2.6	DEMONSTRAÇÕES <i>PROPTER QUIDE</i> E <i>QUIA</i> .....	38
2.7	A PROVA DE LOCKE COMO DEMONSTRAÇÃO PELOS EFEITOS.....	42
<b>3</b>	<b>A REFUTAÇÃO DE LOCKE À PROVA <i>A PRIORI</i> CARTESIANA.....</b>	<b>46</b>
3.1	O PARÁGRAFO DO <i>ENSAIO</i> .....	46
3.2	O MANUSCRITO <i>DEUS</i> (1696).....	53
3.3	MARY ASTELL: A IDEIA DO ENTE MAIS PERFEITO É CLARA, MAS NÃO DISTINTA.....	64
	UMA PROPOSTA DE COMPREENSÃO DA PROVA <i>A PRIORI</i> .....	66
<b>4</b>	<b>DEUS – A PROVA CARTESIANA DE DEUS, A PARTIR DA IDEIA DE EXISTÊNCIA NECESSÁRIA, EXAMINADA – 1696 (MS LOCKE C. 28, F. 119-120, BODLEIAN LIBRARY) .....</b>	<b>73</b>
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>78</b>
	REFERÊNCIAS.....	81
	ANEXO A – RENATI DES-CARTES – PRINCIPIA PHILOSOPHIE – XIV-XVI .....	89
	ANEXO B – DEUS. - DESCARTES PROOF OF A GOD, FROM THE IDEA OF NECESSARY EXISTENCE, EXAMINED .....	90
	ANEXO C – FAC-SÍMILE DA TRADUÇÃO PARCIAL DO MANUSCRITO POR MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS .....	93

## 1 INTRODUÇÃO

A prova *a priori* (ou argumento ontológico) da existência de Deus é uma das maiores polêmicas de toda a História da Filosofia.<sup>1</sup> Ela foi primeiramente formulada no séc. XI por Santo Anselmo, recebeu no séc. XVII uma célebre defesa de René Descartes e hoje continua tendo importantes proponentes, como por exemplo Alvin Plantinga. Contudo, a lista de seus detratores é igualmente ilustre, incluindo Immanuel Kant, Gottlob Frege e Bertrand Russell (LOWE, 2013), todos eles capitaneados pelo Monge Gaunilo e seu *Liber Pro Insipiente* (ANSELMO, 2016).

O *Proslogion* é a obra de Santo Anselmo que traz a lume a prova *a priori*.<sup>2</sup> Verdadeiramente, constitui-se no seu texto filosófico mais importante (ROSA, 2008). Nele, o pai da Escolástica estabelece um plano de trabalho no sentido de conceber um argumento único, ou seja, que não necessitasse de nenhum outro e que bastasse por si mesmo para garantir que Deus existe (ANSELMO, 2016).<sup>3</sup>

Eis o argumento que Santo Anselmo desenvolveu: Deus é Aquilo do qual não se pode pensar nada maior; se esse Ente não existe na realidade, pode-se cogitar outro que o excede em perfeição, o que nos obriga a aceitar que Aquilo do qual não se pode pensar nada maior existe no entendimento e na realidade (ANSELMO, 2016).<sup>4</sup>

René Descartes, principalmente nas *Meditações Metafísicas*, apresenta um argumento análogo ao de Santo Anselmo, afirmando que a ideia de Deus implica sua existência necessária. A prova apresentada pelo racionalista francês foi a seguinte: tudo o que pertence a um ente, clara e distintamente, é um predicado verdadeiro dele; a existência atual pertence, clara e distintamente, ao Ente

<sup>1</sup> Aqui faz-se referência à História da Filosofia como fato. Acerca da legitimidade de uma História da Filosofia *de dicto*, confira-se GUÉROULT, 1968.

<sup>2</sup> Segundo HICK (1971), alguns estudiosos tem visto um precedente da prova anselmiana na obra *De Libero Arbitrio* de Santo Agostinho. Na verdade, o Bispo de Hipona seria o verdadeiro originador da prova. Inclusive, o *Insensato* que afirma “Deus não existe” é utilizado para introduzir o tema da existência divina no livro II, cap. 2, item 5, da obra em questão.

Observe, verdadeiramente, que toda a terminologia utilizada por Santo Agostinho nessa passagem denuncia qual a fonte de inspiração de Santo Anselmo, porém sem desmerecer a originalidade e o gênio filosófico do *Doctor Magnificus*.

<sup>3</sup> Prestigiando também as pesquisas efetuadas em solo brasileiro, recomenda-se, além do exame da tradução do *Proslogion* publicada pela Editora Concreta em 2016, a leitura do recente artigo *Tradução de Anselmo, Proslógio 2-4, Bilíngue, com Introdução e Notas* (CABECEIRAS, LIMA, 2018).

<sup>4</sup> Segundo Norman Malcolm (1960), Anselmo formulou duas versões distintas do argumento, nos capítulos 2 e 3 do *Proslogion*, respectivamente. A primeira, rejeitada por Malcolm, assume que a existência é uma perfeição e um atributo divino; a segunda focaliza na existência necessária como um atributo do Ente perfeitíssimo. Para ele, essa segunda versão é imune à crítica kantiana. De todo modo, a intenção de Anselmo era desenvolver um argumento único.

sumamente perfeito; logo a existência atual é um predicado verdadeiro dele, e logo Deus existe (DESCARTES, 2009).

Tempos mais tarde, esse tipo de argumento foi classificado por Immanuel Kant como uma prova ontológica, isto é, independente da experiência e partindo de simples conceitos para sua formulação (KANT, 2001). Seu ponto mais polêmico é uma passagem supostamente indevida do plano lógico para o ontológico. Assim, se um ente é cogitado como hipoteticamente perfeitíssimo, isto é, o máximo que se pode pensar, a sua essência inclui a existência real.<sup>5</sup>

Essa forma de demonstração, muitas vezes mal compreendida, recebeu uma sucessão de reformulações, inclusive no séc. XX.<sup>6</sup> A título de exemplo, aponte-se o afamado argumento ontológico modal de Alvin Plantinga, no qual a possibilidade do Ente perfeitíssimo obriga que Ele exista em todos os mundos possíveis (PLANTINGA, 2012).

Eis uma versão do argumento modal formulada pelo filósofo americano:

- (29) Há um mundo possível em que a grandiosidade máxima está instanciada.  
 (...) (30) Necessariamente, um ser é maximamente grandioso apenas se tem excelência máxima em todos os mundos e  
 (31) Necessariamente, um ser tem excelência máxima em todos os mundos apenas se tem onisciência, onipotência e perfeição moral em todos os mundos (PLANTINGA, 2012, p. 138).

Preliminarmente, é necessário alertar que tanto Santo Anselmo como Descartes concebem a ideia de Ente perfeitíssimo, e não a de ente necessário, para concluir logicamente Sua existência real. Porém, o filósofo francês não teve a fé

<sup>5</sup> Nesse sentido, afirma Regis Jolivet: “Os outros (Santo Anselmo, Descartes) limitam-se a pretender que a existência de Deus é evidente *a priori*, apenas pelo fato de compreender o significado da palavra Deus. Com efeito, afirmam, a palavra Deus significa “o Ser que possui todas as perfeições”. E como a existência é uma perfeição (impossível, sem recorrer ao absurdo, pensar em “um Ser perfeito que não existe!”): então Deus existe. Seria, portanto, impossível conceber Deus sem compreender ao mesmo tempo sua existência” (JOLIVET, 1965, p. 269, tradução nossa).

<sup>6</sup> A fama dessa família de argumentos é tão disseminada que conseguiu ultrapassar as fronteiras da filosofia: o escritor argentino Jorge Luis Borges, na obra *O Fazedor*, apresenta uma demonstração denominada argumento ornitológico: “*Cierro los ojos y veo una bandada de pájaros. La visión dura un segundo o acaso menos; no sé cuántos pájaros vi. ¿Era definido o indefinido su número? El problema involucra el de la existencia de Dios. Si Dios existe, el número es definido, porque Dios sabe cuántos pájaros vi. Si Dios no existe, el número es indefinido, porque nadie pudo llevar la cuenta. En tal caso, vi menos de diez pájaros (dígamos) y más de uno, pero no vi nueve, ocho, siete, seis, cinco, cuatro, tres o dos pájaros. Vi un número entre diez y uno, que no es nueve, ocho, siete, seis, cinco, etcétera. Ese número entero es inconcebible; ergo, Dios existe*” (BORGES, 1998, p. 7).

Segundo Plínio Junqueira Smith (2012), Borges explora, com muito com humor e sutileza, o aspecto estética da prova, de modo a sensibilizar a alma do leitor. Não se trata, portanto, de uma prova rigorosa e apodíctica, mas sim uma imitação poética.

como pedra fundamental, à maneira anselmiana, mas sim a dúvida metódica como ferramenta segura para identificar as ideias claras e distintas (TOMATIS, 2003).

Além disso, há duas questões acerca do argumento único de Santo Anselmo que merecem ser aqui ressaltadas. Primeiro, ele afirma que o insensato pensa a palavra *Deus* como *Aquilo do qual nada maior pode ser pensado (aliquid quo nihil maius cogitari possit)*, porém não *entende* que um Ente com essa natureza não pode ser pensado como inexistente. Por isso, o insensato afirma de modo ininteligente que Deus não existe. Segundo, o ser humano, por conta do pecado original, sofreu danos no seu entendimento que o afastaram do conhecimento de Deus. De fato, isso é o que motiva Anselmo a iniciar o *Proslogion* com uma inflamada oração a Deus, com evidente inspiração agostiniana (FABRO, 2014). na qual ele se humilha e confessa que, sem a ajuda divina, não será capaz de concluir sua investigação.

Diante desse contexto, Anselmo diz o seguinte, ao finalizar o capítulo 1 do *Proslogion*:

Reconheço, Senhor, e dou-te graças por teres criado em mim esta tua imagem, para que me lembres de ti, para que pense em ti, para que te ame. Mas tão destruída está ela por obra dos vícios, tão escurecida pelo fumo dos pecados, que não pode alcançar o fim a que foi destinada, a não ser que a reformes e renoves. Não tento, Senhor, penetrar na tua profundidade, pois a ela de modo algum pode comparar-se minha inteligência; mas desejo, na medida de minhas forças, compreender tua verdade, em que crê e ama meu coração. Pois não busco entender para crer, mas **creio para compreender**. Creio, como efeito, pois, **se não crer, não entenderei** (ANSELMO, 2016, p. 45, grifos nossos).

A partir dessas considerações, é possível assumir, como pressuposto deste estudo, que Santo Anselmo pertence a um tipo de tradição filosófica que pouco tem a ver com a agenda da Filosofia Moderna. Trata-se, na verdade, do exemplo máximo do que era uma meditação espiritual nos mosteiros dos sécs. XI e XII (PEREIRA, ROSA; 1997). Por conta disso, ele será referenciado somente nos momentos em que isso for estritamente necessário.

Pois bem, no que diz respeito ao pensamento do filósofo britânico John Locke (1632-1704), é razoável supor que ele jamais duvidou seriamente da existência de Deus. Verdadeiramente, ele permaneceu ativo como membro da Igreja da Inglaterra durante toda sua vida. Porém, sua fé no Cristianismo e sua crença filosófica num Criador pessoal possuem fundamentos diversos. Ambas estavam fundamentadas na razão, porém a existência da Divindade era uma questão de

verdade demonstrável, enquanto que a religião cristã estava fundamentada numa interpretação das Sagradas Escrituras, em especial do Novo Testamento (ROGERS, 2014).

Tudo indica que Locke foi um filósofo cristão sincero, refletindo profundamente acerca da natureza divina, da evidência dos milagres e da relação entre fé e razão. Intelectualmente, foi um estudioso das Sagradas Escrituras, dominando o grego e conhecendo os rudimentos do hebraico, de modo que foi capaz de produzir várias obras na área da crítica bíblica (STUART, 2015).

Com efeito, os argumentos para provar a existência de Deus desempenharam um grande papel nos sistemas filosóficos desenvolvidos durante o séc. XVII. Muitos filósofos desse período buscaram uma forma de harmonizar suas propostas com o mecanicismo emergente, bem como demonstrar que essa nova ciência era compatível com a aceitação da existência do Deus judaico-cristão. Por exemplo, pode-se observar que, no pensamento filosófico de figuras canônicas como Descartes, Locke, e Leibniz, Deus desempenha o papel de Planejador, Conservador e Soberano tanto do Universo mecanicista e quanto dos princípios morais observados nas relações humanas (LASCANO, 2017).

Seguindo o espírito de sua época, Locke dedicou um capítulo completo do *Ensaio* para tratar de sua prova filosófica da existência de Deus, além de algumas citações esparsas acerca da inexistência de uma ideia inata da divindade, supostamente inculpida no espírito humano.<sup>7</sup>

Adicionalmente, em um breve parágrafo do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (IV.x.7: 862-863),<sup>8</sup> Locke refere-se laconicamente à prova *a priori* da existência de Deus, afirmando que a ideia do Ente mais perfeito é uma maneira inadequada de provar a Sua existência, considerando a importância do tema e a necessidade de se refutar eficazmente o ateísmo.

---

<sup>7</sup> Patricia Sheridan esclarece que o *Ensaio* tem como assuntos explorados, ao lado da ciência natural, também a moralidade e a religião. De fato, na *Epístola ao Leitor*, Locke explica que seu interesse em elaborar o *Ensaio* era servir à ciência natural, porém ele também relata uma discussão noturna com vários de seus amigos, cujos tópicos não são especificados. Posteriormente, James Tyrrel, um dos participantes daquele célebre colóquio, revelou que esses tópicos seriam a moralidade e a religião (SHERIDAN, 2013).

<sup>8</sup> A partir daqui, sempre referido apenas como *Ensaio*. Todas as citações apresentadas são extraídas da edição portuguesa publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian em 2014. Para cada texto citado, é especificado o livro, capítulo, parágrafo e página: por exemplo, IV.x.7: 862-863 corresponde ao Livro IV, Capítulo x, parágrafo 7<sup>o</sup>, páginas 862 a 863.

Entretanto, Locke pode ser contabilizado, com segurança, como um dos explícitos detratores da prova *a priori* cartesiana, porém não por conta do *Ensaio*. Ele trata do assunto, de forma específica, no manuscrito *Deus Des Cartes's Proof of a God from the Idea of necessary existence examined*, cuja publicação póstuma ocorreu através da obra *The Life of John Locke*, cuja edição coube a seu primo e herdeiro Lorde King. Atualmente, o documento faz parte da *Lovelace Collection* na *Bodleian Library* (AARON, 1965).

De fato, quando de sua morte em 1704, Locke legou metade de sua biblioteca e todos os seus manuscritos e cartas para Lorde King. Esse legado permaneceu com os seus descendentes até 1942, quando o Conde de Lovelace, seu último proprietário, depositou muitos dos manuscritos na *Bodleian Library* de Oxford (VON LEYDEN, 2002).

Na sequência, com a ajuda financeira do *Pilgrim Trust*, a *Lovelace Collection* foi adquirida pela *Bodleian Library* em 1947, quando então uma torrente de informações biográficas sobre Locke, bem como uma variedade de escritos inéditos, foi franqueado ao público (VON LEYDEN, 2002). Sublinhe-se que o maior conjunto de material inédito é o *Locke MSS* da *Bodleian Library*, além coleções menores na *British Library* e nos documentos de Shaftesbury no *Public Record Office* (MILTON, 2011).

Esta dissertação pretende trazer a lume, para fruição da comunidade lusófona, tradução integral do manuscrito *Deus*, incluindo um estudo preliminar da teologia natural lockeana e notas de apoio ao texto. No primeiro capítulo da dissertação, busca-se compreender, a partir do *Ensaio*, a gnosiologia anti-inatista e empirista de Locke, como ele fundamenta filosoficamente a existência da divindade e qual a sua relação como os três tipos de conhecimento (intuitivo, demonstrativo e sensível). No segundo capítulo, a prova *a priori* cartesiana é confrontada com as críticas de Locke, de modo a verificar se o filósofo inglês, em alguma medida, modificou sua opinião sobre o assunto, bem com se o argumento apresentado é compatível com a gnosiologia do *Ensaio*. No último capítulo, apresenta-se a tradução do manuscrito lockeano, sob o título *Deus: A prova cartesiana de Deus, a partir da ideia de existência necessária, examinada*. Foi utilizado como fonte principal o texto publicado em *Life of the John Locke* de Lorde King (KING, 1829, pp.

312-315), com consulta à transcrição disponibilizada pelo *Digital Locke Project*<sup>9</sup>, cujo diretor é o *scholar* lockeano Paul Schuurman, e à tradução parcial de Mário Ferreira dos Santos (SANTOS, 1960, pp. 82-83).

Além da tradução supramencionada, outro ponto alto deste esforço será compreender cuidadosamente as considerações de Locke, de modo a aferir qual era de fato a sua posição sobre o assunto. Nesse sentido, será importante justapor o texto do *Ensaio*, acerca do argumento *a priori*, e o manuscrito *Deus*, observando semelhanças e divergências.

Nessa empreitada, será utilizado um expediente metodológico importante: o *Ensaio* e o manuscrito *Deus* devem ser lidos de modos diferentes, pois expressam duas intenções distintas. O primeiro é a expressão pública do filósofo aclamado; a segunda é a transcrição privada de uma opinião desenvolvida entre quatro paredes.

Adicionalmente, registre-se que há evidência no sentido de que Locke iniciou suas leituras cartesianas com os *Princípios de Filosofia*, passando para o *Discurso do Método*, *Dioptricas*, *Meteoros*, *Meditações da Filosofia Primeira* e *Paixões da Alma* (MILTON, 1994). Esse contato ocorreu a partir da *Opera Philosophica*, terceira edição, publicada em Amsterdam no ano de 1656 (ROGERS, 2007). Para efeitos metodológicos, será esse o elenco de fontes primárias cartesianas a ser considerado neste estudo.

Encerrando estes prolegômenos, acrescente-se uma última e importante reflexão: a existência de Deus desempenha um papel fundamental na filosofia lockeana. Ademais, constitui um discurso legitimamente filosófico, conforme aponta John Hick:

O tema da existência de Deus, como um problema filosófico, gira em torno das "provas teístas" que têm sido centro de debate desde os tempos de Platão. Em que medida esses argumentos têm sucesso em estabelecer suas conclusões e, supondo que tenham sucesso, têm algum valor religioso positivo, são questões contestadas. Porém, que as provas em si são exercícios clássicos de raciocínio filosófico, isso não está em disputa (HICK, 1974, p. 1, tradução nossa).

Esses são os pressupostos fundamentais da presente dissertação.

---

<sup>9</sup> Disponível em: <<http://www.digitallockeproject.nl/cgi/t/text/text-idx?c=locke;sid=7f2d8c3f1ee217fd62b6a05edaabbe31;rgn=div1;idno=dlp-ADD;view=text;node=ADD:1>>.

## 2 O CONHECIMENTO DA EXISTÊNCIA DE DEUS NO *ENSAIO*

### 2.1 A INEXISTÊNCIA DAS IDEIAS INATAS

John Locke inicia o *Ensaio* tendo como primeiro objetivo defender que o conhecimento humano tem como fonte exclusiva os sentidos e a reflexão. Ele afirma que tanto a percepção dos objetos externos quanto as operações internas da mente fazem parte da experiência, a qual provê todo o material da razão e do conhecimento. Desse modo, a mente não é preenchida com ideias inatas, mas sim através da observação (LOCKE, 2014).

Nas palavras do próprio Locke, em uma passagem fundamental do empirismo moderno:

Suponhamos então que a mente seja, como se diz, um papel branco [white paper]<sup>10</sup>, vazio de todos os caracteres, sem quaisquer ideias. Como chega a recebê-las? De onde obtém esta prodigiosa abundância de ideias, que a activa e iluminada fantasia do homem nele pintou, com uma variedade quase infinita? A isto respondo com uma só palavra: da EXPERIÊNCIA. Aí está o fundamento de todo o nosso conhecimento; em última instância daí deriva todo ele. São as observações que fazemos sobre os objetos exteriores e sensíveis ou sobre as operações internas da nossa mente, de que nos apercebemos e sobre as quais nós próprios reflectimos, que fornecem à nossa mente a matéria de todos os seus pensamentos. Estas são as duas fontes de conhecimento, de onde brotam todas as ideias que temos ou podemos naturalmente ter (*Ensaio*, II.i.2: 106-107).

Na sequência, no Livro II do *Ensaio*, Locke apresenta um conceito de ideia que está radicado nesse princípio empirista. Ideia é tudo o que a mente é capaz de perceber de forma imediata, sem mediações ou interferências, e a potência de produzi-las são as respectivas qualidades dos objetos:

Chamo de ideia a tudo aquilo que a mente percebe em si mesma, tudo que é objeto imediato de percepção, de pensamento ou de entendimento; e à potência de produzir qualquer ideia na nossa mente, chamo qualidade do objecto em que reside essa capacidade. Assim, uma bola de neve tem a potência de produzir em nós as ideias de branco, frio e redondo; a essas potências de produzir em nós essas ideias, enquanto estão na bola de neve, chamo-as qualidades; enquanto são sensações ou percepções no nosso entendimento chamo-as ideias. Se algumas vezes falo dessas ideias como se elas estivessem nas próprias coisas, deve-se partir do princípio de

---

<sup>10</sup> A expressão latina *tabula rasa*, que acabou por popularizar a epistemologia lockeana, não é utilizada no *Ensaio*. Na verdade, ela encontra-se na *Suma Teológica*, I, q. 79, na qual São Tomás de Aquino refere-se a uma passagem do tratado *De Anima* de Aristóteles. Locke utilizou a expressão nos *Ensaio sobre a Lei da Natureza* e no *Draft B do Ensaio* (YOLTON, 1993).

que eu pretendo com isso significar as qualidades que se encontram nos objetos que produzem em nós essas ideias (*Ensaio*, II.viii.8: 156).

Aqui Locke utiliza o conceito cartesiano de ideia, de modo que pensar é uma expressão que abarca todas as atividades mentais, isto é, raciocinar, sentir, perceber, lembrar, imaginar etc. Assim, as ideias não estão apenas no pensamento e na linguagem, mas também na percepção dos objetos e suas qualidades (WOOLHOUSE, 2011).

Através de sua proposta gnosiológica, Locke queria refutar a alegação dos racionalistas de que existem princípios inatos, noções fundamentais e comuns (*κοινὰ ἔννοια*),<sup>11</sup> os quais estão inscritos na mente humana desde a sua origem. Porém, qual era o tipo de inatismo que Locke pretendia censurar no *Ensaio*?

Tem-se afirmado que a versão apresentada pelo filósofo inglês seria uma espécie de caricatura (TADIÉ, 2005) ou mesmo um inatismo ingênuo (*naive*) (YOLTON, 1968). De fato, não fica explícito no *Ensaio* quais os filósofos que são merecedores do reproche: Locke nomeia a Herbert de Cherbury, no tocante ao inatismo dos princípios práticos, porém não são as teses desse autor que são apresentadas como paradigma do inatismo (ABBAGNANO, 1994).

Apesar desse frutífero debate, Locke parece deixar claro que está atento à proposta do inatismo disposicional, pois desenvolve uma crítica contundente à afirmação de que as ideias inatas estão na mente em potência. Segundo sua avaliação, quando se diz que uma ideia está no entendimento, porém não como algo percebido ou cogitado, essa afirmação é ambígua, pois só pode estar no entendimento aquilo que é, em alguma medida, percebido. Logo, não há diferença substancial entre o inatismo disposicional e o empirismo, de modo que a discussão entre seus partidários é estéril:

Pois, que eu saiba, nunca ninguém negou que a alma fosse capaz de conhecer várias verdades. **É esta capacidade, dizem, que é inata; o conhecimento é adquirido.** Mas, a ser assim, qual o objectivo dessa luta a favor de determinadas verdades inatas? Se as verdades podem estar impressas no entendimento sem serem por elas apercebidas não vejo que possam marcar-se diferenças, quanto à origem, nos conhecimentos que o espírito é capaz de aprender: todos serão igualmente inatos ou adventícios, e debalde se tentará a sua distinção. **Por conseguinte, aquele que fala em noções inatas (se se refere a um grupo especial de verdades) não pode**

<sup>11</sup> Segundo Leibniz (1984), a expressão *noções comuns* é utilizada pelos matemáticos para indicar os princípios fundamentais do conhecimento. Talvez o uso lockeano dela seja uma referência aos axiomas euclidianos.

**entender por tais verdades existentes no espírito, embora por ele ignoradas**, dado que a expressão <estar no entendimento> significa precisamente <ser conhecido>. De facto, estar no entendimento e não ser conhecido, estar no espírito e nunca ser apreendido, é o mesmo que dizer que algo está e *não está* no espírito e no entendimento (*Ensaio*, I.ii.5: 34, grifos nossos).<sup>12</sup>

Ainda que Locke evite especificar nomes, parece inverossímil que ele não tivesse em mente, quanto da elaboração do *Ensaio*, os assuntos que estavam sob discussão em seus dias. Com efeito, ele observou a sociedade a qual pertencia, bem como seus predecessores, de modo a estabelecer quais eram os problemas existentes e as soluções correspondentes (YOLTON, 1968).

De fato, o inatismo – independentemente do modo como era formulado - tinha uma ampla circulação na época de Locke, porém seus comentadores não costumam evidenciar o quão prevalente era a aceitação dessa doutrina. Concentrando a atenção nos intelectuais contemporâneos de Locke, bem como em seus imediatos predecessores, é possível verificar que o inatismo prestava suporte fundamental ao discurso religioso, à moral e ao direito natural. Assim, a agenda perseguida no *Ensaio* era combater a corrente dominante em todas as suas modalidades e modificações, sem a intenção de efetuar um relato histórico do inatismo moderno (YOLTON, 1968).

Porém, isso não impede que alguns alvos imediatos possam ser identificados. Nesse sentido, Samuel Rickless, numa interpretação bastante recomendável, sugere três oponentes: Descartes, os principais clérigos anglicanos (p. ex., Edward Stillingfleet) e os platonistas de Cambridge (p. ex., Henry More e Ralph Cudwort) (RICKLESS, 2007).

Os argumentos apresentados por Locke para questionar o inatismo podem ser assim sumarizados:

1. O inatismo, isto é, a visão de que existem ideias inatas na mente, é algo que pode ser expresso de dois modos: (a) alguém nasce com a consciência dessas ideias; (b) alguém nasce com a capacidade de adquirir essas ideias.

2. O inatismo do tipo (a) é falso, considerando o caso das crianças e dos deficientes mentais.

3. Logo, o inatismo é equivalente ao tipo (b).

---

<sup>12</sup> Note-se que, nesse excerto, Locke rejeita a distinção cartesiana entre ideias inatas, adventícias e factícias.

4. O inatismo do tipo (b) converte-se em empirismo, haja vista que o que não se percebe ainda não está na mente.

5. Portanto, o inatismo só pode ser falso ou converter-se em empirismo (DE ROSA, 2016).

Esse ataque, já na época de Locke, causou polêmica entre aqueles que defendiam uma teologia natural inatista. Ralf Cudworth, por exemplo, afirmava que a prova da existência de Deus estava fulcrada no fato de que os seres humanos possuíam ideias inatas, ou seja, cuja origem estava no Criador da humanidade. Assim, quando o empirismo afirmava que *nada há na mente que não passou primeiramente pelos sentidos*, o ateísmo seria sua inevitável conclusão (MARTINS; MONTEIRO, 1999).

No tocante à ideia de Deus, Locke afirma novamente que ela não é inata. Com efeito, seu assentimento não é, de forma alguma, universal, e as crianças a concebem no entendimento após um longo tempo percebendo as ideias provenientes dos objetos sensíveis:

Admito que, se houvesse ideias impressas na mente, a noção acerca do Criador seria logicamente uma delas; **seria como que uma marca que Deus houvesse posto na sua obra, para recordar ao homem a sua dependência** e o seu dever; e admito que dessa noção procederiam as primeiras amostras do conhecimento humano. Mas quanto tempo é preciso para que tal ideia surja nas crianças? E, quando aparece, não se assemelha mais à opinião do professor do que a uma representação do verdadeiro Deus? Quem observe o progresso pelo qual as crianças alcançaram os seus conhecimentos, verá que são os objectos que primeiro e mais familiarmente se lhes apresentam, os que fazem as primeiras impressões no seu entendimento; e não encontraremos marca alguma de nada anterior. É fácil advertir que os seus pensamentos não se ampliam senão à medida que se familiarizam com uma maior variedade de objectos sensíveis, para reter na memória as ideias desses objectos e para adquirir a habilidade de as combinar e reunir de várias maneiras. De que modo chegam as crianças, por estes meios, a forjar na mente a ideia de Deus, é coisa que mostrarei mais adiante.

Como admitir que as ideias acerca de Deus promanam de marcas impressas na mente humana pelo próprio dedo da Divindade, quando, num mesmo país e sobre o mesmo nome de Deus, os homens têm distintas e contrárias ideias? O facto de todos usarem idêntico termo não provará, segundo julgo, que se trate de uma ideia inata (*Ensaio*, l.iv.13: 88-89, grifo nosso).

Numa passagem algo jocosa, Locke defende de que a verdadeira concepção da ideia de divindade é fruto do pensamento devidamente organizado e

aplicado à reflexão filosófica, coisa que não aparenta estar disseminada na cultura humana, mas sim ser obra de alguns poucos sábios:

Se se disser que, em todas as nações, os homens sábios chegaram a ter uma concepção verdadeira acerca da unidade e da infinitude de Deus, eu admito-o. Mas tenho que levantar as objeções seguintes:

Primeiro, isso exclui a universalidade da aceitação no tocante às coisas divinas, salvo no que respeita ao nome de Deus; porque sendo muito poucos os homens sábios, talvez um entre mil, aquela universalidade resulta muito restrita.

Segundo, parece-me que tal verificação prova claramente que as noções melhores e mais verdadeiras que os homens tiveram acerca de Deus não foram impressas nas suas mentes, mas adquiridas pelo pensamento e meditação mercê do bom uso das faculdades; posto que foram os homens mais sábios e reflectidos, ao usarem correcta e cuidadosamente os seus pensamentos e razão, que alcançaram uma noção verdadeira acerca dessa matéria, como de outras; enquanto que os preguiçosos e irreflectidos, aliás o maior número, receberam as suas noções por acaso, pela tradição comum e pelas vulgares concepções, sem se preocuparem acerca da sua veracidade (*Ensaio*, I.iv.15: 90).

Pelo menos esse ataque tem destino inequívoco: a prova teísta de Descartes, apresentada na *Terceira Meditação*, cujo fundamento é ideia inata do Ente perfeitíssimo.<sup>13</sup> Confira-se a argumentação do filósofo francês:

Pois, ao contrário, a unidade, a simplicidade ou inseparabilidade de todas as coisas que estão em Deus é uma das principais perfeições que entendo estarem em Deus. E é certo que a ideia dessa unidade de todas as suas perfeições não pode ter sido imposta em mim por nenhuma causa da qual eu não recebesse também as ideias das outras perfeições, pois ela não pôde fazer que eu as entendesse ao mesmo tempo, juntas e inseparáveis, senão fazendo que eu conhecesse quais elas eram.

(...) Mas deve-se concluir completamente que só pelo fato de que existo e de que há em mim certa ideia de um ente perfeitíssimo, isto é, de Deus, fica demonstrada, de maneira evidentíssima, que Deus também existe.

Resta, somente, que examine a maneira como recebi de Deus essa ideia, pois não a tenho dos sentidos e ela nunca se me apresentou inesperadamente, como costumam apresentar-se as ideias de coisas sensíveis, quando se apresentam, ou parece que se apresentam, aos órgãos dos sentidos externos. Ela não foi também inventada por mim, pois de nenhuma maneira posso subtrair-lhe algo, nem nada acrescentar-lhe. Assim, resta somente que ela me seja inata, do mesmo modo que o é também a ideia que tenho de mim mesmo.

E não é seguramente surpreendente que, não me criar, Deus me tenha imposto essa ideia, como se fosse **a marca do artífice impressa em sua obra**. E não é preciso que a marca seja algo diverso da própria obra (DESCARTES, 2004, pp. 101-103, grifo nosso).

<sup>13</sup> Corroborando essa opinião, G. A. J. Rogers (1997) aponta que a negação lockeana de uma ideia positiva de infinito tem como alvo provável a *Terceira Meditação* cartesiana, na qual essa ideia inata tem um papel central na prova da existência de Deus. Essa questão terá uma abordagem específica, mais adiante.

A compreensão lockeana da ideia de Deus é, de fato, a de uma ideia complexa na qual estão agregadas, através do entendimento humano, as ideias simples de ente, eternidade, sumo poder e suma sapiência (LOCKE, 2014). Porém para que se compreenda adequadamente o que acabou de ser dito, é necessário saber o que são, no *Ensaio*, ideias simples e complexas.

Segundo Locke, as ideias podem ser simples ou complexas. As primeiras são aquelas proporcionadas pela experiência, ou seja, pela sensação e reflexão; as segundas são produzidas pelo entendimento mediante a associação de várias ideias simples. Assim, quando a mente adquire ideias simples, ela pode então reproduzi-las, compará-las e associá-las de infinitas maneiras. Porém, o entendimento não é capaz de gerar, por si só, ideias simples, nem tem o poder para destruir aquelas que já recebeu através da experiência (LOCKE, 2014).

Quando recebe ideias simples, o entendimento é meramente passivo; ao ordenar de modo peculiar o material fornecido pela experiência, ele se converte em elemento ativo, variando e multiplicando indefinidamente os objetos que habitam a mente. Essa atividade do entendimento é dividida por Locke em três modos: a) combinação de várias ideias simples para formar uma ideia complexa; b) justaposição de duas ideias, simples ou complexas, considerando-as simultaneamente, formando assim relações dentre ideias; c) separação de uma ideia das outras que a acompanham na realidade, produzindo uma abstração (LOCKE *apud* ABBAGNANO, 1994).

Logo, segundo a gnosiologia lockeana, o entendimento efetua uma combinação de várias ideias simples de perfeição, fornecidas pela experiência, produzindo-se a ideia complexa de Ente perfeitíssimo. Caso o filósofo inatista afirmasse que todas essas ideias eram inatas, transitando da potência para o ato a partir de condições adequadas, Locke facilmente argumentaria que o inatismo não se diferencia do empirismo, pois cada ideia só existe a partir do momento em que é percebida.

Considerando o que, até este ponto, foi exposto, parece estar bem assentado que Locke está em franca oposição ao inatismo e, por consequência, à ideia inata de Ente perfeitíssimo. Com efeito, ele desenvolverá, a partir de outros pressupostos, sua própria prova teísta.

## 2.2 O CONCEITO LOCKEANO DE CONHECIMENTO

Ao iniciar o Livro IV do *Ensaio*, Locke faz sua mais polêmica afirmação: considerando que mente possui somente suas ideias como objeto imediato do pensamento, o conhecimento é a percepção do acordo ou desacordo entre quaisquer dessas ideias (LOCKE, 2014). Provavelmente, esse conceito se constitui a “questão homérica” do *Ensaio*.

Enquanto que a maioria dos comentadores concorda que existe uma tensão entre esse conceito<sup>14</sup> e o conhecimento da existência real,<sup>15</sup> Lex Newman apresenta uma interpretação alternativa, defendendo que, para Locke, o conhecimento é *sempre* a relação de acordo entre duas ideias, inclusive no caso da existência real. A consequência disso é que o conhecimento da existência real relaciona uma ideia qualquer com uma *ideia* de existência atual (e não com a atualidade em si do ente cogitado):

É virtualmente axiomático entre os comentaristas que o conhecimento sensível da existência real está em tensão com a definição oficial de conhecimento, onde a definição é entendida como exigindo um acordo entre duas idéias. O pressuposto subjacente a essa opinião generalizada é que Locke pretende que o quarto tipo (de conhecimento) envolva um acordo não entre duas idéias, mas entre uma idéia e uma existência real atual. Eu rejeito esse pressuposto. Os textos relevantes sugerem, ao contrário, que Locke entende o conhecimento desse quarto tipo como algo que envolve a percepção de um acordo envolvendo a idéia da existência atual, e não a própria existência atual. Ironicamente, que isto é o significado lockeano correto fica mais claro no caso que os comentadores consideram o mais controverso, ou seja, o conhecimento sensível. Em resposta a Stillingfleet, a qual levanta precisamente a preocupação em questão - objetando que o conhecimento existencial está em tensão com a definição oficial de conhecimento - Locke explica que não há tensão porque a ideia de existência está em ação: 'Agora, as duas idéias que nesse caso são percebidas como concordando, e assim produzem conhecimento, são: a idéia da sensação atual... e a idéia da existência atual de algo fora de mim que causa essa sensação' (NEWMAN, 2007, pp. 331-332, tradução nossa).

No parágrafo que Newman cita parcialmente, Locke se defende da acusação de ceticismo, afirmando textualmente que uma *sensação atual* se conecta com a *ideia de existência atual* do ente que lhe dá causa. O ponto que ele pretende ressaltar aqui é a diferença entre uma ideia armazenada no entendimento, através

<sup>14</sup> Lex Newman cita os seguintes comentadores: R. Aaron, M. R. Ayers, J. Gibson, T. H. Green, N. Jolley, L. E. Loeb, R. S. Woolhouse, A. D. Woozley e J. W. Yolton (NEWMAN, 2007)

<sup>15</sup> Locke divide o acordo ou desacordo de ideias em quatro classes: a) identidade ou diversidade; b) relação; c) coexistência ou conexão necessária; d) existência real (LOCKE, 2014).

de uma sensação anterior, e a percepção atual dessa ideia, ou seja, uma sensação proveniente de algo atualmente existente:

Em último lugar, Vossa Senhoria argumenta que, porque eu digo que a idéia na mente não prova a existência dessa coisa da qual há uma idéia, não podemos conhecer a existência atual de nada pelos nossos sentidos: porque nada sabemos senão pelo acordo percebido das idéias. Mas se você tivesse o prazer de ter considerado minha resposta aos cétricos, cuja causa você aqui parece, com não pequeno vigor, manejar, você iria, eu humildemente imagino, perceber que confunde uma coisa com outra, isto é, a idéia que foi armazenada na mente, através de uma sensação anterior, pelo recebimento atual de alguma ideia, ou seja, uma sensação atual; o que, eu acho, não preciso provar que são duas coisas distintas, depois do que você citou do meu livro. Agora, as duas idéias, que neste caso são percebidas como concordantes e assim produzem conhecimento, são a idéia da sensação atual (que é uma ação da qual eu tenho uma ideia clara e distinta) e a idéia da existência atual de algo fora de mim que causa essa sensação. E que outra certeza Vossa Senhoria tem, através de seus sentidos, da existência de qualquer coisa fora de você a não ser pela conexão percebida dessas duas idéias, eu ficaria feliz em saber. Quando você destruiu essa certeza, a qual eu imagino ser a maior quanto a este assunto, a qual nosso Criador infinitamente sábio e generoso nos fez capazes de ter neste estado, Vossa Senhoria terá ajudado bem os cétricos a levar seus argumentos contra a certeza pelo sentido, além do que eles poderiam esperar (LOCKE, 1824, p. 360, tradução nossa).<sup>16</sup>

Veja-se como a insinuação de Newman não é absurda: em um parágrafo de sua primeira carta a Stillingfleet, Locke afirma que, através de ideias intermediárias, pode-se verificar a concordância entre a *ideia de um ente pensante atual* e a *ideia de existência eterna de algum ente cogitativo*. É uma aplicação evidente do que ele chama *via das ideias* (*way of ideas*), isto é, a concordância que o entendimento percebe ao comparar duas ideias distintas:

Como por exemplo, no presente caso: a proposição, de cuja verdade eu teria certeza, é esta: “um ser cognoscente tem existido eternamente”. Aqui,

---

<sup>16</sup> “In the last place, your lordship argues, that because I say, that the idea in the mind proves not the existence of that thing whereof it is an idea, therefore we cannot know the actual existence of any thing by our senses: because we know nothing, but by the perceived agreement of ideas. But if you had been pleased to have considered my answer there to the sceptics, whose cause you here seem, with no small vigour, to manage; you would, I humbly conceive, have found that you mistake one thing for another, viz. the idea that has by a former sensation been lodged in the mind, for actually receiving any idea, i. e. actual sensation; which, I think, I need not go about to prove are two distinct things, after what you have here quoted out of my book. Now the two ideas, that in this case are perceived to agree, and do thereby produce knowledge, are the idea of actual sensation (which is an action whereof I have a clear and distinct idea) and the idea of actual existence of something without me that causes that sensation. And what other certainty your lordship has by your senses of the existing of any thing without you, but the perceived connexion of those two ideas, I would gladly know. When you have destroyed this certainty, which I conceive is the utmost, as to this matter, which our infinitely wise and bountiful Maker has made us capable of in this state; your lordship will have well assisted the sceptics in carrying their arguments against certainty by sense, beyond what they could have expected”.

as ideias unidas são 'existência eterna' com 'um ser cognoscente'. Mas a minha mente percebe qualquer conexão ou repugnância imediata nessas ideias? Não. A proposição, então, à primeira vista, não me dá certeza; ou, como nosso idioma inglês o expressa, não é certo, ou não tenho certeza disso. Mas embora eu não estou certo disso, porém eu poderia ter certeza se é verdade ou não. O que então eu devo fazer? Encontrar argumentos para provar que é verdade ou o contrário. E o que é isso senão procurar e descobrir ideias intermediárias, as quais possam me mostrar a necessária conexão ou inconsistência das ideias na proposição? Por qualquer das duas, quando por essas ideias intervenientes sou levado a perceber, eu estou então certo de que a proposição é verdadeira, ou estou certo de que ela é falsa. **Como, no presente caso, percebo em mim pensamento e percepção, a ideia de percepção atual tem uma conexão evidente com um ser atual, o qual percebe e pensa: a ideia de um ser pensante atual tem uma conexão perceptível com a existência eterna de algum ser cognoscente**, pela intervenção da negação de todo ser, ou a ideia de nada, a qual tem uma conexão necessária com a ausência de potência, operação, causalidade, efeito, i. e., com nada. De modo que a ideia do nada atual em algum momento tem uma conexão visível com o nada pela eternidade, para o futuro; e, portanto, a ideia de um ser atual é percebida como tendo uma conexão necessária com algum ser atual desde a eternidade. E, por semelhante via das ideias, pode ser percebida a existência atual de um ser cognoscente, tendo uma conexão com a existência de um ser cognoscente atual desde a eternidade (...).<sup>17</sup> (LOCKE, 1824, p. 62-63, tradução nossa).<sup>17</sup>

A afirmação heterodoxa de Newman pode ser corroborada pelo fato de que, para Locke, os seres humanos não possuem uma percepção direta do mundo externo, mas sim a consciência direta, ou intuição, das ideias que se interpõem entre a mente e o mundo. Segundo a interpretação padrão do pensamento lockeano, denominada *tese representacional*, há uma intermediação das ideias entre a realidade exterior e o entendimento – o comumente denominado *véu da percepção*. Desse modo, a ideia é um tipo de retrato mental do ente externo, sendo que a mente

---

<sup>17</sup> "As for example, in the present case: the proposition, of whose truth I would be certain, is this: "a knowing being has eternally existed." Here the ideas joined, are eternal existence, with a knowing being. But does my mind perceive any immediate connexion or repugnancy in these ideas? No. The proposition then at first view affords me no certainty; or, as our English idiom phrases it, it is not certain, or I am not certain of it. But though I am not, yet I would be certain whether it be true or no. What then must I do? Find arguments to prove that it is true, or the contrary. And what is that, but to cast about and find out intermediate ideas, which may show me the necessary connexion or inconsistency of the ideas in the proposition? Either of which, when by these intervening ideas I am brought to perceive, I am then certain that the proposition is true, or I am certain that it is false. As, in the present case, I perceive in myself thought and perception; the idea of actual perception has an evident connexion with an actual being, that doth perceive and think: the idea of an actual thinking being, hath a perceivable connexion with the eternal existence of some knowing being, by the intervention of the negation of all being, or the idea of nothing, which has a necessary connexion with no power, no operation, no casualty, no effect, i. e. with nothing. So that the idea of once actually nothing, has a visible connexion with nothing to eternity, for the future; and hence the idea of an actual being, is perceived to have a necessary connexion with some actual being from eternity. And by the like way of ideas, may be perceived the actual existence of a knowing being, to have a connexion with the existence of an actual knowing being from eternity; and the idea of an eternal, actual, knowing being, with the idea of immateriality, by the intervention of the idea of matter, and of its actual division, divisibility, and want of perception, &c. which are the ideas, or, as your lordship is pleased to call them, arguments, I make use of in this proof, which I need not here go over again (...)."

percebe de forma imediata apenas a ideia. Por exemplo, a ideia de cor é fruto de uma relação causal entre as características reais de um objeto exterior e os efeitos produzidos por essas características no órgão sensorial (SHERIDAN, 2013).

Se essa interpretação é adequada, o entendimento não vislumbra o ente exterior, por impedimento do véu a percepção, que se interpõe entre sujeito e objeto. Porém, a relação causal entre a ideia e o objeto externo permite que a razão produza uma concordância entre a ideia de percepção e a ideia de existência do objeto.

Aqui fica a impressão de que Locke, ao tratar do conhecimento, acaba se transfigurando numa espécie de “Descartes” britânico, pois aprova muitos dos processos mentais e pressupostos do racionalismo continental. Ao afirmar que conhecimento é perceber o acordo ou desacordo entre ideias em nossa mente, ao invés do sentido comum do conhecer - a adequação entre juízos da mente e o mundo exterior -, ele passa a concordar com o racionalismo de sua época. Semelhantemente, suas concepções de conhecimento intuitivo e demonstrativo poderiam ser aprovadas pelo mais rigoroso dos racionalistas continentais, sem necessidade de reparos (AGUILAR, 2017).

Apesar da interpretação defendida por Newman estar textualmente fundamentada, o próprio Locke dá outra resposta a essa questão, pelo menos no que diz respeito ao *Ensaio*. Segundo o empirista inglês, se o nosso conhecimento não ultrapassa a realidade das ideias, não passa de pura fantasia ou sonho:

A isto eu respondo: se o conhecimento que temos de nossas ideias termina nestas ideias, e não vai além, quando o que se pretende é algo mais, os nossos mais sérios pensamentos não serão de maior utilidade do que os sonhos de um cérebro louco; e as verdades construídas sobre este conhecimento não serão de maior peso do que os discursos de um homem que vê claramente as coisas em sonho e as conta com uma grande certeza. Mas antes de acabar, espero tornar evidente que esta maneira de adquirir a certeza, pelo conhecimento de nossas próprias ideias, encerra algo de mais do que uma pura imaginação; e julgo que se tornará claro que toda a certeza que temos das verdades gerais não encerra efetivamente outra coisa.

**É evidente que o espírito não conhece as coisas imediatamente, mas só pela intervenção das ideias que acerca delas possui. Por conseguinte, o nosso conhecimento é somente real conquanto haja uma conformidade entre nossas ideias e a realidade das coisas.** Mas qual será o critério a seguir? Como é que o espírito, quando não percebe nada senão as suas próprias ideias, saberá que elas concordam com as próprias coisas? Embora isto me não pareça isento de dificuldade, creio que há duas espécies de ideias de que podemos ter a certeza que concordam com as coisas (*Ensaio*, IV.iv.2-3: 775, grifo nosso).

Na sequência, Locke indica quais são os casos em que é possível efetuar um juízo da existência real, extrapolando os limites das ideias contidas na mente. São eles: a) as ideias simples em si consideradas, como não são produto do entendimento, só podem remeter a uma causa externa ao entendimento e que opera sobre ele; b) as ideias complexas que o entendimento forma dentro de si como arquétipos representam a si mesmas, ou seja, independentemente de qualquer tipo de existência exemplificada na realidade exterior.

Nas palavras de Locke:

Em primeiro lugar, a primeira são as ideias simples; uma vez que o espírito não pode, de maneira nenhuma, formá-las por si próprio, como já foi mostrado, é preciso necessariamente que estas sejam o produto de coisas que operem, de uma maneira natural, sobre o espírito, e que produzam aí as percepções às quais estão destinadas e adaptadas pela Sabedoria e Vontade do nosso Criador. **Daqui se conclui que as ideias simples não são ficções da nossa imaginação mas produções naturais e regulares das coisas existentes fora de nós, que operam realmente sobre nós;** e, assim, as ideias simples levam consigo toda a conformidade que lhes é destinada ou que se adequam ao nosso estado, visto que nos apresentam as coisas sob as aparências que estão ajustadas a produzir em nós, pelas quais nos tornamos capazes de distinguir as espécies as substâncias particulares, de discernir os estados em que se encontram, e, por este meio, aplicá-las às nossas necessidades e aos nossos usos. Assim, a ideia de brancura ou amargor, tal como está no espírito, correspondendo exactamente ao poder que está num certo corpo de aí produzir uma tal ideia, tem toda a conformidade real que pode ou deve ter com as coisas que existem fora de nós. E esta conformidade, que se encontra entre as nossas ideias simples e a existência das coisas, é suficiente para nos dar um conhecimento real.

**Em segundo lugar, dado que todas as nossas ideias complexas, excepto as das substâncias, são arquétipos que o próprio espírito formou** que não são destinadas a serem cópias do que quer que seja, nem a estarem relacionadas com a existência de qualquer coisa que possa ser entendida como sua origem, **não podem deixar de ter a conformidade necessária a um conhecimento real.** Pois o que não está destinado a representar outra coisa senão a si próprio, nunca pode ser capaz de uma falsa representação, nem de desviar-nos da justa concepção de uma coisa pela sua falta de semelhança com ela (*Ensaio*, IV.iv.4-5: 776-777, grifos nossos).

Contrariando abertamente a posição de Newman, Jennifer Nagel dispara que, a menos que o leitor se disponha a descartar um considerável corpo de evidência textual, não é possível conciliar as observações de Locke acerca da existência real com sua definição de conhecimento. É possível, dentro da estrutura geral da epistemologia lockeana, descrever o conhecimento da existência real como uma relação entre ideias; porém, na sua primeira descrição do conhecimento das coisas, introduzida no *Ensaio*, Locke já deixa claro que se trata da *atual existência*

*real* concordando com uma ideia. Logo, algo mais que a mera ideia de existência é percebida na concordância em questão (NAGEL, 2016).

Assim, a visão majoritária de que a existência real é um conhecimento de caráter diferenciado parece ser a interpretação mais adequada. Veja-se, por exemplo, a apreciação de Nicola Abbagnano:

Ao lado dessas duas espécies de conhecimento está outra, e é o conhecimento das coisas que existem fora de nós. Locke se dá conta do problema que emerge da própria colocação de sua doutrina. Se o espírito, em todos os seus pensamentos e raciocínios, lida somente com ideias, se o conhecimento consiste na percepção do acordo ou desacordo entre as ideias, de que modo se pode chegar a conhecer uma realidade diferente das ideias? Reduzido o conhecimento a ideias e relações de ideias, não está reduzido a um puro castelo no ar, a uma fantasia não muito diferente do sonho mais quimérico? É certo, segundo Locke, que o conhecimento é real apenas se há uma conformidade entre as ideias e a realidade das coisas. Mas como essa conformidade pode ser garantida se a realidade das coisas nos é conhecida apenas através das ideias?

A essas perguntas, apresentadas com toda a força de seu significado (Ibid., IV, 4,1-3) - Locke prepara a resposta com observações preliminares. No que concerne às ideias simples, que o espírito não tem capacidade de produzir por si, é necessário admitir que devem ser o produto das coisas que atuam sobre o espírito de modo natural e produzem nele as percepções correspondentes (ABBAGNANO, 2006, p. 316-317, tradução nossa).

Nesse mesmo sentido, aponta Fabio Antonio Brum:

É importante observar que tudo que Locke está defendendo é que existem coisas fora de nós; a existência delas nos é garantida pelo testemunho dos sentidos. Entretanto, o filósofo não defende a tese de que temos a capacidade de conhecer tais coisas plenamente. Ainda assim a tese de Locke levanta certas questões a respeito do estatuto ontológico das coisas existentes fora de nós. Rigorosamente falando, tudo que podemos concluir da tese lockeana é que algo existe fora de nós e que é a causa de nossas ideias simples. Seu texto não é claro o suficiente sobre a natureza última das coisas fora de nós, e, de certo modo, parece que ele mesmo está recordando seu leitor de tempos em tempos que tal questão permanecerá sem resposta, dadas as limitações do entendimento humano (BRUM, 2017, p. 26).

Contudo, Richard Aaron vai mais além, alertando que a explicação lockeana é, na verdade, uma desesperada e mal-sucedida tentativa de atravessar o fosso entre ideia e ente exterior. Nas palavras do renomado *scholar*:

A resposta real de Locke, no entanto, deve ser encontrada nos últimos capítulos do Livro IV, nos quais ele discute nosso conhecimento do eu, de Deus e das coisas. Agora, se nós examinarmos esses capítulos, veremos que neles Locke rompe completamente com a teoria apresentada nos capítulos anteriores. Nos termos da definição de conhecimento estabelecida no Livro IV, cap. I, ele não poderia explicar o conhecimento existencial. Ele

tentou fazer isso no Livro IV, cap. IV, mas falhou. Para explicá-lo, ele se vê obrigado a afirmar que o conhecimento, pelo menos ocasionalmente, é uma apreensão direta do real sem a intervenção de idéias (AARON, 1965, p. 239, tradução nossa).

Não se pretende aqui ter a ousadia de solucionar essa polêmica; na verdade, parece que Locke cria uma aporia de difícilíssimo enfrentamento. Ou o conhecimento da existência real é uma relação entre ideias ou é a relação entre a existência real e uma ideia que lhe corresponda. A primeira opção harmoniza os conceitos lockeanos; a segunda é mais coerente com a maioria das afirmações textuais de Locke.

De todo modo, a despeito de toda a confusão gerada por Locke, há uma forma bastante sofisticada de se analisar a questão do *véu da percepção*, oferecida por E. J. Lowe:

Considero muito mais útil pensar na 'via das idéias' como o método lockeano de explicar como nós temos acesso ao conhecimento do mundo real, e não como um obstáculo a esse conhecimento: 'idéias' são nossa ponte para a realidade ou janela sobre ela, não um véu ou parede que a separa de nós. E, afinal de contas, nenhum relato de nosso conhecimento de coisas fora de nós, por mais 'realista' e, no entanto, 'direto', pode colocar essas coisas literalmente dentro de nossas mentes ou cabeças. (Nem isso nos ajudaria a conhecê-las melhor se elas estivessem lá.) O conhecimento das coisas além de nós tem que ser mediado de alguma forma pelos impactos que essas coisas têm sobre nós - e a forma desses impactos inevitavelmente será condicionada não somente pela natureza das próprias coisas, mas também pela nossa natureza e pela natureza de nossa relação com as coisas em questão (LOWE, 2013, p. 175, tradução nossa).

Assim, segundo essa interpretação - denominada *teoria causal da percepção* -, as ideias simples são pontes de acesso à existência dos entes externos, os quais possuem potência para estimular os sentidos e gerar as ideias de sensação. Essa conclusão só pode ser negada se se admitir que as ideias inatas existem, o que é incabível no sistema lockeano. Com esse pressuposto, é possível estabelecer que há uma concordância entre uma ideia simples de sensação e a existência real de sua causa eficiente.<sup>18</sup>

A interpretação de E. J. Lowe é bastante recomendável e equilibrada. Ademais, parece que Locke protestaria veementemente diante de uma acusação de

---

<sup>18</sup> Esse ponto já possui uma apresentação preliminar no *Draft A*: "o entendimento sabe infalivelmente que essas ideias existem fora de si mesmo, ou que as coisas que, afetando os sentidos, sempre produzem tais aparições de fato existem (LOCKE, 2013, p. 53).

ceticismo. Com efeito, é exatamente isso que procura fazer ao responder Edward Stillingfleet.

Porém, nessa correspondência endereçada ao Bispo de Worcester, o filósofo inglês atrapalha-se na tentativa de explicar sua epistemologia. Incrivelmente, ele afirma que duas ideias, percebidas como concordantes, produzem o conhecimento da existência real, a saber: a) a *ideia de percepção atual*, ou seja, uma sensação atualmente percebida; b) a *ideia de existência atual* de algo externo e causador da percepção. Isso, de fato, põe abaixo toda a tentativa lockeana de explicar a existência real como a relação entre uma ideia de percepção e um objeto real.

Esse desafiante enigma terá interessantes consequências quando da apreciação do manuscrito *Deus*, a ser concretizada do próximo capítulo deste estudo.

### 2.3 AS MODALIDADES DO CONHECIMENTO HUMANO

No *Ensaio*, Locke divide o conhecimento em três modalidades ou degraus: intuitivo, demonstrativo e sensível. O conhecimento intuitivo é aquele que a mente percebe imediatamente, isto é, sem a intervenção de qualquer ideia adicional. É uma compreensão intuitiva da conexão imediata entre duas ideias, cuja origem está na experiência.<sup>19</sup>

O conhecimento demonstrativo, diversamente, é aquele no qual o acordo ou desacordo entre duas ideias não é percebido de forma imediata, sendo necessária a intervenção de uma ou mais ideias intermediárias, denominadas *provas*. Elas permitem que se desenvolva uma progressão por passos até que a mente raciocine e perceba o acordo ou desacordo entre duas ideias. Cada passo dado, porém, depende de um conhecimento intuitivo, assim que é preciso perceber o acordo imediato entre as ideias intermediárias. No caso de longas demonstrações e numerosas provas, Locke adverte que há possibilidade de erro; assim, esse modo de conhecimento é menos seguro: o que parece uma demonstração pode ser, de fato, uma falsidade (LOCKE, 2014).

---

<sup>19</sup> As ideias intuitivas seriam, portanto, o substituto lockeano para o conhecimento inato (WOOLHOUSE, 2011).

Finalmente, o conhecimento sensorial diz respeito à existência particular das coisas exteriores, as quais estão presentes diante de nossos sentidos, não ultrapassando esse estrito limite. É um modo de conhecimento que, apesar de ir além da probabilidade, não possui o grau de certeza dos modos anteriores. Apesar disso, Locke afirma que ele também pode ser chamado de conhecimento, haja vista que seu fundamento está na percepção e consciência acerca da efetiva entrada das ideias provenientes das coisas exteriores (LOCKE, 2014).

A partir dessa epistemologia, Locke afirmou que o conhecimento acerca da existência da realidade está hierarquizado da seguinte forma: a existência de si mesmo é percebida pela autoconsciência, portanto é intuitiva e absolutamente certa; a existência de Deus é provada por uma sequência de ideias intuitivas, tendo o grau de certeza das demonstrações; finalmente, as ideias de percepção apontam para a existência dos objetos externos, conhecimento esse experimental e por inferência. Logo, o conhecimento sensível não possui o grau de certeza da intuição e da demonstração, contudo também merece ser chamado de conhecimento (LOCKE *Apud* MEYERS, 2017). Apesar de rebaixar o conhecimento sensorial a uma categoria inferior, Locke afirma que, para as necessidades práticas da existência humana, esse conhecimento é suficiente e não há motivo para sérios questionamentos.

Ao se analisar essas proposições com a devida atenção, não se pode deixar de notar uma boa dose de semelhança com a filosofia de Descartes e com o racionalismo continental. Segundo Locke, a própria existência é provada pela intuição ou autoconsciência, sendo uma verdade autoevidente; quando à existência de Deus, uma demonstração partindo dessa primeira verdade garante que o Ente primeiro existe, sem apelar ao conhecimento experimental dado pelos sentidos.<sup>20</sup>

Ainda que Locke tenha negado a existência de qualquer conhecimento inato, fica evidente sua adesão ao *Cogito* (MEYERS, 2017),<sup>21</sup> o qual antecede, na Quarta

---

<sup>20</sup> Nesse sentido, Sergio Aguilar afirma: “Se Locke é empirista na sua consideração das ideias, às quais atribui, na sua totalidade, uma origem direta ou indireta na experiência (sensação ou reflexão), não conserva a mesma abordagem na sua formulação epistemológica. Dos três graus de conhecimento que admite – intuição, dedução e ‘conhecimento sensível’-, dá a primazia aos dois primeiros que, em linhas gerais, respondem ao modelo geométrico e aritmético. Em contrapartida, a percepção sensível não pode proporcionar autêntico conhecimento, apenas crença e opinião. Evidentemente, esse argumento é plenamente racionalista e parece mais próprio de Descartes e dos outros racionalistas do que do suposto precursor do empirismo” (AGUILAR, 2017, p. 79).

<sup>21</sup> Locke confirma isso no *Draft A*: “o entendimento sabe intuitivamente que, quando pensa, raciocina ou imagina, ele é ou existe, ou seja, há algo que conhece e entende; esta é, segundo Descartes (e a

Parte do *Discurso*, o polêmico argumento *a priori* (DESCARTES, 2009). Ademais, a partir da perspectiva cartesiana, a prova teísta de Locke seria clara e distinta, igualando-se às demonstrações matemáticas, porquanto obtida exclusivamente através da razão. De fato, Descartes argumenta de modo semelhante quando afirma que a existência atual do Ente perfeitíssimo é tão certa quanto qualquer demonstração geométrica (DESCARTES, 2009).

É necessário verificar, por conta disso, em que medida a demonstração lockeana é, de fato, uma prova *a posteriori* da existência de Deus. Aqui, a possibilidade de se ter uma compreensão equivocada é real, pois Locke radica seu argumento numa sequência de ideias intuitivas, ou seja, exclusivamente racionais. Isso faria o leitor pender para uma interpretação de que se trata de um juízo *a priori* (no sentido kantiano), vinculando-o à família dos argumentos ontológicos e estabelecendo uma contradição com a afirmação, presente no *Ensaio* (IV.x.7), de que a prova *a priori* é inadequada.

## 2.4 A EXISTÊNCIA DA CAUSA PRIMEIRA COGITATIVA

Após afirmar a existência de si mesmo como verdade intuitiva, Locke dedica o capítulo X do livro IV do *Ensaio* para expor sua demonstração da existência de Deus. De modo a facilitar sua compreensão, pode-se sistematizá-la através das seguintes proposições:

1. Percebe-se intuitivamente a própria existência.
2. Percebe-se intuitivamente que o nada, ou ausência de todo ser, não pode ser a causa de algo.
3. A partir das proposições 1 e 2, demonstra-se que desde a eternidade algo existe, pois o que não é eterno precisa ser produzido alguma outra coisa.
4. A fonte eterna de todo o ser é também a fonte e origem de todas as potências.
5. Percebe-se intuitivamente a existência do conhecimento e da percepção.
6. Existe um Ser eterno, sumamente poderoso e sábio.

---

meu ver, com razão), a proposição mais certa e indubitável que pode haver na mente do homem” (LOCKE, 2013, p. 53).

À maneira de uma sequência de ideias, conforme Locke preconiza como a forma adequada de uma demonstração, a proposta pode ser a seguinte: *auto-existência – impotência do nada – algo sempre existe – fonte do ser e de todas as potências - conhecimento e percepção – Ente eterno, sumamente poderoso e sábio*.

As proposições apresentadas que são intuitivas (a existência de si mesmo, da percepção e do conhecimento, bem como a impotência do nada) geram pouco questionamento, pois estão de acordo com o conceito lockeano de conhecimento intuitivo. Inclusive, Locke alega jocosamente que aquele que não acredita na própria existência deve ser deixado em sua felicidade solipsista, até que a fome ou a dor o convença do contrário. Semelhantemente, é impossível para aquele que crê na potência do nada compreender qualquer demonstração euclidiana (LOCKE, 2014).

De fato, os problemas surgem nas proposições de caráter demonstrativo (nº 3 e nº 4). A primeira tem como argumento implícito a impossibilidade de uma série causal infinita; a segunda se apóia no princípio de adequação causal<sup>22</sup>. No primeiro ponto, tem-se notado que ele envolve um salto falacioso da existência eterna de algo para a afirmação de que esse algo é um ente único (JOLLEY, 2007). Nas palavras de Locke:

Não há verdade mais evidente do que a que mostra que alguma coisa deve advir da eternidade. Nunca ouvi falar de nada tão sem razão, nem de nada que pudesse supor uma contradição tão manifesta, como admitir um tempo em que não existisse absolutamente nada. Seria o maior de todos os absurdos imaginar esse nada absoluto, a negação perfeita e a ausência de todos os seres, a produzir alguma vez qualquer existência real. Sendo, pois, inevitável para todas as criaturas racionais concluir que alguma coisa existiu desde a eternidade, vejamos a seguir que espécie de coisa devia ser (*Ensaio*, IV.x.8: 863-864).

Marcy Lascano, ao comentar as deficiências encontradas no argumento lockeano, explica que ele tem recebido amplas críticas, tanto dos contemporâneos de Locke quanto dos *scholars* da história da filosofia. Dentre os equívocos geralmente apontados, os mais relevantes são os seguintes: 1) a passagem falaciosa da alegação de que “algo tem existido por toda a eternidade” para a

---

<sup>22</sup> O princípio de adequação causal estabelece que deve haver tanta realidade na causa total quanto há no seu efeito. Descartes utiliza-o nas *Meditações*, asseverando que ele é uma variação do axioma segundo o qual algo não pode vir a existir a partir do nada (COTTINGHAM, 1995).

alegação de que “um determinado ente tem existindo por toda a eternidade”; 2) a passagem falaciosa da alegação de que “um determinado ente tem existindo por toda a eternidade” para a alegação de que “existe um ente que é a causa de tudo que tem existido por toda a eternidade” (LASCANO, 2016).

Leibniz, nos *Novos Ensaio*s, percebe a primeira lacuna de forma bastante perspicaz, apontando que é necessário, para concluir o argumento, demonstrar porque a eternidade do ser não é fruto de uma cadeia causal infinita:

É sobretudo na passagem em que conclus (§3º) que algo existiu desde toda a eternidade. Encontro ambigüidade nisso. Se isto significa que jamais houve um tempo em que nada existia, estou de acordo, e isto segue verdadeiramente das proposições anteriores, por uma consequência inteiramente matemática. Pois se jamais tivesse havida nada, sempre teria existido nada, uma vez que o nada nunca pode produzir um ser; logo, nós mesmos não seríamos, o que é contrário à primeira verdade de experiência. Entretanto, a sequência nos mostra logo que, ao dizermos que algo existiu desde toda a eternidade, entendeis uma coisa eterna. Todavia, não segue, em virtude do que afirmastes até agora, que, se sempre existiu alguma coisa, sempre existiu uma coisa certa, isto é, que existe um ser eterno. Pois alguns adversários dirão que eu fui produzido por outras coisas, e essas coisas foram produzidas por outras (LEIBNIZ, 1984, p. 354).

Já quanto ao princípio de adequação causal, é imperioso admitir que Locke é tributário da *Terceira Meditação* cartesiana. Confira-se a incrível semelhança entre os argumentos, apesar dos pressupostos epistemológicos antagônicos:

(...) é manifesto que deve haver na causa ao menos tanto quanto há no efeito, razão por que, sendo eu coisa pensante e possuindo certa ideia de Deus, qualquer que seja a causa que afinal se me assinie, devo reconhecer que ela deve ser também coisa pensante e possuir a ideia de todas as perfeições que atribuo a Deus.

Poder-se-ia perguntar novamente se ela seria por si ou seria por outra. Se for por si, ficaria patente, pelo que foi dito, que ela é Deus, porque, tendo a força de existir por si, sem nenhuma dúvida que também teria a força de possuir em ato todas as perfeições cuja ideia ela possui em si mesma, isto é, todas as que concebo estarem em Deus.

Se fosse, porém, por outra coisa, de novo se perguntaria do mesmo modo se é por si ou por outra, até chegar finalmente a uma última causa, que seria Deus.

Pois é bastante manifesto que aqui não pode haver *progressum in infinitum*, principalmente porque não se trata aqui de causa apenas que me produz outrora, mas, também e principalmente, da que me conserva no tempo presente (DESCARTES, 2004, pp. 99-101).

Aqui é imperioso efetuar a seguinte pergunta: o princípio de adequação causal e a impossibilidade de uma séria causal infinita são conhecimentos intuitivos, demonstrativos ou experimentais? Não sabemos, pois Locke simplesmente silencia.

Com efeito, a visão mecanicista da matéria durante o séc. XVII influenciou Locke, de modo que seria ilógico supor que um conjunto de partículas esféricas e em movimento explicasse suficientemente a existência da percepção e do conhecimento. Semelhantemente, a dicotomia apresentada entre ente cogitativos e não-cogitativos baseia-se no conhecimento experimental – portanto, não é intuitivo nem demonstrativo. Logo, essas questões não são meramente epistemológicas, mas sim de ciência e metafísica (MEYERS, 2017).

Wolterstorff não poupa críticas em relação à demonstração lockeana:

Quando comparada a outras variantes, e a formulações de variantes, do argumento cosmológico a favor da existência de Deus, esta versão seguramente está entre as mais fracas, ao fazer uso, em vários pontos, de premissas cuja questionabilidade a discussão subsequente de Locke nada faz para eliminar, e ao fazer inferências que são falaciosas ou dependem de premissas duvidosas e não enunciadas (WOLTERSTORFF, 2011, pp. 232-233).

Contudo, sugiro que esse assunto merece um olhar mais clínico (e uma pequena dose de boa vontade para entender Locke). Na verdade, para avaliar melhor a demonstração lockeana, é necessário retroceder no *Ensaio* para verificar aquilo que está dito no Livro II, capítulo XVII, cujo título é *Do Infinito*.

## 2.5 INFINITO ATUAL E INFINITO POTENCIAL

Locke alega no *Ensaio* que finito e infinito são modos de quantidade percebidos pelo entendimento, os quais podem ser atribuídos, primariamente, a tudo aquilo que possui partes e pode receber acréscimos ou diminuições. Assim, podemos ter uma ideia de infinito em relação ao espaço, à duração e ao número, os quais possuem partes; porém, essa ideia não pode ser confundida com o infinito positivo, isto é, o espaço, a duração e o número infinitos. Para ele, o infinito positivo não é uma ideia clara e distinta, mas sim contraditória. Por exemplo, cogitar um número determinado que não possua limite implica em contradição (LOCKE, 2014). A infinitude numérica é meramente *in secundum quid* (somente sob certo aspecto).

A partir disso, o empirista inglês passa a defender que não temos uma ideia positiva acerca da duração infinita – a eternidade –, pois somente aquilo que possui partes pode receber acréscimos sucessivos:

Eu pergunto àqueles que afirmam ter uma ideia positiva da eternidade se essa ideia da duração contém ou não uma sucessão. Se não a contém, têm de mostrar a diferença que existe na sua noção de duração, quando se aplica a um Ser eterno e a um ser finito; porque talvez haja outras pessoas, como eu, que admitem a debilidade do seu entendimento neste ponto e confessam que a noção que têm da duração as obriga a conceber que, de tudo quanto tem duração, a continuação é mais comprida hoje do que foi ontem. Se, para evitar a sucessão relativamente à existência eterna, recorrem ao que se chama nas escolas o *punctum stans [eterno presente]*, temo que, deste modo, não melhorarão muito a situação, nem nos ajudarão a alcançar uma ideia mais clara e positiva da duração infinita, posto que, para mim, nada há mais inconcebível do que a duração sem a sucessão. Além disso, se esse *punctum stans* significa alguma coisa, como não é *quantum*, as noções de finito e infinito não podem pertencer à duração infinita. **Mas se a nossa pobre capacidade não pode separar a sucessão de qualquer duração que seja, a nossa ideia de eternidade não pode ser senão a sucessão infinita de momentos de duração na qual todas as coisas existem.** E se alguém tem ou pode ter uma ideia positiva de um número real infinito é assunto que deixo à sua própria consideração, até que repare que o seu número infinito seja tão grande que ele próprio já não possa continuar a aumentá-lo, penso que se convencerá a si próprio de que a ideia que tem desse número é um pouco insuficiente para fazer dela uma infinidade positiva (*Ensaio*, II.xvii.16: 284-285, grifo nosso).

Verdadeiramente, há uma passagem do *Draft A* no qual Locke demonstra estar familiarizado com a diferença entre infinito atual e potencial: “Não se trata, assim, de uma noção de infinito positivo atual, mas potencial, como em números, cujo limite, mesmo em pensamento, não é alcançável, é um infinito *ad cuius finem pervenire nin possumus*, ‘a cujo término não podemos chegar’” (LOCKE, 2013, p. 95).

Desse modo, considerando que Locke se negou a aceitar o infinito em ato, ou seja, sua posição empirista só permitia o infinito em potência (BENÍTEZ; ROBLES, 2000), pode-se deduzir que ele negou a possibilidade de se cogitar uma série causal composta por um número infinito de elementos. Verdadeiramente, ele poderia facilmente argumentar que essa série corresponde a um número infinito, ou seja, uma ideia obscura e confusa. É possível cogitar somente uma ideia de série infinita potencial, haja vista que tudo o que possui limites é excedível através de uma adição, efetuada pelo pensamento.

O infinito, na opinião de Locke, possui natureza aditiva e ideal, o que se confirma com a explicação G. A. J. Rogers:

O argumento de Locke contra o conceito cartesiano positivo era, em essência, muito simples. No segundo dos primeiros rascunhos, ele havia explicado como obtemos nossa ideia do infinito como produto da adição. Assim como podemos adicionar um pé ao outro, quantas vezes quisermos e, certamente, um número infinito delas, pois não há incoerência em que se adicione uma condição semelhante. Mas essa idéia de infinito é

essencialmente negativa: “Quando falamos sobre o infinito, seja de duração ou extensão, não me parece que tenhamos a idéia positiva ou a concepção real de qualquer coisa assim, mas apenas o poder de adicionar qualquer comprimento atribuível ou concebível de duração ou extensão, da qual temos a idéia positiva para qualquer número dos mesmos comprimentos”. E ele continua argumentando que nunca poderíamos ter uma idéia positiva do infinito, porque isso conduziria a uma contradição: “Se eu pudesse ter uma idéia real, positiva de duração infinita, eu a repetiria em minha mente e acrescentaria uma à outra e, não somente isso, pois eu poderia acrescentar tantas quantas eu pudesse de dias ou anos, jardas ou milhas, que são comprimentos dos quais tenho idéias reais e positivas e, assim, criar um infinito infinitamente maior que outro, absurdo que é tão grande que ninguém pode admitir”. Em vez disso, Locke passa a argumentar que devemos ver que podemos explicar nossa idéia de infinito como se ela fosse derivada de idéias simples de comprimento ou duração adicionadas à repetição. Algo que vemos que pode ser feito infinitamente, porque não existe um termo que nos seja imposto logicamente (ROGERS, 1997, p. 150-151, tradução nossa).

Todavia, a negação de um infinito positivo gera problemas para a cogitação clara e distinta do Ente eterno. O próprio Locke confessa que não possui uma ideia totalmente clara da infinitude atual de Deus, considerando as limitações do pensamento e a constatação de que não existem ideias inatas:

Parece inevitável que qualquer criatura racional que examine a sua própria ou qualquer outra existência, tenha a noção de um ser eterno e sábio que não teve começo; e eu tenho a certeza de que possuo uma ideia parecida de uma duração infinita. Mas como esta negação de um começo não é senão a negação de uma coisa positiva, dificilmente poderá proporcionar-me uma ideia positiva da infinidade e, sempre que a pretendo alcançar pelo pensamento, devo confessar que fico atrapalhado e vejo que não consigo obter dela uma compreensão clara (*Ensaio*, II.xvii.17: 285).

Leibniz irá questionar Locke, nos *Novos Ensaio*s, quando afirma que o infinito positivo reside na noção de Absoluto (LEIBNIZ, 1984). Quanto a Descartes, ele procura fazer distinção entre o Criador e as criaturas através dos termos *infinito* e *indefinido*. Assim, somente Deus é infinito no sentido positivo (BENITÉZ; ROBLES, 2000):

A tais coisas chamaremos indefinidas em vez de infinitas, a fim de reservar apenas para Deus o nome de infinito: porque não reconhecemos limites às suas perfeições e também porque não alimentamos dúvidas de que não os pode ter. Das outras coisas, sabemos que não são assim absolutamente perfeitas, porque embora algumas vezes lhes notemos propriedades que se nos afiguram não ter limites, não deixamos de reconhecer que um tal facto procede da imperfeição do nosso entendimento e não da sua natureza (DESCARTES, 1997, p. 37).

De todo modo, ao somar-se a impossibilidade de um infinito em ato à impotência da matéria-prima para produzir, por si só, sensação, percepção e conhecimento, a demonstração de Locke está formalmente completa:<sup>23</sup>

(...) Assim, qualquer que seja o primeiro ser eterno, tem necessariamente de ser cogitativo, e qualquer que seja a primeira de todas as coisas deve necessariamente conter em si e ter praticamente, pelo menos, todas as perfeições que possam existir depois (nem pode nunca dar a outro qualquer perfeição que também não possua na verdade em si, ou, pelo menos, num grau mais elevado). Compreende-se necessariamente que o primeiro ser eterno não pode ser a matéria (*Ensaio*, IV.x.10: 866).

É bem verdade que a “demonstração” lockeana se desenvolve de modo a constituir-se um conhecimento sensível, ou seja, dependente de algumas ideias provenientes da percepção (p. ex., o finito atual e o infinito potencial), não atingindo aquele grau de certeza matemática inicialmente alegado. De todo modo, é possível extrair, do texto do *Ensaio*, a impossibilidade de uma séria causal infinita cuja eternidade está radicada na matéria-prima não cogitativa. Primeiro, porque é impossível ter-se uma ideia clara e distinta de infinito atual; segundo, pois há um atributo presente na realidade – a cogitação – que extrapola os limites potenciais da matéria.

Pode-se dizer, portanto, que a prova lockeana para a existência de Deus está radicada na autoconsciência, na impossibilidade de um infinito positivo e no

---

<sup>23</sup> Em sentido contrário, Edward Khamara afirma que a falha no argumento de Locke é irremediável, pois está fundamentada numa versão fraca do princípio da causalidade. Segundo esse princípio, tudo o que começa a existir possui uma causa que a precede no tempo, cuja consequência é a afirmação de que nem todo ente contingente requer uma causa: um eterno e contingente ser, o qual sempre existiu, não tem e não pode ter uma causa, considerando que nada existiu antes dele. Locke teria concebido a divindade exatamente desse modo (KHAMARA, 1992). Entretanto, não fica esclarecido nesse estudo como um ente sem causa – ou razão de existir - pode ser contingente, ou seja, cuja *existência* e a *não existência* são possíveis.

Em verdade, uma série causal infinita pode ser considerada contingente e ao mesmo tempo eterna; porém, conforme já exposto, Locke a rejeitaria de plano como uma ideia obscura e confusa. Com efeito, ele jamais usa os atributos disjuntivos necessidade/contingência para provar o seu ponto de vista (à maneira da terceira via tomista), mas sim a intuitiva impotência do nada para ser a causa de algo. Khamara parece, nesse caso, afirmar que Locke defende que *apenas* aquilo que começa a existir tem uma causa, de modo que poderia existir um ente eterno, contingente e não causado. Esse tipo de afirmação exige um conectivo lógico do tipo bicondicional (somente se p, então q).

Porém, a afirmação de Locke, de fato, é a seguinte: “Pois bem, temos um conhecimento certo de que nada pode começar a existir, em nenhum desses sentidos, sem uma causa. Se uma coisa qualquer começa a existir sem uma causa eficiente preexistente, essa existência ou se deve à operação de um nada sobre ela, mas é uma contradição que um nada, a perfeita negação de todo ser, possa operar; ou então se deve à eficácia que ela própria tem sobre si mesma, o que também é uma contradição, pois é impossível que uma coisa qualquer cause o seu próprio início, pois então o que se causa a si mesmo existiria antes de ter causado a si mesmo. Portanto, no que se refere à conexão de causas e efeitos, sabemos que o que quer que tenha um começo tem também uma causa” (LOCKE, 2013, p. 40). Assim, tudo aquilo que começou a existir possui pelo menos uma causa que o antecede (se p, então q).

princípio de adequação causal<sup>24</sup>, de modo que a existência do eu, a finitude da realidade e a cogitação apontam para existência de uma Causa eficiente, eterna, cogitativa e criadora de uma realidade completamente nova. Esse conhecimento, porém, depende de certas ideias provenientes dos sentidos.

## 2.6 DEMONSTRAÇÕES *PROPTER QUID E QUIA*

Immanuel Kant, na *Crítica da Razão Pura*, classificou as provas em favor da existência de Deus desse modo:

a) prova ontológica: a partir de simples conceitos e sem o auxílio da experiência, conclui a existência de uma causa primeira exclusivamente *a priori*;

b) prova cosmológica: parte empiricamente de uma existência qualquer e, através das leis da causalidade, ascende até a causa primeira, a qual transcende o mundo;

c) prova físico-teológica: parte da natureza particular do mundo percebido pelos sentidos e, também através da causalidade, chega à mesma conclusão (KANT, 2001).

Assim, partindo da classificação kantiana, pode-se separar essas provas em dois tipos: *a priori* (que independem da experiência) e *a posteriori* (dependentes da experiência fornecida pelos sentidos).

Antonio Millán-Puelles aponta a importância e influência da classificação kantiana para a história do argumento ontológico:

A expressão << argumento ontológico >> é devida a Kant, que a cunhou para significar o trânsito indevido ou abusivo do nível ideal, meramente lógico, no qual nosso conceito de Deus está inscrito, para o plano ôntico, real, da existência efetiva do objeto desse conceito (*Crítica da Razão Pura*, *Dialética Transcendental*, III, seção 4). O modo de falar de Kant alcançou uma fortuna tão boa que até os adversários da crítica kantiana a esse argumento usam a mesma fórmula. Assim, Hegel, que como veremos discorda radicalmente dessa crítica, usa, no entanto, a expressão << argumento ontológico >>; e o mesmo pode ser observado na maioria dos pensadores do círculo hegeliano. Por sua vez, os filósofos pós-kantianos de orientação essencialmente aristotélica - e também tomista - igualmente usam a fórmula << argumento ontológico >> no sentido de Kant, embora divirjam dele pela forma com que rejeitam a prova (MILÁN-PUELLES, 2002, p. 33, tradução nossa).

<sup>24</sup> Sem a intenção de efetuar qualquer atualização na filosofia lockeana, essa parece ser a questão central do debate entre o evolucionismo naturalista e o *intelligent design*: em que medida aquilo que não possui cogitação passa a adquiri-la a partir de causas não cogitativas. Com efeito, o evolucionismo teísta parece ser a posição mediana nessa disputa.

Desafortunadamente, apesar de Kant ser – num “empate técnico” com Santo Tomás de Aquino - o mais famoso e importante opositor da prova *a priori*, a utilização dessa classificação para análise da teologia natural lockeana é um verdadeiro anacronismo.

Há, de fato, uma interpretação da gnosiologia lockeana no sentido de que as verdades matemáticas, bem como outras verdades necessárias, são justificadas sem a necessidade da experiência, ou seja, são obtidas através de uma capacidade inata. Isso seria entendido por Kant como um juízo *a priori*, inclusive porque ele apontava o conhecimento matemático como seu exemplo fundamental. Porém, segundo Locke, as ideias que são a origem a essas verdades são fruto da experiência, portanto é refletindo acerca delas que as verdades necessárias são conhecidas. De todo modo, sendo fundamentadas em convenções, elas nada afirmam acerca de qualquer existência real (MEYERS, 2017).

Portanto, sugiro que o quadro kantiano é inadequado para se analisar a demonstração teísta de Locke, considerando inclusive os perigos de tentar atualizar seu pensamento a partir de uma gnosiologia que ele jamais conheceu. É imperioso buscar outra espécie de distinção, por mais que o modelo do filósofo de Königsberg seja aquele que se consagrou na Filosofia da Religião.<sup>25</sup> De fato, uma resposta possível para essa questão pode ser encontrada recuando no tempo, de modo a resgatar os primórdios da distinção entre conhecimento *a priori* e *a posteriori*.

Essa distinção não é, como se poderia supor, uma criação kantiana, nem uma inovação da Filosofia Moderna; na verdade, sua origem está num ponto bem distante da História da Filosofia, a saber, os *Analíticos Posteriores* de Aristóteles.

Explicando com detalhes essa questão, Ferrater Mora (2000) ensina que o Estagirita distingue aquilo que é anterior por natureza (*φύσει*) daquilo que é anterior no que diz respeito a nós (*πρός ἡμᾶς*). Adicionalmente, ele também diferencia o que é mais conhecido por natureza do que é mais conhecido por nós. Os objetos que estão mais próximos da sensação, a saber, os objetos sensíveis, são anteriores e mais conhecidos para nós; já as coisas mais afastadas dos nossos sentidos são anteriores e conhecidas *absolutamente* (prévias a todo conhecimento), porém não para nós.

Partindo desses pressupostos gnosiológicos, eis o que propõe Aristóteles:

---

<sup>25</sup> Confirmam-se, por exemplo, as classificações utilizadas por CRAIG, 2014, e HICK, 1974.

O conhecimento do *que* difere do conhecimento do *porquê*.

Primeiramente diferem em uma mesma ciência, por duas razões: a primeira, quando o silogismo procede de causas não imediatas, porque a causa anterior não se acha contida nelas, enquanto o conhecimento do *porquê* equivale ao conhecimento da causa anterior; a segunda, quando o silogismo procede através de premissas imediatas mas, em vez da causa, se toma como termo médio o mais conhecido de dois termos recíprocos, pois, de dois predicados recíprocos, o que não é causa pode muito bem ser mais conhecido e, deste modo, funcionar com o termo médio da demonstração.

(...) Há, contudo, um outro modo em que o *que* e o *porquê* diferem, modo este que se dá quando cada um deles se considera em ciências distintas. São assim os problemas entre si relacionados, em que um é subordinado de outro; tal é o caso, por exemplo, dos problemas da Óptica relativamente à Geometria, da Mecânica à Estereometria, da Harmonia relativamente à Aritmética, dos dados da observação do céu à Astronomia (algumas destas ciências são quase sinónimas, por exemplo: a Astronomia matemática e a Astronomia náutica, a Harmônica matemática e a Harmônica acústica). O conhecimento do *que* inere aos observadores empíricos e o conhecimento do *porquê* aos matemáticos, porque estes últimos estão de posse das demonstrações pelas causas, e muitas vezes ignoram o *que*, do mesmo modo que se nos entregarmos à contemplação do universal, ignoram os muitas vezes alguns dos casos particulares, por defeito de observação (ARISTÓTELES, 1987, p. 50 e 53).

Expondo todo o engenho e a originalidade do Estagirita, essa passagem dos *Segundos Analíticos* estabelece duas divisões no conhecimento: uma dentro de uma mesma ciência e outra comparando duas ciências correlatas.

No primeiro caso, ele afirma que há duas razões para o conhecimento *do que ser diverso do porquê*: a) quando o silogismo é construído a partir das causas não imediatas, daquilo de não é anterior absolutamente, ele é conhecimento *do que* e a causa anterior ou imediata permanece desconhecida; b) quando o silogismo parte de causas anteriores, porém seu termo médio não é uma causa anterior, mas sim um efeito mais conhecido, ele também é conhecimento *do que*. Perceba-se a sutileza dessa segunda observação: dentre dois predicados recíprocos da coisa demonstrada, o termo médio mais conhecido é um efeito, e não uma causa.

Utilizemos um exemplo elaborado pelo próprio filósofo para esclarecer a diferenciação:

1. Tudo que respira é animal.
2. Nenhuma parede é animal.
3. Logo, nenhuma parede respira.

Aqui, os termos extremos são *parede* e *respirar*; conseqüentemente, o termo médio é *animal*. A causa imediata da falta de fôlego na parede não é a falta de animalidade. Se o muro fosse um animal, teria respiração? Não necessariamente, haja vista que nem todo animal respira. A proposição apresentada é inversa: *tudo que respira é animal*. Desse modo, demonstra-se a partir de um efeito (falta de animalidade), mas a causa permanece desconhecida. É um juízo que prova o fato de que toda parede não respira (*o que*), porém não a razão disso (*o porquê*).

No segundo caso, diversamente, já não se está mais no âmbito exclusivo de uma ciência particular, mas sim comparando duas ciências correlacionadas. Por exemplo: a Harmonia é uma ciência empírica que estuda as quantidades aritméticas particulares que se observam na música, ao passo que a Aritmética é uma ciência abstrativa da contemplação do número e suas respectivas quantidades. Assim, pode-se afirmar, do ponto de vista aristotélico, que a Aritmética é primeira e anterior à Harmonia (CATTANEI, 2005). A primeira ciência estuda *o porquê*, a segunda *o que*.

Essa classificação aristotélica entre o conhecimento *do que* e *do porquê* lançou os fundamentos para a grande quantidade de distinções que surgiram entre os diversos filósofos medievais, ao tratar das coisas que são anteriores, *priora*, ou posteriores, *posteriora*, seja na ordem da realidade ou do conhecimento (MORA, 2000).

Por exemplo, no que tocante ao âmbito do conhecimento, Alfarabi e Averróis adotaram a distinção aristotélica entre o “saber que” (*οτι*) e “saber por quê” (*διότι*). O primeiro é o conhecimento dos efeitos, o segundo é o das causas. O “saber por que” (*propter quid*) é um conhecimento anterior, pois parte da causa para chegar ao efeito, de modo que se constrói como um conhecimento *a priori*. Quanto ao “saber que” (*quia*), ele é posterior, pois parte de um efeito para conhecer a causa: é um conhecimento *a posteriori* (MORA, 2000).

Quanto ao primeiro registro escrito das expressões *a priori* e *a posteriori*, elas podem ser encontradas na obra do lógico medieval Alberto da Saxônia: a *demonstratio ex causis ad effectum* (das causas para o efeito) é chamada *demonstratio a priori* e *demonstratio propter quid*; a *demonstratio ab effectibus ad causas* (dos efeitos para a causa) é chamada *demonstratio a posteriori* e *demonstratio quia*. Na seqüência, esses termos seriam adotados por Santo Tomás

de Aquino e Guilherme de Ockham, persistindo seu uso tanto nos escolásticos posteriores quanto nos primeiros filósofos modernos (MORA, 2000).

Desse modo, partindo dos *Analíticos Posteriores* de Aristóteles,<sup>26</sup> os filósofos da Escola faziam distinção entre duas classes de demonstrações: *propter quid*, quando a premissa é uma verdade necessária e evidente em virtude de suas causas, e *quia*, quando a necessidade e evidência são fundamentadas no seu efeito (MERINO, 2007).

Santo Tomás, na *Suma Teológica*, explica, de forma precisa e didática, quais são os dois tipos de demonstração reconhecidos pela Escola:

Respondo. Existem dois tipos de demonstração: uma pela causa, e se chama *propter quid*; ela parte do que é anterior de modo absoluto. Outra, pelos efeitos, e se chama *quia*; ela parte do que é anterior para nós. Sempre que um efeito é mais manifesto do que sua causa, recorremos a ele a fim de conhecer a causa. Ora, por qualquer efeito podemos demonstrar a existência de sua causa, se pelo menos os efeitos dessa causa são mais conhecidos para nós, porque como os efeitos dependem da causa, estabelecida a existência do efeito, segue-se necessariamente a preexistência de sua causa. Por conseguinte, se a existência de Deus não é evidente para nós, pode ser demonstrada pelos efeitos por nós conhecidos (AQUINO, 2009, p. 164).

Percebe-se, portanto, que a divisão kantiana radica muito mais na distinção proposta por Hume entre relações de ideias e questões de fato, bem como na distinção de Leibniz entre verdades da razão (necessárias) e verdades de fato (contingentes). É a partir desses dois filósofos que se passa a distinguir os juízos puramente racionais e universais (*a priori*) dos fundamentados na experiência particular e sujeitos a exceções (*a posteriori*). De fato, o uso desses termos nos tempos de Descartes e Locke era outro, ainda que ele tenha servido de inspiração para modificações posteriores em Hume, Leibniz e Kant.

## 2.7 A PROVA DE LOCKE COMO DEMONSTRAÇÃO PELOS EFEITOS

---

<sup>26</sup> Na Idade Média, os *Analíticos Posteriores* ocuparam um papel fundamental no desenvolvimento do conhecimento científico, principalmente através de comentários e discussões acerca dessa obra, cujo corpo filosófico produzido coincide com a Filosofia da Ciência Moderna. Embora as discussões seguissem de perto a Lógica Aristotélica, cada pensador desenvolveu uma releitura de modo a acomodar seu próprio sistema metafísico, tendo como ponto especial de disputa a exata natureza da demonstração por excelência (*demonstratio potissima*), bem como a natureza do conhecimento científico que dela deriva (LONGEWAY, 2009).

Considerando as premissas apresentadas no item supra, é possível sugerir que a demonstração lockeana da existência de Deus também é *quia* (a partir do efeito para a causa), ainda que os argumentos em si possuam diferenças marcantes em relação às *cinco vias* de São Tomás de Aquino: Locke apoia-se, à maneira cartesiana, na afirmação de que algo existe por exigência necessária da autoconsciência (LOCKE, 2013). Parte-se do efeito (a existência do eu) para a causa (a existência do Ente primeiro).

O uso dessa distinção escolástica pode parecer outro equívoco, considerando que Locke sequer a citou no *Ensaio*, era antipático à filosofia da Escola e se opôs ao silogismo aristotélico. De fato,

o currículo que Locke foi obrigado a seguir em quase nada era diferente daquele que havia irritado e entediado, cinquenta anos antes, o jovem Thomas Hobbes, e Locke reagiu a ele da mesma maneira. Ele adquiriu uma intensa antipatia pelo método escolástico de disputa intelectual e pelas sutilezas lógicas e metafísicas relacionadas a tal método (MILTON, 2011, p. 18).

Seus comentários acerca dos escolásticos transitam entre a crítica, a sátira e o desdém. Ele demonstrou-se particularmente crítico em relação à arte da *disputatio*, à falta de inteligibilidade da linguagem escolástica e à concepção de ciência baseada em máximas gerais (HILL, 2014).

Acerca do caráter antiescolástico do *Ensaio*, Abbagnano afirma:

De uma ponta até a outra do Ensaio percorre a polêmica contra o método da Escola, isto é, contra a lógica aristotélico-escolástica que ainda dominava as universidades inglesas e continentais no tempo de Locke. Particularmente, a crítica de Locke é dirigida contra o silogismo que, na tradição aristotélica, era a única forma possível de raciocínio, à qual todas as outras podiam e deviam ser reconduzidas (ABBAGNANO, 1971, p. 20, tradução nossa).

Porém, essa relação não está marcada apenas pela tensão: a filosofia de Locke possui mais continuidade com a Escolástica do que o próprio filósofo inglês estaria disposto a admitir. A título de exemplo, aponte-se que o empirismo lockeano fundamenta-se em dois princípios tomistas, a saber, a concepção da mente, no seu início, como uma *tabula rasa* e a afirmação de que nada há no intelecto que não passou primeiramente pelos sentidos (*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*) (HILL, 2014). Além disso, Locke aceita a aquisição de conceitos por

abstração, vinculando-se à tese aristotélica amplamente favorecida na Escolástica (MEYERS, 2017).<sup>27</sup>

Confirmando o princípio fundamental do empirismo<sup>28</sup>, Locke afirma, ao final do manuscrito *Deus*, que a demonstração teísta é possível a partir dos efeitos, ou seja, parte-se daquilo que é mais conhecido por nós (a existência do *eu*) para demonstrar a existência de Deus:

A existência real só pode ser provada pela existência real; e, portanto, a existência real de um Deus só pode ser provada pela existência real de outras coisas. A existência real de outras coisas independentes a nós só nos pode ser evidenciada pelos nossos sentidos; mas nossa própria existência nos é conhecida por uma certeza ainda maior do que a que nos dão os nossos sentidos sobre a existência de outras coisas e essa é a percepção interior, a autoconsciência ou intuição; do que se pode portanto tirar, por uma sequência de ideias, a prova mais segura e incontestável de um Deus (LOCKE *Apud* MEYERS, 2017, p. 11).

Observe-se, adicionalmente, que Descartes utilizou expressamente a referida distinção escolástica. Segundo Etienne Gilson (1979), há duas passagens na obra cartesiana onde se afirma que a demonstração *a priori* é a mais nobre de todas: a) numa carta endereçada a Mersenne em janeiro de 1638; b) nos *Princípios de Filosofia*, primeira parte, cap. XXIV.

Eis o que consta nos *Princípios de Filosofia*, obra cartesiana que Locke teve a oportunidade de examinar:

Depois de assim termos conhecido [que Deus existe e] que é ou pode ser o autor de tudo, se passarmos do conhecimento que possuímos da Sua natureza para a explicação das coisas que Ele criou, estaremos a seguir o melhor método [de que nos podemos servir para descobrir a verdade]. E se tentarmos deduzi-lo das noções que naturalmente estão em nossas almas, lograremos uma ciência, isto é, conheceremos os efeitos pelas suas causas. Todavia, para que possamos empreendê-lo com mais segurança devemos lembrar-nos de que, ao examinar a natureza de alguma coisa, Deus, o seu autor, é infinito e que nós somos inteiramente finitos (DESCARTES, 1997, p. 36).

Ademais, ao elaborar sua resposta às *Segundas Objeções das Meditações*, Descartes deixa assentado que existem duas demonstrações para provar a existência de Deus: a *propter quid* e a *quia*:

<sup>27</sup> No próximo capítulo, serão sugeridos outros antecedentes tomistas na metafísica lockeana.

<sup>28</sup> O empirismo, de uma maneira abrangente, pode ser expresso como o seguinte ponto de vista: toda justificação de crenças acerca da existência real é dependente da experiência (MEYERS, 2017).

Pois bem, sendo assim existem apenas duas vias para provar que Deus existe, a saber: uma por seus efeitos e outra por sua própria essência ou natureza; e, considerando que eu expliquei a primeira, o melhor que pude, na terceira meditação, creio que, depois disso, não deveria omitir a segunda (DESCARTES, 1977, p. 99, tradução nossa).<sup>29</sup>

Assim, feitas essas considerações, é possível afirmar que Locke, como muito outros filósofos<sup>30</sup>, inclusive Descartes, cria numa demonstração pelos efeitos<sup>31</sup> da existência real e necessária de um Ente eterno, imaterial, cogitativo e sumamente poderoso, prova essa apresentada no livro IV, cap. 10, do *Ensaio*.

---

<sup>29</sup> “Ahora bien: siendo así que sólo dos vías hay para probar que existe Dios, a saber: una por sus efectos, y la otra por su misma esencia o naturaleza; y teniendo en cuenta que yo he explicado la primera, lo mejor que he podido, en la tercera meditación, he creído que, tras esto, no debía omitir la segunda”.

<sup>30</sup> Para um panorama sobre o assunto, vide CRAIG, 2001.

<sup>31</sup> Nesse mesmo sentido, Edward Feser explica que Locke afirmou ser possível provar a existência de Deus, porém somente através de uma via *a posteriori*, ao invés da argumentação *a priori* favorecida por Descartes (FESER, 2007).

### 3 A REFUTAÇÃO DE LOCKE À PROVA A *PRIORI* CARTESIANA

#### 3.1 O PARÁGRAFO DO *ENSAIO*

A centralidade da doutrina das ideias inatas na prova *a priori* cartesiana (SCRIBANO, 2007) pode ser vista como um motivo plenamente razoável para que Locke a rejeitasse efetivamente (HARRELSON, 2009).

Conforme já foi apontado, Locke concebeu a mente como uma folha em branco (*white paper*), isto é, todo o conhecimento inicia-se na experiência, a qual inscreve ideias simples no espírito humano. Assim, sem conhecer a realidade pelos sentidos e reflexão, não é possível cogitar qualquer ideia, nem mesmo aquela do Ente perfeitíssimo.

Locke desenvolveu o Livro I do *Ensaio* com o explícito objetivo de derrubar a proposição de que há princípios e ideias inatos. Sustentando que as ideias são originadas na experiência, ele aprovou o princípio orientador do empirismo - nada há no intelecto que não estava primeiramente nos sentidos -, o qual era aceito, em uma de suas formas, por Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Berkeley, e Hume (BLACKBURN, 1997). Disso pode-se extrair que há um confronto direto entre a gnosiologia lockeana e a doutrina cartesiana das ideias inatas. Se a conclusão for pela afirmação de que a ideia do Ente perfeitíssimo não é inata, ela só pode ser sensorial ou factícia, não satisfazendo os critérios da clareza e da distinção. Se ela é sensorial, é confusa; se é factícia, é mera invenção.

Descartes está plenamente consciente dessa dificuldade. Assim, ele argumenta nas *Meditações* que essa ideia é tão verdadeira e imutável quanto as essências matemáticas e geométricas. Disso decorre que, toda vez que se cogita o Ente perfeitíssimo, o pensamento é compelido a aceitar Sua existência real, tanto quanto é obrigado a pensar que em todo triângulo a soma de seus ângulos internos é igual a um ângulo reto. Com efeito, as ideias inatas, contrariamente às adventícias, não surgem de modo involuntário e, diversamente das factícias, seu conteúdo se impõe de modo necessário e imutável. (SCRIBANO, 2007). Portanto, a mente é livre para pensar a ideia de Deus, se assim que aprover, porém só pode ser cogitada como atualmente existente.

Tendo como modelo as ideias acerca do número, das figuras e do movimento, Descartes defende que as verdades extraídas da contemplação dessas ideias já estão presentes em sua mente, porém precisam ser trazidas à consciência para sua adequada compreensão. Desse modo, as ideias inatas não são um conhecimento novo, mas sim um resgate daquilo que está contido na natureza humana:

E essas coisas me são completamente conhecidas e patentes não só quando as considero assim, genericamente, mas, pondo mais atenção, ainda percebo também inúmeras outras particularidades sobre as figuras, sobre o número, sobre o movimento e coisas semelhantes, cuja verdade é tão manifesta e tão consentânea com minha natureza que, ao descobri-las pela primeira vez, não me parece estar tanto aprendendo algo novo quanto me lembrando do que antes já sabia, ou me apercebendo de coisas que estavam na verdade de há muito em mim, sem que minha mente nelas reparasse (DESCARTES, 2004, pp. 133-135).<sup>32</sup>

A relação do inatismo de Descartes com a prova *a priori* fica bastante evidente quando ele preconiza, nos seus *Princípios de Filosofia*, que entendimento deve analisar as diversas ideias que é capaz de pensar, cuja consequência será a percepção uma ideia singular e excepcional que possui o atributo da existência necessária, cuja natureza foi impressa na alma humana, ou seja, não tem sua origem na imaginação e nem em composições arbitrárias:

15. A necessidade de ser não está assim compreendida na noção que temos das outras coisas, mas somente no poder ser. O pensamento poderá ainda assegurar-se melhor da verdade desta conclusão se se prevenir de que não tem em si a ideia ou noção de nenhuma outra coisa em que possa reconhecer uma existência que seja assim absolutamente necessária; só por isso saberá que a ideia de um Ser todo perfeito não está nele por ficção, como se fosse uma quimera; mas, pelo contrário, **só porque nele está impressa uma natureza imutável e verdadeira e que necessariamente deve existir**, dado que possível ser concebido como tendo existência necessária (DESCARTES, 1997, pp. 32-33, grifo nosso).

---

<sup>32</sup> Ao atribuir uma realidade tão contundente às essências eternas, pode-se notar um caráter hiper-realista e platônico no inatismo cartesiano. Nesse sentido, afirma Emanuela Scribano: “a teoria cartesiana da matemática inscreve-se em uma retomada do modelo platônico, e Descartes tem tanta consciência disso que, na abertura, remete ao argumento platônico da reminiscência: ‘não me parece que aprenda nada de novo, mas, ao contrário, que me lembro do que já sabia anteriormente’ (p. 60). Na teoria cartesiana, assim como na platônica, a matemática é o reino da descoberta de alguma coisa que tem uma realidade independentemente do fato de que alguém a descubra, o que justifica a analogia com o célebre argumento da reminiscência que Platão havia utilizado no *Mênon*: os teoremas de Descartes são retirados do ‘mundo’ da matemática, como o teorema que o jovem escravo do *Mênon* demonstra ter lembrado de uma experiência passada” (SCRIBANO, 2007, p. 127).

Mas afinal, qual foi a abordagem escolhida por Locke? Utilizando apenas um parágrafo do Livro IV, cap. X, do *Ensaio*, ele afirma que a ideia do Ser perfeitíssimo é uma maneira imperfeita de provar a Sua existência. Na verdade, há pessoas que não têm essa ideia ou possuem conceitos muito diversos. Desse modo, ela não é inata e não serve como primeira premissa da demonstração. Verdadeiramente, para que essa ideia exista, ela depende da combinação de ideias simples, as quais têm sua origem nos sentidos e na reflexão.

Nas palavras de Locke:

7. Não examinarei aqui até que ponto a ideia de um Ser perfeitíssimo, que um homem pode formar na sua mente, prova ou não prova a *existência* de um Deus. Porque, dada a diversidade dos temperamentos nos homens e a diferença na aplicação dos seus pensamentos, alguns argumentos prevalecem nuns e outros noutros, para confirmação da mesma verdade. Sem dúvida, penso que isto se pode dizer: é uma maneira imperfeita de estabelecer esta verdade e de calar os ateus, fazer gravitar toda a ênfase de um ponto tão importante como este, em torno desse único fundamento e tomar como única prova da existência de Deus a ideia que alguns têm acerca da Divindade (porque é evidente que alguns homens não têm nenhuma ideia de Deus e alguns têm uma ideia pior do que se não tivessem nenhuma, e a maior parte tem ideias muito diferentes). E, digo, um costume mau agarrar-se demasiado a uma argumentação favorita, ou, por excessivo apego a ela, pretender cancelar, ou, pelo menos, tentar invalidar todos os outros argumentos e impedir-nos de atender a essas provas, como sendo fracas ou falaciosas, que a nossa própria existência e os aspectos sensíveis do universo oferecem tão clara e convincentemente aos nossos pensamentos, que julgo impossível para um homem consciente se opor a elas. Porque tenho por uma verdade certa e evidente que <as coisas invisíveis de Deus, desde a criação do mundo, tanto o seu eterno poder, como sua divindade, se entendem, e claramente se vêem, pelas coisas que são criadas>. Pois o nosso próprio ser nos proporciona, como mostrei, uma evidente e incontestável prova da existência de uma Divindade, prova a que me parece nada poderá resistir como convincente, contanto que cuidadosamente se lhe preste atenção, como a outra demonstração tão grande: sem dúvida, pois se trata de uma verdade tão fundamental e de tais consequências como se dela dependesse toda a religião e autêntica moral, que eu não duvido que serei perdoado pelo meu leitor se insistir de novo em alguns passos desta argumentação e se me alongar um pouco mais sobre eles (*Ensaio*, IV.x.7: 862-863).

Já na primeira leitura fica evidente que Locke lança mão de elementos tomistas: não há uma via exclusiva para provar a existência de Deus, nem sua ideia é unívoca em todos os intelectos; inclusive, muitos simplesmente não compreendem o que essa palavra significa.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Confira-se a semelhança com o argumento do Aquinate: “quanto ao 2º, deve-se afirmar que talvez aquele que ouve o nome de *Deus* não entenda que ele designa algo que não se possa cogitar maior; pois alguns acreditam que Deus é um corpo. Mas admitido que todos dêem ao nome de *Deus* a significação que se pretende: maior que Ele não se pode cogitar, não se segue daí que cada um

Adicionalmente, G. A. J. Rogers aponta que Locke recusa aprofundar-se no assunto por dois motivos: primeiramente, o uso da prova *a priori* seria contencioso e polêmico, produzindo uma diversidade de reações; ademais, a suficiência de sua própria demonstração tornaria a discussão desnecessária (ROGERS, 2014).

Apesar de Descartes não ser citado no parágrafo, resta pouca dúvida de que é sua prova *a priori* que está sob exame.<sup>34</sup> Entres as notas disponíveis de Locke, não há evidência de que ele tenha tido contato com a obra cartesiana antes de 1660. Porém, a partir desse ano, Locke ampliou seus estudos com um curso de leitura em filosofia mecânica e leu extensamente Descartes, dando especial atenção às obras *Dióptrica*, *Meteoros* e *Princípios de Filosofia* (MILTON, 2011).

A versão mais detalhada que Descartes oferece do argumento *a priori* consta na *Quinta Meditação* e nas *Respostas às Segundas Objeções*. Inclusive, ele apresenta uma prova geométrica do argumento *a priori*:

#### Demonstração

Dizer que qualquer atributo está contido na natureza ou no conceito de uma coisa é o mesmo que dizer que tal atributo é verdadeiramente dessa coisa, e que se pode assegurar que ele está nela (pela nona definição).

Ora, é certo que a existência necessária está contida na natureza ou no conceito de Deus (pelo décimo axioma).

Logo, é verdadeiro dizer que a existência necessária está em Deus, ou, então, que Deus existe (DESCARTES, 1983, p. 173).<sup>35</sup>

---

entenda que aquilo que é significado pelo nome existe na realidade, mas apenas na apreensão do intelecto” (AQUINO, 2009, p. 163).

<sup>34</sup> Conforme ROGERS, 2014.

<sup>35</sup> Há uma outra forma de encarar a prova cartesiana, considerando-a uma intuição pura, portanto anterior a qualquer demonstração. De fato, é possível perceber na *Quinta Meditação*, § 7º, que Descartes declara possuir no entendimento a ideia de um Ente sumamente perfeito, cuja natureza ou essência inclui necessariamente a existência atual. Semelhantemente, a relação intrínseca entre um monte e um vale é própria de suas respectivas naturezas, sendo desnecessária qualquer demonstração.

Nesse sentido, afirmam Lawrence Nolan and Alan Nelson: “A primeira coisa a se reconhecer acerca do argumento ontológico de Descartes é o fato de que não é uma prova. Isso soa paradoxal, mas o ponto é que aquilo que se denomina “argumento” é algo muito diferente de uma prova formal. Certamente, Descartes usa a linguagem de prova e de inferência lógica no contexto da *Meditação V* e, em alguns textos, até apresenta um ou mais silogismos para a existência de Deus. Sua visão avaliada, no entanto, é que o assim denominado “argumento” ontológico é um axioma auto-evidente, apreendido pela intuição ou - o que é a mesma coisa para Descartes – pela percepção clara e distinta. De fato, ele sustenta que, em última análise, obtemos o conhecimento da existência de Deus pela descoberta de que a existência necessária está contida na ideia clara e distinta de um ente sumamente perfeito” (NELSON; NOLAN, 2006, p. 112, tradução nossa).

Na verdade, a demonstração geométrica elaborada por Descartes tem como função explicitar a necessidade de um método para que o entendimento reconheça as verdades necessárias, a saber, as ideias inatas, cujo paradigma são as essências imutáveis da Matemática e da Geometria. A partir da certeza obtida acerca de cada ideia inata, é possível afirmar que um atributo contido na sua natureza é um atributo verdadeiro dela.

Na *Quinta Meditação*, Descartes apresenta um argumento bastante simples em sua forma, apesar da extensa discussão que ocasionou (LASCANO, 2017). Partindo da percepção de que o entendimento cogita ideias e que tudo o que se percebe clara e distintamente nelas são verdades acerca delas, pode-se afirmar que a existência atual de Deus é uma afirmação verdadeira, haja vista que a ideia cogitada do Ente sumamente perfeito inclui a existência atual:

Ora, em verdade, se só porque posso extrair de meu pensamento a ideia de alguma coisa segue-se que todas as coisas que pertencerem clara e distintamente a essa coisa deveras lhe pertencem, não se pode acaso tirar daí um argumento que também prove a existência de Deus? É certo que encontro em mim a sua ideia, isto é, a ideia de um ente sumamente perfeito, não menos do que em mim encontro a ideia de qualquer figura ou de qualquer número. E entendo não menos clara e distintamente que à sua natureza pertence a existência atual, o existir sempre, tanto quanto entendo que à natureza de uma figura ou de um número pertence o que demonstro pertencer-lhes. Por conseguinte, mesmo que não fosse verdadeiro tudo o que meditei nos últimos dias, a existência de Deus deveria estar em mim com pelo menos o mesmo grau de certeza (DESCARTES, 2004, p. 137).

Semelhantemente, Descartes preconiza nos *Princípios da Filosofia* um exame simples das diversas ideias cogitadas pelo entendimento, de modo que se encontrará a ideia do Ente perfeitíssimo, cuja natureza é dotada do atributo da existência necessária e eterna:

Quando posteriormente o pensamento passa em revista as diversas ideias ou noções que estão em si aí encontra a noção de um ser onisciente, todo-poderoso e extremamente perfeito [e facilmente julga, através do que apreende em tal ideia, que Deus, que é esse Ser todo perfeito, é ou existe: com efeito, embora o pensamento possua distintas ideias de muitas outras coisas, não encontra nada que o certifique da existência do seu objecto] e observa nessa ideia não somente uma existência possível, como nas outras, mas absolutamente necessária e eterna. E como vê que na ideia que fez do triângulo se encontra compreendido que os seus três ângulos são iguais a dois rectos, da mesma maneira e só pelo facto de se aperceber de que a existência necessária e eterna está compreendida na ideia de um Ser perfeito, deve concluir que um tal Ser, todo perfeito, é ou existe. (DESCARTES, 1997, p. 32).

Descartes defende o caráter *sui generis* dessa ideia, haja vista que sua essência não está nivelada com as outras ideias presentes no entendimento. Verdadeiramente, trata-se da única ideia na qual sua essência inclui a existência como perfeição pura (*simpliciter*). Disso decorre que o Ente perfeitíssimo não pode ser pensado como *possível e inexistente*:

(...) Pois, como me habituei a distinguir em todas as outras coisas a existência da essência, facilmente me persuado de que posso separar também em Deus a existência da essência e, assim, pensar Deus como não-existente. A uma atenção mais cuidadosa, porém, fica manifesto que a existência de Deus não pode ser separada de sua essência, tanto quanto não pode ser separado da essência do triângulo que a grandeza de seus três ângulos é igual a dois retos, ou da ideia de monte a ideia de vale. E não é menos contraditório pensar em Deus (isto é, o ente sumamente perfeito) falto da existência (isto é, ao qual falta uma perfeição) do que pensar um monte ao qual falta o vale (DESCARTES, 2004, p. 139).

Segundo o racionalista francês, essa prova seria dotada de uma certeza tão apodítica quanto qualquer demonstração geométrica, satisfazendo os critérios da clareza e da distinção:

Pois, por exemplo, eu bem via que, ao supor um triângulo, era preciso que seus três ângulos fossem iguais a dois retos, mas nem por isso via algo que me assegurasse de que houvesse no mundo algum triângulo. Ao passo que, voltando a examinar a ideia que eu tinha de um ser perfeito, achava que nele a existência estava compreendida, do mesmo modo, ou com mais evidência ainda, que na de um triângulo onde está compreendido que seus três ângulos são iguais a dois retos, ou na de uma esfera, que todas as suas partes são equidistantes do centro; e que, por conseguinte, é pelo menos tão certo que Deus, que é esse ser perfeito, é ou existe, quanto pode ser qualquer demonstração de geometria (DESCARTES, 2009, p. 65-66).

Pois bem, há quem veja cautela na posição lockeana, seguindo a mesma atitude de Rauph Cudworth.<sup>36</sup> De todo modo, Locke deixa claro que não aceita, nesse assunto, uma posição filosófica radical, isto é, adotar um único argumento como infalível e apodítico, em detrimento de outras boas provas que podem corroborar a conclusão.

Locke quis ressaltar que a diversidade de espíritos requer uma postura filosófica mais maleável, de modo a atingir uma quantidade maior de pessoas. Um argumento pode ser muito persuasivo para alguns, porém irrazoável para outros. O fato de que a existência de Deus pode ser provada de várias formas robustece a conclusão. Ainda que tenha considerado sua prova particular como demonstrativa,

---

<sup>36</sup> Cudworth suspende seu juízo acerca da prova *a priori*, sendo uma grande influência para a posição lockeana oficial. Ele percebe que a prova sofre grandes questionamentos antes e depois Descartes, de modo que a hesitação diante dela é plenamente justificável. Um argumento que pretende convencer as pessoas com uma baixa capacidade de persuasão é, infelizmente, de pouca utilidade. De todo modo, ele admite que não possui interesse em atacar um argumento em favor de um assunto de tamanha importância (HARRELSO, 2009).

ele aprovou a constatação de que as percepções sensíveis da realidade também apontam para um Ente primeiro e eterno.<sup>37</sup>

Confirmando o tom conciliatório do comentário, em sua primeira carta dirigida a Edward Stillingfleet, Locke procura esclarecer que não pretendia desaproveitar a prova *a priori*, mas sim aqueles pensadores que argumentavam exclusivamente com base nela, ignorando outras vias de argumentação igualmente relevantes.<sup>38</sup> Em verdade, haveria argumentos que não são dotados de certeza demonstrativa, porém teriam utilidade persuasiva diante da variedade dos intelectos e disposições pessoais:

O significado dessas minhas palavras não era negar que a idéia de um ser mais perfeito prova um Deus, mas culpar aqueles que a aceitam como a única prova e se empenham em invalidar todas as outras. Para a crença em um Deus existente, como eu digo na mesma seção, o fundamento de toda a religião e genuína moralidade, eu penso que nenhum argumento que é usado para operar a persuasão acerca de um Deus na mente dos homens deveria ser invalidado. E a razão que eu dou do motivo pelo qual todos eles devem ser deixados em sua força total, e nenhum deles ser rejeitado como impróprio para ser ouvido, é isto: porque 'na diferente feitura do temperamento dos homens e na aplicação de seus pensamentos, alguns argumentos prevalecem mais em um, e alguns em outro, para a confirmação da mesma verdade'. De modo que o significado do que eu disse aqui não era, como Vossa Senhoria supõe, fundamentar a certeza sobre a diferente feitura dos temperamentos dos homens e na aplicação de seus pensamentos, em oposição às idéias claras e distintas, como é bem evidente a partir das minhas palavras; mas mostrar qual é a má consequência de invalidar qualquer argumento que tenha a tendência de estabelecer a crença de um Deus na mente de qualquer um; porque na diferença de temperamento e aplicação dos homens, alguns argumentos prevalecem mais sobre um, e alguns sobre outro: de modo que quando eu falo de crença, e Vossa Senhoria, como eu o entendo, fala naquele estabelecimento da certeza, nada pode (eu me permito dizer) ser inferido dessas minhas palavras para o propósito de Vossa Senhoria. E que eu quis dizer crença, e não certeza, é evidente desde então, e que eu considero o argumento lá citado como não conclusivo, e assim incapaz de produzir certeza em qualquer um, embora eu não sei em que medida ele poderia prevalecer nas opiniões de alguns homens para confirmá-los na verdade. E, como nem todos, nem a maioria daqueles que acreditam em um Deus, se esforçam ou tem a habilidade de examinar e compreender claramente as demonstrações de seu ser, eu não estava disposto a mostrar a fraqueza do argumento lá citado; já que possivelmente por ele alguns homens poderiam ser confirmados na crença de um Deus, o que é suficiente para preservar neles verdadeiros sentimentos de religião e moralidade (LOCKE, 1824, pp. 53-54, tradução nossa).<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Registre-se que na obra *Ensaio sobre a Lei da Natureza*, Locke utiliza um argumento do *design* (TULLY, 2006).

<sup>38</sup> Segundo Gibson (1917), esse protesto se dirigia à tendência dos cartesianos em eleger um argumento favorito em detrimento de outras provas.

<sup>39</sup> "The meaning of which words of mine was not to deny that the idea of a most perfect being doth prove a God, but to blame those who take it for the only proof, and endeavour to invalidate all others. For the belief of a God being, as I say in the same section, the foundation of all religion and genuine

### 3.2 O MANUSCRITO *DEUS* (1696)

É curioso notar que, apesar de toda essa prudência, Locke tratou desse assunto de modo mais propositivo, dentro de seu gabinete. Datado de 1696, *Deus Des Cartes's Proof of a God from the Idea of necessary existence examined* é um brevíssimo ensaio no qual a prova *a priori* cartesiana é considerada inconclusiva, isso porque tanto um Ente imaterial cogitativo quanto a matéria-prima não cogitativa podem ser encaixados na ideia de Ente necessário. Em ambos os casos, a existência necessária é acrescentada arbitrariamente à ideia de ente (LOCKE, 1696). Assim, a prova cartesiana é tão útil (ou inútil) para o ateu quanto para o teísta, sendo de fato um argumento circular (ROGERS, 2014).<sup>40</sup>

Eis o que afirma o empirista inglês, em tradução de Mário Ferreira dos Santos:

E, neste sentido, o ateu e o teísta estão de acordo; ou melhor, não há ateu que negue um Ser primeiro, eterno, que tenha existência necessária. O que diferencia o teísta do ateu é o seguinte: o teísta diz que este ser eterno, que tem existência necessária, é um espírito cognoscente; o ateu

---

*morality, I thought no arguments that are made use of to work the persuasion of a God into men's minds, should be invalidated. And the reason I give why they should all be left to their full strength, and none of them rejected as unfit to be hearkened to, is this: because "in the different make of men's tempers and application of their thoughts, some arguments prevail more on one, and some on another, for the confirmation of the same truth." So that my meaning here was not, as your lordship supposes, to ground certainty on the different make of men's tempers, and application of their thoughts, in opposition to clear and distinct ideas, as is very evident from my words; but to show of what ill consequence it is, to go about to invalidate any argument, which hath a tendency to settle the belief of a God in any one's mind; because in the difference of men's tempers and application, some arguments prevail more on one, and some on another: so that I speaking of belief, and your lordship, as I take it, speaking in that place of certainty, nothing can (I crave leave to say) be inferred from these words of mine to your lordship's purpose. And that I meant belief, and not certainty, is evident from hence, that I look upon the argument there spoken of, as not conclusive, and so not able to produce certainty in any one, though I did not know how far it might prevail on some men's persuasions to confirm them in the truth. And since not all, nor the most of those that believe a God, are at the pains, or have the skill, to examine and clearly comprehend the demonstrations of his being, I was unwilling to show the weakness of the argument there spoken of; since possibly by it some men might be confirmed in the belief of a God, which is enough to preserve in them true sentiments of religion and morality".*

<sup>40</sup> Tudo indica que Locke não mudou propriamente de opinião, mas sim foi confirmado o fato de que ele não via utilidade em desbancar um argumento que também defendia a existência do Criador, fonte da moralidade e da verdadeira religião. Com efeito, G. A. J. Rogers esclarece que, apesar de datado cerca de seis anos após a primeira edição do *Ensaio*, o manuscrito *Deus* jamais foi incorporado por Locke às edições posteriores de seu tratado gnosiológico (ROGERS, 2014). Isso sugere sua intenção em manter esse juízo no âmbito privado, ao mesmo tempo em que ratificou a explicação dada a Stillingfleet. Ao que parece, a postura de Locke foi motivada pela prudência em evitar desgastes pessoais desnecessários.

diz que é matéria cega desprovida de pensamento. Se para decidir a questão se une a ideia de existência necessária à Substância ou Ser primeiro e eterno, não se ganha nada. É preciso provar, de alguma ou outra maneira, que esse Ser primeiro eterno, necessariamente existente, é material ou imaterial, pensante ou não pensante; e somente quando se haja provado assim a existência de Deus, a existência necessária estará incluída na ideia de Deus; mas não antes. Porque um Ser eterno, necessariamente existente, material e sem sabedoria, não é o Deus do teísta. De modo, pois, que ambas as partes supõem a existência real; e a reunião, em nosso pensamento, da ideia de existência necessária a uma ideia de substância material desprovida de sensação ou à ideia de espírito imaterial cognoscente, não as converte em existentes nem altera em nada a realidade de sua existência, porque nossas ideias não alteram em nada a realidade das coisas (LOCKE *Apud* SANTOS, 1960, pp. 82-83).

Locke fecha sua reflexão com uma afirmação legitimamente empirista, ou seja, todo conhecimento da existência real deve ser justificado pela experiência, ao invés de um mero juízo racional:

A existência real só pode ser provada pela existência real; e, portanto, a existência real de um Deus só pode ser provada pela existência real de outras coisas. A existência real de outras coisas independentes a nós só nos pode ser evidenciada pelos nossos sentidos; mas nossa própria existência nos é conhecida por uma certeza ainda maior do que a que nos dão os nossos sentidos sobre a existência de outras coisas e essa é a percepção interior, a autoconsciência ou intuição; do que se pode portanto tirar, por uma sequência de ideias, a prova mais segura e incontestável de um Deus (LOCKE *Apud* MEYERS, 2017, p. 11).

Uma boa iniciativa de análise do manuscrito pode ser encontrada no artigo *Locke e a crítica à prova cartesiana da existência necessária de Deus: um problema moral*. Nesse estudo, Saulo Silva ressalta a ineficácia da prova cartesiana para refutar o ateísmo, apresentando a crítica lockeana através de um contra-exemplo, “no qual um materialista utiliza o mesmo modo de argumentação para provar a existência exclusiva da substância extensa, de forma clara e distinta” (SILVA, 2008, p. 151). Assim, considerando que o materialista pode usar o mesmo argumento para provar a existência eterna da substância extensa, a querela entre o teísta e o ateu reside disto: saber se o Ente necessário é uma substância imaterial e cogitativa, ou material e carente de percepção (SILVA, 2008).

Finalmente, Saulo Silva aponta que, haja vista que não se pode provar a existência de ideias inatas na mente humana, o argumento cartesiano seria, para Locke, “uma construção incerta, fabricada por bel-prazer, e que não prova nenhuma existência real” (SILVA, 2008, p. 154).

Preliminarmente, é necessário relembrar que, conforme exposto no capítulo I, o conceito de conhecimento lockeano induz o leitor a assumir uma gnosiologia representacional, cuja consequência seria um enigma. De fato, essa interpretação está em conflito com a afirmação de que o *conhecimento da existência real é a percepção do acordo entre uma ideia e a existência atual*, porém concorda com o postulado de que a mente é preenchida apenas com ideias, as quais são seu único objeto de observação.

Ora, se o Locke representacionista é aquele que está de acordo com o espírito do *Ensaio*, é forçoso aceitar que o entendimento sempre está a relacionar ideias, de modo que é possível observar, pelo menos do ponto de vista gnosiológico, uma concordância entre a ideia complexa de Ente perfeitíssimo e a ideia de existência. O preço a se pagar por essa adesão é o fato de que toda existência real, no entendimento, também é uma ideia, de modo que o último parágrafo do manuscrito *Deus* perde muito do seu sentido.

Observe-se que, nesse caso, o mesmo ocorre com os entes da experiência sensorial: o entendimento percebe somente as ideias de sensação, de modo que a existência das coisas não está posta, mas sim pressuposta por uma demonstração de que as ideias correspondentes às coisas não são inatas.

Porém, ressalve-se que a tensão aqui sugerida não é fruto do manuscrito, o qual se apresenta bastante compatível com a interpretação *mainstream* do *Ensaio*,<sup>41</sup> mas sim da própria proposta gnosiológica de Locke e dos problemas dela decorrentes.

Roger Woolhouse faz a seguinte avaliação do manuscrito, ressaltando um valioso aspecto da crítica lockeana: a objeção empirista de que a existência só pode ser provada com outra existência. Segundo o *scholar* britânico:

Locke diz (E IV.x.7: 622) que a prova ontológica tradicional não deveria ser utilizada como o único argumento para tal importante conclusão; posteriormente, ele realmente a recusou (Deus: L II: 133-39). Sua objeção é a de que a existência de algo dificilmente pode ser provada a partir de uma mera ideia, mas unicamente a partir da existência de outras coisas. Sua prova preferida não está aberta a essa objeção: partindo de nosso conhecimento intuitivo do fato de que existimos como coisas inteligentes, ele conclui que somente um ser inteligente e eterno poderia ter-nos criado (E IV.x.1: 619-21) (WOOLHOUSE, 2011, p. 206).

---

<sup>41</sup> Ou seja, o conhecimento da existência real é uma relação de concordância entre uma ideia (simples ou complexa) e a realidade das coisas.

Com efeito, essa parece ser a cartada lockeana de maior peso, sob os auspícios de Santo Tomás de Aquino. É a célebre crítica de que um juízo lógico não pode dar um salto ilegítimo para o plano da realidade. Nesse sentido, a existência como ideia não tem a capacidade de demonstrar a existência correspondente na natureza. Acerca dessa crítica, explica Emanuela Scribano:

Tomás havia rejeitado a prova de Anselmo invocando a ilegitimidade de, a partir de uma existência pensada (aquela que somos obrigados a atribuir a Deus, uma vez que o definimos como um ente do qual não é possível pensar a premissa maior), inferir uma existência fora do pensamento. Mesmo admitindo que a definição de Deus obrigue a pensá-lo existente, isso não implica que Deus exista efetivamente fora da mente. Analogicamente, mesmo admitindo que a definição cartesiana de Deus como ente perfeitíssimo obrigue a pensá-lo existente, isso não implica que Deus exista na realidade (...) (SCRIBANO, 2007, p. 133-134).

Confira-se a semelhança entre os argumentos de Aquino e de Locke:

Em segundo lugar, mesmo que todos entendam pelo nome *deus* algo acima do qual nada de maior se possa conceber, não é necessário que exista na realidade este algo acima do qual nada de maior se possa conceber. De fato, **deve haver correspondência entre a coisa e o nome que a define. Contudo, daquilo que o espírito concebe quanto ao nome *deus*, só se pode concluir que *deus* existe apenas na nossa mente.** Por outro lado, não é menos necessário que o ser acima do qual nada de maior se possa conceber esteja na nossa mente. Pois bem, de tudo isso não se pode concluir que exista na natureza algo acima do qual nada de maior se possa conceber. E, assim, não haveria inconveniente algum para os que negam que Deus é. Isso porque não há inconveniente em se pensar em qualquer coisa superior a alguma outra existente na realidade ou na mente, senão para aquele que concebe haver na natureza algo acima do qual nada de maior se possa conceber (grifo nosso) (AQUINO, 2017, p. 60-61).<sup>42</sup>

(...) nossas ideias não realizam ou alteram em nada a existência real das coisas; e tampouco se há de inferir que na natureza existe uma coisa que lhe corresponda, porque podemos formar essa ideia completa em nossos espíritos.

Pelas ideias do espírito, **discernimos o acordo ou o desacordo das ideias que tem uma existência ideal semelhante em nosso espírito**; mas daqui não passamos, nem provamos nenhuma existência real, pois a verdade que assim conhecemos é somente de nossas ideias e somente se aplica às coisas na medida em que se supõe que existam, em correspondência com tais ideias. **Mas qualquer ideia, simples ou complexa, pelo mero fato de estar em nosso espírito, não evidencia a existência real de uma coisa exterior a nosso espírito que corresponda àquela ideia** (LOCKE *Apud* SANTOS, 1960, p. 83, grifos nossos).

<sup>42</sup> No *Index scolastico-cartesien*, Etienne Gilson (1979) cita justamente a *Suma contra os Gentios*, livro I, caps. 10 e 11, quando trata da prova da existência de Deus a partir da ideia que temos de um ser soberanamente perfeito e, por consequência, necessariamente existente. De fato, essa obra tomista, se comparada com a *Suma Teológica*, apresenta uma refutação mais detalhada (conforme FABRO, 2014).

É bem provável que Caterus foi a fonte direta de Locke para apontar, no manuscrito, o indevido salto lógico, considerando que ele teve acesso às *Objeções e Respostas*, anexas às *Meditações*, no original em latim. Eis o ataque tomista do teólogo holandês, ressaltando que a prova possui valor exclusivamente conceitual:

(...) embora se conceda que o ser sumamente perfeito implique a existência simplesmente pelo seu nome, não se segue, porém, que essa existência, na natureza, seja algo em ato, mas tão somente que o conceito ou noção do ser sumamente perfeito está inseparavelmente unido ao de existência. Do qual não se pode concluir que a existência de Deus seja algo em ato, **se não se pressupõe que tal ser sumamente perfeito existe em ato**: pois nesse caso ele conteria em ato todas as perfeições e, entre elas, a da existência real (*Apud* DESCARTES, 1977, p. 85, tradução e grifo nossos).<sup>43</sup>

Antes de citar essa passagem das *Primeiras Objeções*, Cornelio Fabro (2014) esclarece que, assim como ocorreu com Santo Anselmo, a prova cartesiana recebeu uma sequência imediata de críticas, tendo na figura do teólogo Johannes Caterus o seu novo “Gaunilo”. Ele, ao retomar a prova *a priori* na *Meditatio Quinta*, não encontrou nada melhor para confrontar a prova cartesiana do que a franca refutação que Santo Tomas havia feito na *Suma Teológica*, a qual ele cita no texto original, considerando-a completa e exauriente.

A citação tomista mais significativa que Caterius apresenta, nas *Primeiras Objeções*, é exatamente o trecho que denuncia a petição de princípio, a saber, que somente aquele que acredita na existência atual do *Summum Cogitabile* é obrigado a aceitar que Ele necessariamente existe:

Mas admitido que todos dêem ao nome de Deus a significação que se pretende: maior que Ele não se pode cogitar, não se segue daí que cada um entenda que aquilo que é significado pelo nome exista na realidade, mas apenas na apreensão do intelecto. Nem se pode deduzir que exista na realidade, **a não ser que se pressuponha que na realidade exista algo que não se possa cogitar maior**, o que recusam os que negam a existência de Deus (AQUINO, 2009, p. 163, grifo nosso).

Um modo bastante útil de explicar a crítica tomista é compreender que a prova *a priori*, pelo fato de possuir valor conceitual, não é inteiramente inútil, mas sim estabelece uma proposição lógica condicional (se p, então q). Desse modo,

---

<sup>43</sup> “Aunque se conceda que el ser supremamente perfecto implica en su solo nombre la existencia, no se sigue sin embargo que esa existencia, en la naturaleza, sea algo en acto, sino tan sólo que el concepto o noción del ser supremamente perfecto está inseparablemente unido al de existencia. De lo cual no puede concluirse que la existencia de Dios sea algo en acto, si no se supone que dicho ser supremamente perfecto existe en acto: pues en ese caso contendrá en acto todas las perfecciones, y, entre ellas, la de la existencia real”.

pode-se propor o seguinte: “Se o Ente perfeitíssimo existe, Ele necessariamente existe”.<sup>44</sup>

Semelhantemente, explica Gary Hatfield:

Caterus objeta que a necessidade pela qual incluímos a existência no conceito de Deus não tem força em relação à existência atual de Deus. Com efeito, ele pergunta se os conceitos humanos revelam com precisão a realidade extramental. Ele aceita que se um Deus (definido como um ser supremamente perfeito) existe, ele existe necessariamente. Mas isso é simplesmente dizer que, se existe algo que, de fato, corresponde ao nosso conceito, então é óbvio que ele tem as propriedades encontradas em nosso conceito. (É exatamente isso que significa algo corresponder ao nosso conceito.) E se uma dessas propriedades é a existência necessária (a partir da perfeição suprema), então a coisa terá existência necessária. Mas a coisa mais importante a ser determinada é se existe algo correspondente ao nosso conceito, e isso não pode ser determinado apenas a partir do nosso conceito (HATFIELD, 2003, p. 222, tradução nossa).

Diante dessa real dificuldade, Descartes responde Caterus com o argumento de que seu juízo não é puramente lógico, mas sim dependente da necessidade da própria coisa que determina a ideia cogitada. Portanto, a ideia de Ente perfeitíssimo possui uma natureza verdadeira e imutável, assim como as proporções matemáticas e geométricas, as quais possuem uma correspondência no plano ontológico:

(...) por eu não poder pensar Deus senão existente, segue-se que a existência é inseparável de Deus e que, por conseguinte, ele existe verdadeiramente.

Não que meu pensamento tenha tal efeito ou imponha alguma necessidade a coisa alguma, mas, ao contrário, é a necessidade da própria coisa, isto é, a existência de Deus que determina meu pensamento: tenho a liberdade de imaginar um cavalo com asas ou sem asas, não de pensar um Deus sem existência (isto é, um ente sumamente perfeito sem a suprema perfeição) (DESCARTES, 2004, p. 141).

Interpretando esse contra-ataque cartesiano, Emanuela Scribano afirma:

Ao atribuir a Deus a existência, não se pretende passar do pensamento às coisas, e portanto impor as leis do pensamento a uma realidade que pode muito bem ignorá-las, mas, ao contrário, são as coisas que se impõem com a sua necessidade ao meu pensamento (...). As essências das coisas, de fato, como a doutrina inatista acabou de mostrar, são independentes do pensamento: o seu conteúdo não é modificável a gosto, mas se impõe à mente. Por isso a prova da existência de Deus a partir de sua definição é única e não repetível por entes fictícios dos quais tivesse construído

<sup>44</sup> Obtemperem-se, porém, que há necessidade de se efetuar uma retificação pontual na proposição: ela é de natureza bicondicional (somente se p, então p). Assim, considerando-se verdadeira a proposição “Somente se o Ente perfeitíssimo existe, Ele necessariamente existe”, pode-se utilizar um argumento *modus ponens* (aquele que afirma afirmando) a partir de qualquer de seus termos, haja vista que são equivalentes.

arbitrariamente definições incluindo a existência: o leão existente, ou o corpo perfeíssimo (SCRIBANO, 2007, p. 135).

No *Ensaio*, Locke aceita que a mente humana é capaz de conhecer algumas essências reais,<sup>45</sup> como no caso da geometria, da matemática e da moralidade. Porém, o entendimento se depara com arquétipos, que constituem a própria essência real do ente cogitado, sem fazer referência a qualquer coisa na realidade. Ou seja: no caso do Ente perfeíssimo ser admitido como um arquétipo, o conhecimento que temos de sua essência pode ser real, porém sua existência na mente é meramente ideal, pois foram as operações de nosso entendimento que, *arbitrariamente*, formaram a ideia complexa que corresponde ao Ente perfeíssimo.<sup>46</sup>

É verdade que Locke admite que uma conexão entre os arquétipos e a realidade, porém ele alerta que o conhecimento matemático diz respeito às próprias ideias, sem qualquer tipo de necessidade no que diz respeito à existência de coisas correspondentes aos arquétipos. Assim, se um triângulo existe, ele contém uma correspondência com a ideia complexa de triângulo, construída pelo entendimento:

Não duvido que se admitirá facilmente que o conhecimento que temos das verdades matemáticas não é somente um conhecimento certo, mas real, e que se não trata de meras e ocas visões, quimeras sem significado de um cérebro fértil em imaginações frívolas. Contudo, se bem considerarmos, veremos que este conhecimento é somente das nossas próprias ideias. O matemático considera a verdade e as propriedades que pertencem a um retângulo ou a um círculo apenas como elas estão em ideia no seu espírito. Pois é possível que nunca tivesse encontrado na sua vida alguma destas figuras que sejam matematicamente, isto é, precisa e exactamente verdadeiras. Contudo, o conhecimento que tem de qualquer das verdades ou propriedades que pertencem a um círculo ou a qualquer outra figura matemática é verdadeiro e certo, mesmo em relação às coisas realmente existentes; porque as coisas reais não entram nestas espécies de proposições e não são aí consideradas senão na medida em que de facto

---

<sup>45</sup> Segundo Locke, as propriedades conhecidas através do conhecimento sensível são apenas aparências externas das coisas. Por exemplo, a ideia de ouro corresponde a uma substância maleável, fundível, majoritariamente inerte, densa e amarela. O conjunto dessas características constitui a *essência nominal* do ouro. Porém, como não é possível conhecer o fundamento de onde fluem todas essas propriedades, a saber, sua *essência real*, ela permanece ignorada por nós (MEYERS, 2017). Contudo, isso não vale para os arquétipos, na medida em que não pretendem fazer referência a algum objeto externo, mas sim a sua própria essência.

<sup>46</sup> Observe-se que Locke não questiona a validade das proposições matemáticas e geométricas, nem a clareza e a distinção como ferramentas para a identificação de proposições verdadeiras. Com efeito, o que está sob ataque não é o método cartesiano, mas sim a natureza de ideias complexas que não são arquétipos (matemáticos, geométricos ou morais), mas sim meras essências nominais. Essa observação é relevante pois, segundo Martial Gueroult (1984), a validade da prova *a priori* não pode ser invocada sem que Descartes, primeiramente, estabeleça as verdades matemáticas e a validade objetiva das ideias claras e distintas.

concordam com os arquétipos que estão no espírito do matemático. É verdade, da *ideia* de um triângulo, que os seus três ângulos são iguais a dois rectos? A mesma coisa é também verdade, de um triângulo, onde quer que ele *exista realmente*. Mas qualquer outra figura que hoje exista, que não seja exactamente conforme com a ideia de triângulo que o matemático tem no seu espírito, nada tem que ver com esta proposição; por conseguinte, **o matemático tem a certeza de que todo o seu conhecimento, respeitante a estas ideias, é real; porque, não considerando as coisas mais do que enquanto concordam com as ideias que tem no espírito, tem a certeza de que tudo o que sabe a respeito destas figuras, quando elas têm *meramente uma existência ideal* no seu espírito, será também verdadeiro a respeito das mesmas figuras quando elas têm uma *existência real* na matéria:** as suas reflexões, que não tem por objetivo senão estas figuras, que são as mesmas, onde quer, e como quer, que elas existam (*Ensaio*, IV.iv.6: 777-774, grifo nosso).

Esse excerto do *Ensaio* é bastante significativo para esta investigação, isso porque a verdade dos arquétipos jamais poderia ser uma relação entre uma ideia complexa e a realidade, mas sim uma relação pura entre ideias. Assim, se trocarmos a expressão *verdade necessária e eterna* por *arquétipo*, pode-se admitir que Deus é um arquétipo verdadeiro, em relação ao qual o entendimento humano é capaz de perceber relações necessárias (p. ex., repugna ao Ente Perfeitíssimo ser contingente). Essas relações, de fato, não dependem das coisas fisicamente exemplificadas e percebidas, mas sim da própria natureza do arquétipo divino. Contudo, se não existe *in re* algo que corresponde ao arquétipo, ele permanece como um conhecimento exclusivamente ideal.

Semelhantemente a esse primeiro questionamento, a petição de princípio denunciada por Locke também parece ter um bom fundamento. Verdadeiramente, a ideia de Ente perfeitíssimo, conforme defendida por Descartes, *inclui* um juízo de existência real sem o qual essa ideia não pode ser plenamente atualizada na mente humana. Ela precisa incluir a certeza dessa existência, sob pena de se converter numa ideia obscura ou mesmo inexistente.

A pergunta que se revela neste momento é a seguinte: como posso ter uma ideia do Absoluto se não tenho certeza de que Ele existe? Que o Ente perfeitíssimo não pode ser pensado como inexistente, não há porque se discutir; contudo, a dificuldade reside justamente nisso: como ter uma ideia do Ente Perfeitíssimo sem ter o conhecimento da existência real Dele.

Confirmando essa dificuldade, afirma Mário Ferreira dos Santos:

Pode um juízo ser formalmente verdadeiro, sem que o seja materialmente verdadeiro, pois a prova material é outra. Assim “Deus existe” é um juízo

logicamente verdadeiro, porque é próprio de Deus existir; ou seja, o predicado existir cabe necessariamente a Deus, pois um Deus inexistente não é Deus. Mas se há verdade formal no juízo, a verdade material não decorre daquele, mas de uma prova outra que robusteça a adequação, a conformidade daquele juízo com a realidade. A afirmação de que Deus existe realmente, independentemente da mente humana, já exige outras provas, que dêem as razões materiais de sua existência (SANTOS, 1965, p. 46).

Pois bem, é possível perceber na *Quinta Meditação* que a ideia de Ente perfeitíssimo possui, para Descartes, atributos necessários desvelados *a priori* pela razão, cujo elenco *inclui* a existência real. Logo, o *ponto fundamental* da prova cartesiana situa-se justamente na *existência (ou inexistência)* da ideia inata de Ente perfeitíssimo. Isso envolve, necessariamente, a possibilidade de percepção de sua realidade formal no entendimento humano.

Diante da evidente dificuldade em se aceitar a atualidade da ideia do infinito positivo numa mente finita, Descartes se defende desse modo: Deus é dito inconcebível no que diz respeito à sua inteira e completa concepção, porém não em relação à pálida ideia que o intelecto humano consegue ter Dele. Assim, aquilo que há de inteligível no Ente perfeitíssimo é suficiente para compreender que Ele existe (DESCARTES, 1977).

Além disso, Descartes afirma que essa ideia nasce junto com sua própria pessoa e não surge de outro lugar senão de si mesmo, podendo ser formada ainda que não se saiba que existe de fato um Ser perfeitíssimo. Contudo, toda a força do argumento depende de que não seria possível ter a potência para formar essa ideia se o eu cogitante não tivesse sido criado pelo Ser perfeitíssimo real e existente.<sup>47</sup>

Finalmente, o filósofo francês efetua um movimento de distanciamento em relação à prova *a priori* anselmiana: para ele, seu silogismo está fundamentado no fato de que a *existência real* é um atributo pertencente ao Ente perfeitíssimo. Diversamente, a *ratio alselmi* é capaz de afirmar apenas que a palavra *Deus* significa algo que existe no entendimento e na realidade, ou seja, é uma afirmação exclusivamente semântica. Logo, os questionamentos tomistas que Johannes Caterius expõe nas *Primeiras Objeções*, apesar de válidos e aprovados por Descartes, caberiam somente à versão original de Santo Anselmo (DESCARTES, 1977).

---

<sup>47</sup> Aponte-se aqui que, nas *Respostas às Segundas Objeções*, Descartes utiliza uma justificação *a posteriori* para a existência da ideia de Ente perfeitíssimo na mente humana.

Uma estratégia que Locke poderia efetivamente utilizar, de modo a expor essa problemática de modo radical, poderia ser a seguinte: afirmar que *não existe qualquer ideia - inata ou experimental - de Ente infinito em ato*.<sup>48</sup> Essa afirmação se justificaria porque todo ente cogitado ou percebido é infinito em potência. Assim, o Infinito cartesiano está para além das ideias complexas que o intelecto pode cogitar. Caso fosse lançada por Locke, essa afirmação estaria plenamente de acordo com as considerações apresentadas no Livro II, cap. XVII, do *Ensaio*, além de ser, em alguma medida, uma afirmação com antecedentes tomistas.

Segundo Edward Feser (2009), a rejeição da prova anselmiana na *Suma Teológica* ocorre porque não é possível conhecer a essência de Deus. De fato, o Aquinate defendeu a proposição de que a essência e a existência de Deus são idênticas, de modo que seria possível saber que Ele existe caso se obtivesse um conhecimento da Sua essência. Porém, haja vista que esse conhecimento inexistente, o entendimento não possui aquilo que é o ponto de partida do argumento ontológico.

Essa é, verdadeiramente, a resposta fundamental apresentada na *Suma Teológica*:

Digo, portanto, que a proposição Deus existe, enquanto tal, é evidente por si, porque nela o predicado é idêntico ao sujeito. Deus é o seu próprio ser, como ficará claro mais adiante. Mas como não conhecemos a essência de Deus, esta proposição não é evidente para nós; precisa ser demonstrada por meio do que é mais conhecido para nós, ainda que por sua própria natureza seja menos conhecido, isto é, pelos efeitos (AQUINO, 2009, p. 163).

Portanto, segundo a filosofia aristotélico-tomista, a proposição Deus existe é evidente por si mesma (quanto à fórmula), pois Deus é o seu próprio ser; porém, como não se conhece a essência de Deus, a proposição não é evidente para nós (quanto à percepção). Verdadeiramente, só é possível uma demonstração a partir daquilo que é mais conhecido por nós, a saber, pelos Seus efeitos (AQUINO, 2009). Por consequência, fica afirmada a impossibilidade gnosiológica de uma demonstração *propter quid* (pela causa) do Ser divino.

Corroborando essa crítica, Locke afirma que o entendimento humano é passivo quanto à existência e percepção das ideias simples. Sua potência ativa está somente na organização das ideias simples em ideias complexas, tendo como

---

<sup>48</sup> A força dessa objeção pode ser percebida, por exemplo, a partir da afirmação de Raul Landim Filho: "Obviamente, toda a dificuldade do argumento cartesiano consistirá na prova da possibilidade do conhecimento da essência verdadeira de Deus" (LANDIM FILHO, 2010, p. 119).

critérios a experiência ou a imaginação. Adicionalmente, a ideia *simples* de infinitude atual não é percebida pelo intelecto, nem ele é capaz de forjar uma ideia dessa natureza. Logo, é uma ideia incogitável, ainda que exista um nome para identificá-la.

De fato, esse ataque foi efetivamente lançado pela pena de Pierre Gassendi, autor das *Quintas Objeções*:

Você diz que há mais realidade objetiva na ideia de um Deus infinito que na de uma coisa finita. Mas, em primeiro lugar, o espírito humano, sendo incapaz de conceber a infinitude, tampouco pode ter uma ideia que represente uma coisa infinita. E, por tanto, quem diz coisa infinita atribui a algo que não compreende um nome que tampouco entende, considerando que, como a coisa se estende mais além do quanto ele pode abarcar, essa infinitude, ou negação de limites, atribuída a dita extensão, não pode ser entendida por alguém cuja inteligência está sempre presa dentro de certos limites (...). Ademais, todas as elevadas perfeições que costumamos atribuir a Deus parecem ter sido tomadas das coisas que ordinariamente admiramos em nós mesmos, como a duração, a potência, a sabedoria, a bondade, a felicidade etc., de maneira que, dando-lhes toda a extensão possível, dizemos que Deus é eterno, onipotente, onisciente, sumamente bondoso, perfeitamente feliz etc. (DESCARTES, 1977, pp. 230-231, tradução nossa).<sup>49 50</sup>

Semelhantemente, Mersenne transcreve a seguinte contestação, nas *Segundas Objeções*:

Demais, esta cláusula de vosso raciocínio (*após termos assaz claramente reconhecido e observado o que é Deus*) é suposta como verdadeira, no que nem todo mundo está ainda de acordo, já que vós próprios confessais que não compreendeis o infinito senão imperfeitamente; o mesmo se deve dizer de todos os seus outros atributos: pois, sendo tudo o que é em Deus inteiramente infinito, qual o espírito capaz de compreender a menor coisa que seja em Deus, se não mui imperfeitamente? Como podeis, portanto, ter observado bastante clara e distintamente o que é Deus? (DESCARTES, 1983, p. 149).

---

<sup>49</sup> “Decís que hay mas realidad objetiva en la idea de un Dios infinito que en la de una cosa finita. Pero, en primer lugar, el espíritu humano, siendo incapaz de concebir la infinitud, tampoco puede tener una idea que represente una cosa infinita. Y, por tanto, quien dice cosa infinita atribuye a algo que no comprende un nombre que tampoco entiende, puesto que, como la cosa se extiende más allá de cuanto El puede abarcar, esa infinitud, o negación de límites, atribuida a dicha extensión, no puede ser entendida por alguien cuya inteligencia está siempre presa dentro de ciertos límites (...). Además, todas las elevadas perfecciones que solemos atribuir a Dios parecen haber sido tomadas de las cosas que ordinariamente admiramos en nosotros mismos, como la duración, la potencia, la sabiduría, la bondad, la felicidad, etc., de manera que, dándoles toda la extensión posible, decimos que Dios es eterno, omnipotente, omnisciente, supremamente bondadoso, perfectamente feliz, etc.”

<sup>50</sup> Pierre Gassendi, antecipando Hume e Kant, também argumenta, nas *Quintas Objeções*, que a existência não é um predicado e que toda ideia de ente inclui sua existência hipotética (HATFIELD, 2003). Contudo, esse tema não foi abordado por Locke.

É forçoso admitir neste momento que alguém, sem leviandade, poderia apontar a existência de uma doutrina lockeana esotérica, ou seja, a impossibilidade de uma ideia de infinito atual como consequência da gnosiologia empirista, cuja identificação só é possível a partir de uma leitura atenta às entrelinhas do *Ensaio*. De fato, o polêmico Leo Strauss argumenta que o jovem Locke, seguindo as objeções de Hobbes às *Meditações*<sup>51</sup>, questiona a afirmação cartesiana de que existe uma ideia inata de divindade (STRAUSS, 1959).<sup>52</sup>

Todavia, o que Locke efetivamente diz no *Ensaio* é justo o oposto. Segundo seu juízo, a ideia de Ente supremo é clara e distinta, dando fundamento seguro à filosofia moral, à teoria política e à teologia.<sup>53</sup>

A ideia de um Ser supremo, infinito no poder, na bondade e na sabedoria, que nos fez e de quem dependemos, bem como a ideia de nós próprios, como criaturas inteligentes e racionais, são ideias tão claras que, se devidamente consideradas e seguidas, nos forneceriam, suponho eu, tais fundamentos dos nossos deveres e regras de accção, que poderíamos colocar a *moral* entre as *ciências capazes de demonstração* (*Ensaio*, IV.iii.18: 755).

A opinião lockeana oficial, porém, era ponto de controvérsia na Inglaterra de sua época, conforme veremos a seguir.

### 3.3 MARY ASTELL: A IDEIA DO ENTE MAIS PERFEITO É CLARA, MAS NÃO DISTINTA

No final do século dezessete, a prova *a priori* recobrou na Inglaterra um pequeno alento. As *Meditações* foram traduzidas para o inglês e publicadas sob o título: *Six Metaphysical Meditations: Wherein it is Proved That there is a God. And that Mans Mind is really distinct from his Body* (1680). Provavelmente, foi a partir dessa tradução que a filósofa feminista Mary Astell, escritora de folhetos *tory* e crítica veemente de Locke, desenvolveu uma nova versão do argumento, efetuando um ajuste bastante peculiar (BROAD, 2015).

---

<sup>51</sup> Thomas Hobbes, nas *Terceiras Objeções*, não admite que o entendimento possui qualquer imagem ou ideia do Ente Perfeitíssimo; porém, é possível inferir, através de Seus efeitos, a existência de uma Causa eterna e incausada, ou seja, de um Ser eterno que existe (DESCARTES, 1977).

<sup>52</sup> Registre-se que o argumento principal de Leo Strauss é o de que Locke não é um herdeiro da tradição cristã do direito natural, mas sim um partidário secreto de Hobbes: os direitos humanos são fruto da luta pela autopreservação e não de determinações divinas.

<sup>53</sup> Se isso foi apenas uma prudente manobra intelectual, a decisão fica ao critério de cada um, tanto *scholars* quanto leitores eventuais. Para um aprofundamento acerca da tese que afirma uma atitude de prudência por parte de Locke, vide STRAUSS, 2009.

Conforme já verificamos, Descartes inicia sua prova com a ideia de Ente perfeitíssimo, identifica a existência como uma perfeição e finalmente conclui que esse Ente precisa possuir a perfeição da existência. Astell utiliza uma lógica similar, afirmando que temos uma ideia clara de Deus como um ser infinitamente perfeito. Sua prova, apresentada na obra *A Serious Proposal to the Ladies*, Parte II (1697), pode ser formulada do seguinte modo:

1. Tenho uma ideia clara de Deus como um ser infinitamente perfeito.
2. Existência é uma perfeição, pois aquilo que não tem existência não pode ser imaginado como tendo qualquer perfeição.
3. Se um ser é infinito em todas as perfeições, então não podemos negar que ele existe.
4. Logo, não podemos negar que Deus existe (BROAD, 2015).

Astell se afasta de Descartes na primeira premissa, pois afirma que temos somente uma ideia *clara* do Ente perfeitíssimo. Na verdade, não é possível ao intelecto finito possuir uma ideia *distinta* e *perfeita* do Infinito. Se alguém pretendesse compreender a natureza divina, isso seria uma impertinente extravagância e uma tolice sem medida. Logo, Astell é incapaz de defender a prova *a priori* através do critério cartesiano da clareza e distinção, mas sim pela presença imediata da ideia de Ente infinitamente perfeito no intelecto, ou seja, uma verdadeira intuição (BROAD, 2015).

Através dessa peculiaridade gnosiológica, Astell demonstra estar atenta ao fato de que a ideia de Infinito atual não é algo cuja cogitação é fácil e simples. Conforme já verificamos no capítulo 1, Locke admite que, apesar de possuir uma ideia aproximada de duração infinita, ela é nada mais que a negação de uma coisa positiva. Assim, o pensamento sente dificuldade em formar uma ideia positiva de Infinito, não obtendo uma compreensão clara dele.

O sumário do argumento de Astell é o seguinte:

Mas, e se for feita uma pergunta se existe um Deus ou um Ser infinitamente perfeito? Nós estamos, então, examinando o acordo entre nossa ideia de Deus e aquela da existência. Agora isso pode ser discernido pela intuição, pois a partir de uma visão de nossas ideias descobrimos que a existência é uma perfeição e o fundamento de todas as outras perfeições, desde que aquilo que não tem ser não pode ser cogitado como tendo qualquer perfeição. E embora a ideia da existência não seja adequada àquela de

perfeição, ainda assim a idéia da perfeição inclui a da existência, e se essa Idéia fosse dividida em partes, uma parte dela concordaria exatamente com isso. Assim, se permitirmos que algum Ser seja infinito em todas as perfeições, não podemos negar que esse Ser existe; a existência em si mesma sendo uma perfeição e algo sobre o qual todo o resto está construído (ASTELL, 2002, p. 180, tradução nossa).<sup>54 55</sup>

Em sua segunda versão da prova, desenvolvida em *The Christian Religion, As Profess'd by a Daughter Of the Church of England* (1705),<sup>56</sup> Astell vai além e aponta que a ideia de Deus inclui todas as perfeições, dentre as quais a mais notável é a autoexistência (*Self-existence*). De fato, todas as outras perfeições divinas têm como fundamento e origem a autoexistência (SOWAAL, 2015). Verdadeiramente, se se considerar que toda perfeição não pode ter como origem o nada, sua existência não pode sofrer solução de continuidade, de modo que a afirmação de Astell é ontologicamente verdadeira.

Entretanto, as importantes considerações de Astell parecem não ter a capacidade de contornar a petição de princípio. Anos antes, Ralph Cudworth já havia percebido o problema, explicando o seguinte: a existência necessária é um atributo divino irrefutável, porém essa necessidade é somente hipotética, algo suposto. Assim, somente se existe de fato algo absolutamente perfeito, segue-se que esse ente existe necessariamente (CUDWORTH *apud* HARRELSON, 2009).

Pois bem, há alguma chance da prova *a priori* cartesiana ultrapassar sua circularidade? Verifiquemos a seguir.

### 3.4 UMA PROPOSTA DE COMPREENSÃO DA PROVA A PRIORI

Pela via da intuição, ou seja, a relação direta de acordo ou desacordo entre duas ideias, Locke chegou racionalmente à conclusão de que o nada absoluto é

---

<sup>54</sup> “*But if it be made a Question Whether there is a GOD, or a Being Infinitely Perfect? We are then to Examin the Agreement between our Idea of GOD and that of Existence. Now this may be discern'd by Intuition, for upon a View of our Ideas we find that Existence is a Perfection, and the Foundation of all other Perfections, since that which has no Being cannot be suppos'd to have any Perfection. And tho the Idea of Existence is not Adequate to that of Perfection, yet the Idea of Perfection Includes that of Existence, and if That Idea were divided into parts, one part of it wou'd exactly agree with This. So that if we will allow that Any Being is Infinite in All perfections, we cannot deny that Being Exists; Existence it self being one Perfection, and such an one as all the rest are buit upon.*”

<sup>55</sup> Aqui Astell tem como pressuposto explícito o conceito de conhecimento como uma relação de acordo entre duas ideias, isto é, o *way of ideas* proposto por Locke. Conforme já apontamos anteriormente, esse conceito concede, pelo menos em tese, uma legitimidade gnosiológica para a prova *a priori*.

<sup>56</sup> Astell considerava que *The Christian Religion* era sua obra principal, concebida como uma sistemática crítica filosófico-teológica à obra lockena *The Reasonableness of Christianity* (SPRINGBORG, 1998).

impossível. Admitir que o nada pode ser a origem de algo repugna à razão, de modo que até o cético é obrigado a admitir que a existência não pode sofrer solução de continuidade:

O homem sabe por uma certeza intuitiva que *o nada absoluto, tal como não pode ser igual a dois ângulos rectos, não pode também produzir um ser real*. Se alguém não sabe que a não ser ou a ausência de todo ser não pode ser igual a dois ângulos rectos, é impossível que possa conceber qualquer demonstração em Euclides. Portanto, se sabemos que há um ser real e que o nada não pode produzir um ser real, é uma demonstração evidente que desde a *eternidade houve alguma coisa*, visto que o que não veio da eternidade teve um princípio, e o que teve um princípio deve ser produzido por alguma coisa mais (*Ensaio*, IV.x.3: 860).

Assim, a ontologia lockeana afirma, inequivocamente, a necessidade ontológica do *ser* e a impossibilidade ontológica do *nada*. Propor que o nada pode ser a causa de algo implica numa contradição patente. E aquele que insiste nessa possibilidade cai na completa irracionalidade, sendo impossível compreender qualquer demonstração.<sup>57</sup>

Esse juízo lockeano seria classificado por Descartes como inato, pois independe das ideias de sensação ou da imaginação. Além disso, ele não via nada no mundo que fosse superior a si mesmo, de modo que poderia ser constituído de meras ideias fruto de sua própria imaginação. Observe-se o que Descartes afirma acerca da aparente realidade externa:

Quanto aos pensamentos que tinha acerca de muitas outras coisas exteriores a mim, como o céu, a terra, a luz, o calor e mil outras, não me preocupava tanto em saber de onde me vinham, porque, nada notando neles que me parecesse torná-los superiores a mim, podia crer que, se fossem verdadeiros, eram dependentes de minha natureza, na medida em que ela tem alguma perfeição; e que, se não o fossem, eu os tirava do nada, isto é, eles estavam em mim porque eu tinha falhas (DESCARTES, 2009, pp. 61-61).

Assim, a realidade externa, seja ela existente de fato ou um mero conjunto de ideias, não possui os atributos pertencentes ao Ente perfeitíssimo. Verdadeiramente, o conceito de cada coisa que compõe o mundo tem como características a contingência e a simples possibilidade:

---

<sup>57</sup> Esse é o ponto que Locke considera, no manuscrito, como unânime entre teístas e ateus, de modo que a discussão não está radicada na existência necessária, mas *no que*, de fato, possui existência necessária.

X. Na ideia ou no conceito de cada coisa, a existência está contida, porque nada podemos conceber sem que seja sob a forma de uma coisa existente; mas com a diferença de que no conceito de uma coisa limitada, a existência possível ou contingente acha-se apenas contida, e no conceito de uma ser soberanamente perfeito está compreendida a perfeita e necessária existência (DESCARTES, 1983, p. 173).

Em outra passagem Descartes explicita essa distinção, procurando demonstrar que as diversas ideias claras e distintas, presentes no nosso entendimento, tem como característica de suas essências a existência possível. Porém, o Ente perfeitíssimo é a única exceção à regra, pois Sua essência inclui a existência necessária e atual. Já é possível observar aqui que, implicitamente, a ideia de matéria extensa não pode corresponder àquela do Ente perfeitíssimo:

Pois bem, para remover a primeira parte dessa dificuldade, é necessário distinguir entre existência possível e existência necessária, advertindo que a existência possível está contida no conceito ou ideia de toda coisa que concebemos clara e distintamente, enquanto que a existência necessária só está contida na ideia de Deus. Pois não tenho dúvida de que quem considerar com atenção a diferença que há entre a ideia de Deus e todas as outras, percebera que, ainda quando concebemos sempre as demais coisas como existentes, disso não se segue que existam, mas somente que podem existir, pois não entendemos necessário que a existência atual está unida às suas outras propriedades; porém, concebendo claramente que a existência atual, está sempre e necessariamente unida aos demais atributos de Deus, disso se segue que Deus existe necessariamente (DESCARTES, 1977, p. 97, tradução nossa).

Verdadeiramente, se o Ente perfeitíssimo de fato existe, só pode conter perfeições puras (*perfectiones simpliciter*), de modo que não pode ser cogitado como materializado, isto é, dependente de uma forma. A extensão é um atributo incompatível com a ideia de Ente perfeitíssimo cartesiana, cuja consequência é a *falsidade* do contra-argumento ateu elaborado por Locke:

Com efeito, há coisas no mundo que são limitadas e de qualquer maneira imperfeitas, embora notemos algumas perfeições nelas; mas concebemos que não é possível que algumas delas estejam em Deus. Assim, dado que a extensão constitui a natureza do corpo, e que aquilo que é extenso pode ser dividido em várias partes, e que uma tal coisa denota uma imperfeição, concluímos que Deus não é um corpo. Embora seja uma vantagem o facto de os homens possuírem sentidos, no entanto, como as sensações se formaram em nós por impressões que vêm do exterior, o que significa uma dependência, concluímos também que Deus não tem nada disso, e que, ao contrário de nós, entende e quer por operações diferentes, mas entende, quer e faz tudo sempre por uma acção única e muito simples; e Ele não

quer a malícia do pecado, visto que esta constitui a privação do bem (DESCARTES, 1997, pp. 35-36).<sup>58</sup>

Nesse ponto, é necessário questionar a opinião de John Cottingham (1995) quanto à compreensão do infinito cartesiano: apesar do *scholar* perceber uma dificuldade real na ideia de extensão indefinida do mundo, principalmente por conta da tensa correspondência entre Descartes e Henry More, a divisão infinita da matéria é de natureza potencial, indefinida, de modo que nunca alcança o estado de infinitude *em ato*.

Além de tudo isso, há evidências textuais de que Descartes negou categoricamente a possibilidade de identificar a extensão indefinida como um atributo do Ente Perfeitíssimo, conforme se observa, por exemplo, nas seguintes citações:

Eu disse que Deus é extenso em virtude de seu poder, porque esse poder se manifesta, ou pode se manifestar, em um ser extenso. É certo que a essência de Deus deve estar presente em todos os lugares para que seu poder seja capaz de se manifestar em todos os lugares; mas eu nego que essa essência se faça presente à maneira de um ser extenso, isto é, no modo como acabei de descrever uma coisa extensa (DESCARTES, 1991, p. 381, tradução nossa).<sup>59</sup>

Só denomino infinito, falando com propriedade, aquilo em que de modo algum encontro limites, e, nesse sentido, somente Deus é infinito. Mas aquelas coisas nas quais, somente sob certo aspecto, não vejo limite – como a extensão dos espaços imaginários, a multiplicidade dos números, a divisibilidade das partes da quantidade, e coisas semelhantes – as

---

<sup>58</sup> Margaret Wilson faz um interessante comentário acerca desse assunto: “E vimos que Descartes, quando desafiado a explicar por que se pode inferir a existência de Deus da idéia de Deus, mas não a existência de um leão da idéia de um “leão existente”, tenta uma resposta que não recorre diretamente às noções de “distinção” ou de “inatismo”. Entre as razões mais interessantes que podem explicar sua resposta está a consideração de que parece haver idéias factícias, cujos componentes em sua totalidade são inatos (como sugere, de um determinado ponto de vista, o exemplo do “triângulo inscrito em um quadrado”). Assim, deixando de lado os leões, etc., poder-se-ia formar a ideia de “*res extensa* existente”. Dessa forma, parece que se obtém a base para um Argumento Ontológico em favor da existência da matéria, que não exija ir além do nível dos inatos e distintamente percebidos conteúdos das idéias. Apesar disso, Descartes certamente desejaria rejeitar esse Argumento Ontológico, visto ter aderido à visão tradicional pré-Espinozista de que a matéria não existe em virtude de sua natureza” (WILSON, 1997, pp. 254-255).

Há aqui um ponto que precisa ser mencionado: na medida em que a matéria, ou mesmo o mundo, está em constante movimento, ou seja, em infinitude potencial, ela é um amálgama de ato e potência. Ademais, a matéria depende de causas que lhe são acidentalmente ordenadas (na perspectiva do movimento) e essencialmente ordenadas (na perspectiva da substância ou quiddidade). Assim, ainda que seja possível apontar alguma confusão nas explicações de Descartes, fato é que ele teve um *insight* valioso acerca da impossibilidade racional de se identificar o Absoluto e Perfeitíssimo com a matéria.

<sup>59</sup> “I said that God is extended in virtue of his power, because that power manifests itself, or can manifest itself, in extended being. It is certain that God's essence must be present everywhere for his power to be able to manifest itself everywhere; but I deny that it is there in the manner of extended being, that is, in the way in which I just described an extended thing.”

denomino indefinidas, e não infinitas, pois não é em qualquer sentido que carecem de limite (DESCARTES, 1977, p. 95, tradução nossa).<sup>60 61</sup>

Isso considerado, ainda é preciso efetuar uma última reflexão acerca da alegada circularidade da prova, ou seja, a acusação de que a existência do Ente perfeitíssimo está indevidamente pressuposta nas premissas.

Pois bem, *se tudo é pensável como não existente – inclusive o Ente perfeitíssimo – o nada absoluto é pensável como existente*, ou seja, a inexistência de tudo corresponde à existência do nada. Porém, o nada absoluto, na medida em que não tem essência (quididade) nem se predica<sup>62</sup>, carece de aptidão para ser (possibilidade ontológica). O nada é a própria contradição do Ser. Isso significa, na prática, um juízo evidentíssimo<sup>63</sup> de que o nada absoluto não tem possibilidade ontológica.<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> “Solo llamo infinito, hablando con propiedad, a aquello en que en modo alguno encuentro límites, y, en este sentido, sólo Dios es infinito. Pero a aquellas cosas en las que sólo bajo cierto respecto no veo límite – como la extensión de los espacios imaginarios, la multitud de los números, la divisibilidad de las partes de la cantidad, y cosas por el estilo – las llamo indefinidas, y no infinitas, pues no en cualquier sentido carecen de límite.”

<sup>61</sup> Em solidariedade a Descartes, acrescento uma interpretação de seu pensamento de caráter explicitamente platônico e agostiniano: se as verdades necessárias e imutáveis de fato existem, elas extrapolam os limites do mundo extenso. Desse modo, sob certo aspecto, há algo mais perfeito do que a realidade física. O esforço metodológico cartesiano é justamente ascender a esse plano superior, buscando aquilo que é indubitável, isto é, claro e distinto. Porém, isso só é possível porque: a) o Criador implantou em sua obra a marca de seu artifício: as verdades necessárias; b) a Fonte eterna dessas verdades é o próprio Feador delas, sob pena de não ser um conhecimento para além de toda dúvida.

Registre-se, entretanto, que esse argumento só faz sentido tendo como pressuposto o que explica Octavio Derisi: “a filosofia cartesiana (...) é do tipo platônico-agostiniano. Apesar de suas negativas expressas, a influência de Santo Agostinho, talvez somente indireta através dos agostinianos jansenistas de sua época, parece estar fora de dúvida” (DERISI, 1941, p. 113, tradução nossa).

<sup>62</sup> Nesse sentido, Mario Ferreira dos Santos afirma que representamos o *nada* como ausência de alguma coisa, por isso seu conceito é vazio, destituído de conteúdo, pois não é possível ter dele uma representação, mas apenas a representação da ausência de algo (cuja quididade nos é manifesta). Assim, o *nada absoluto* não é aceito pelo espírito como uma possibilidade (SANTOS, 2016b).

<sup>63</sup> Todo juízo evidente por si mesmo é aquele que, conhecendo-se os seus termos, imediatamente se conhece. Por exemplo, sabendo-se o se significa *todo* e *parte*, imediatamente se conhece que ‘o todo é maior do que a parte’ (AQUINO, 2017). Semelhantemente, sabendo-se o que é *nada absoluto* e *aptidão para ser*, é evidentíssimo que o nada absoluto não possui aptidão para ser.

<sup>64</sup> Através de outros caminhos, mas chegando a uma conclusão semelhante, Henri Bergson faz a seguinte reflexão acerca do nada: “Segue-se dessa dupla análise que a ideia do nada absoluto, entendido no sentido de uma abolição de tudo, e uma ideia que se destrói a si mesma, uma pseudoideia, uma simples palavra. Se suprimir uma coisa consiste em substituí-la por outra, se só é possível pensar a ausência de uma coisa mediante a representação mais ou menos explícita da presença de alguma outra coisa, enfim, se abolição significa antes de mais nada substituição, a ideia de uma “abolição de tudo” é tão absurda quanto a de um círculo quadrado. O absurdo não salta aos olhos porque não existe objeto particular que não se possa supor abolido: então, do fato de que não é proibido suprimir pelo pensamento cada uma das coisas sucessivamente, conclui-se que é possível supô-las suprimidas todas ao mesmo tempo. Não se vê que suprimir cada coisa sucessivamente consiste justamente em substituí-la a cada vez por uma outra e que, desde então, a supressão

O conceito de possível, tomado ontologicamente, é aquilo que pode ser ou tem aptidão para ser (SANTOS, 2016a). Semelhantemente, o conceito de impossível ontológico é aquilo que não pode ou não tem aptidão para ser. Assim, a tese apresentada é a de que o *nada absoluto* não tem aptidão (ou potência) para ser.<sup>65</sup>

Perceba-se que esse juízo reafirma a convicção lockeana da impossibilidade ontológica do nada, porém não a partir da existência de algo, mas sim da própria contradição entre o nada e o Ser.

Assim, tendo como premissa que o nada absoluto é ontologicamente impossível, portanto impensável como existente, pode-se afirmar o seguinte, em modo silogístico:

1. O nada absoluto é pensável como existente se e somente se todo ente é pensável como não existente.

2. O nada absoluto não é pensável como existente.

3. Logo, é falso que todo ente é pensável como não existente.

e

4. Há pelo menos um ente que não é pensável como não existente.

Utilizando a lógica simbólica, temos o seguinte:

1.  $E_n \leftrightarrow \forall xNx$ .

2.  $\neg E_n$ .

3.  $\neg \forall xNx$ .

e

4.  $\exists x\neg Nx$ .

Com efeito, se essa prova está correta, fica demonstrada, sob certo aspecto, a legitimidade noética daquela ideia que, para Descartes, é uma essência imutável apreendida pela razão, cujo ajuste foi proporcionado pela dúvida metódica. A

---

absoluta de tudo implica uma verdadeira contradição nos termos, uma vez que essa operação o consistiria em destruir a própria condição que lhe permite efetuar-se" (BERGSON, 2005, p. 307). Assim, segundo o filósofo francês, na medida em que toda ausência implica em outra presença, a ausência absoluta implica contradição lógica.

<sup>65</sup> Se se admitir que a simples possibilidade lógica atribui ao ente também a possibilidade ontológica, esse juízo valerá para o Ente perfeitíssimo. Contudo, é exatamente isso que é negado categoricamente pelos detratores da prova *a priori*. Logo, a possibilidade lógica, a saber, a ausência de contradição em um conceito, é de natureza diversa da possibilidade ontológica.

impossibilidade do nada e a necessidade do Ser são juízos intuitivos cuja sinergia confirma a existência atual d'Aquilo cuja essência inclui a existência.

Todavia, pondere-se que a crítica lockena não fica totalmente afastada, pois a essência (*quiddidade*) do Deus teísta, ou seja, um *Ser supremo, infinito no poder, na bondade e na sabedoria, que nos fez e de quem dependemos*, ainda não está ontologicamente justificada. Verdadeiramente, ela é evidente para nós somente quanto à Sua existência necessária, mas não quanto aos seus demais atributos, os quais, segundo a filosofia tomista, permanecem ignorados por nós.<sup>66</sup> Desse modo, se faz necessário utilizar demonstrações a partir do que é mais evidente ao entendimento, isto é, pelos efeitos (*quia*).

---

<sup>66</sup> Eis o que afirma o Aquinate, na *Suma contra os Gentios*: “Deu ser, com efeito, é simplesmente por si mesmo evidente, pois que aquilo mesmo que Deus é, também é o seu ser. Mas porque não podemos mentalmente conceber aquilo mesmo que Deus é, ele permanece desconhecido para nós” (AQUINO, 2017, p. 60).

#### 4 DEUS – A PROVA CARTESIANA DE DEUS, A PARTIR DA IDEIA DE EXISTÊNCIA NECESSÁRIA, EXAMINADA – 1696 (MS LOCKE C. 28, F. 119-120, BODLEIAN LIBRARY).<sup>67</sup>

Embora eu tenha ouvido a opinião de Descartes a respeito da existência de Deus, questionada frequentemente por homens sérios e não por inimigos de sua reputação<sup>68</sup>, eu suspendi, porém, meu julgamento acerca dele, até que recentemente, ajustando meu espírito para examinar sua prova de Deus<sup>69</sup>, eu descobri que, através dela, a matéria sem percepção, tanto quanto um espírito imaterial inteligente, pode ser o primeiro ser eterno e causa de todas as coisas. Isso, junto com sua rejeição, para fora de sua filosofia, da cogitação acerca das causas finais, bem como seu esforço para invalidar todas as outras provas de Deus,<sup>70</sup> excetuando-se a sua própria, inevitavelmente lança sobre ele alguma suspeita.

A falácia de sua pretensa grande prova de uma Deidade apresenta-se para mim desse modo: eu tomo por ser esta a questão entre os teístas e os ateus, a saber, não se o nada tem existido desde a eternidade, mas sim se o eterno Ser que fez, e continua mantendo, todas as coisas naquela ordem, beleza e método em que nós os vemos é uma substância imaterial cogitativa ou uma substância material sem percepção; pois que algo, quer a matéria sem percepção, quer um espírito cogitativo, tem existido desde a eternidade, eu penso que ninguém duvida<sup>71</sup>.

A ideia teísta do Ser eterno é aquela de uma substância imaterial cogitativa, a qual fez e continua mantendo todos os seres do universo na ordem em que eles são preservados. A ideia ateísta do Ser eterno é a matéria sem percepção. Então, a questão entre eles está em saber qual dos dois é esse Ser eterno que, de fato, tem existido desde sempre.

---

<sup>67</sup> Disponível em KING, 1829, pp. 312-315. Alguns parágrafos foram divididos para favorecer a leitura.

<sup>68</sup> Exemplos de questionamentos sérios podem ser encontrados nas *Objecções* anexadas pelo próprio Descartes às *Meditações*.

<sup>69</sup> A forma mais detalhada da prova cartesiana encontra-se na *Quinta Meditação* e nas *Respostas às Segundas Objeções*. Constam também versões resumidas no *Discurso*, Quarta Parte, e nos *Princípios de Filosofia*, artigos 13 a 23.

<sup>70</sup> Apesar dessa afirmação de Locke, Descartes apresenta também duas provas teístas *a posteriori*. Contudo, todas elas estão fundamentadas exclusivamente nas ideias inatas, excluindo-se qualquer apoio na percepção ou na imaginação.

<sup>71</sup> Essa é a primeira ideia-chave do manuscrito lockeano, a saber: algo tem existido eternamente, porém essa afirmação não aponta, necessariamente, para a existência da Deidade teísta. De fato, esse parágrafo confirma o que consta *Ensaio*, IV.x.3.

Agora eu digo: todo aquele que usar a ideia da existência necessária para provar a existência de Deus, isto é, um espírito eterno imaterial cogitativo, não terá nada mais a dizer acerca dele, a partir da ideia da existência necessária, do que um ateu tem acerca de sua matéria eterna, que tudo realiza<sup>72</sup> e sem percepção, por exemplo. A ideia complexa de Deus, diz o teísta, é substância, imaterialidade, eternidade, conhecimento e a potência para fazer e produzir todas as coisas. Eu admito isso - diz o ateu - mas como você prova que algum Ser real existe correspondendo à ideia complexa na qual essas ideias simples estão combinadas?<sup>73</sup> Através de outra ideia - diz o teísta cartesiano - a qual eu incluo em minha ideia complexa de Deus, isto é, a ideia da existência necessária.

Se isto é possível - diz o ateu - eu posso igualmente provar a existência eterna do meu primeiro ser, a matéria; pois, exceto se for adicionada a ideia da existência contingente naquela ideia complexa que tenho - onde substância, extensão, solidez, eternidade e a potência para fazer e produzir todas as coisas estão combinadas -, minha matéria eterna é provada como necessariamente existente e sobre tão seguras bases quanto em relação ao seu Deus imaterial, pois tudo o que é eterno necessita ter a existência necessária incluída nele. E agora, quem tem a vantagem em apresentar uma prova adicionando em sua mente a ideia de existência necessária à sua ideia de Ser primeiro? A verdade é desse jeito: aquilo que precisa ser provado, isto é, a existência, já está pressuposto, e então ambos os lados apenas utilizam uma petição de princípio.<sup>74</sup>

Eu tenho a ideia complexa de substância, solidez, e extensão reunidas, a qual eu chamo "matéria". Isso prova que a matéria existe? Não. Eu, junto com Descartes, adiciono a essa ideia de matéria uma de tamanho tão largo quanto o próprio espaço. Isso prova que existe tal matéria desse tamanho? Não. Eu adiciono a essa ideia complexa a ideia de eternidade. Isso prova que a matéria é eterna? Não. Eu adiciono a ela a ideia de existência necessária. Isso prova que a matéria

---

<sup>72</sup> Aqui, segue-se a opção de Mario Ferreira dos Santos para a tradução da expressão *all-doing*.

<sup>73</sup> Segundo Locke, as ideias podem ser simples ou complexas. As primeiras são fruto da experiência (sensação ou reflexão), ao passo que as segundas são produzidas pelo entendimento mediante a combinação de ideias simples. Quando recebe as ideias simples, o entendimento é passivo, não tendo potência para produzi-las; porém, ao organizar essas ideias, ele passa a ser ativo, variando e multiplicando os objetos que habitam entendimento (vide *Ensaio*, II.ii e xii). Disso decorre que toda ideia complexa é uma invenção da mente, cuja correspondência na realidade é possível, porém não necessária.

<sup>74</sup> Conforme exposto no capítulo II, Descartes rejeita qualquer possibilidade de identificar a extensão como um atributo do Ente perfeitíssimo, de modo que a petição de princípio pode ser identificada, em tese, somente no argumento teísta.

necessariamente existe? Não. Experimente-se isso com o “espírito” e será exatamente o mesmo. A razão disso é que juntar ou separar, incluir ou excluir, uma ou mais ideias de qualquer ideia complexa em minha cabeça, não tem qualquer influência sobre a existência das coisas externas a mim, quando eu junto ideias em minha mente.

Porém, dir-se-á que a ideia de Deus inclui a existência necessária, logo Deus tem uma existência necessária.

Eu respondo: a ideia de Deus, até onde o nome Deus representa a eterna primeira causa, inclui a existência necessária.<sup>75</sup>

Até agora, o ateu e o teísta estão de acordo; ou ainda, não há ateu que negue um eterno Ser primeiro, o qual possui existência necessária. Aquilo que estabelece a diferença entre o teísta e o ateu é o seguinte: o teísta diz que esse Ser eterno, o qual possui existência necessária, é um espírito cognoscente; o ateu diz que é uma matéria cega sem pensamento, isso porque a solução dessa questão – a reunião da ideia de existência necessária com aquela do eterno Ser (ou Substância) primeiro – não resolve nada. Se esse eterno Ser primeiro, existindo necessariamente, é material ou imaterial, cogitativo ou não, é algo que precisa ser provado de outra forma, e quando então Deus é comprovado, a existência necessária será incluída na ideia de Deus, e não antes disso. Isso porque um eterno Ser necessariamente existente, material e sem cognição não é o Deus teísta. Desse modo, essa existência real é apenas pressuposta por cada lado, e a adição em nossos pensamentos da ideia de existência necessária a uma ideia de substância material sem percepção, ou à ideia de um espírito imaterial cognoscente, não faz com que qualquer deles exista, não altera nada na realidade de suas existências, porque nossas ideias não alteram nada na realidade das coisas, por exemplo. O ateu poderia acrescentar à sua ideia de matéria a existência necessária; ele pode fazer isso se lhe aprovar, porém ele, dessa forma, não irá provar, de fato, a existência real de qualquer coisa correspondente a essa ideia; ele precisa primeiro

---

<sup>75</sup> Ao incluir a palavra “nome” (*name*), Locke procura demonstrar que o argumento *a priori* meramente atribui à ideia complexa de Primeira causa um signo lingüístico, contudo sem acrescentar *de fato* qualquer outro atributo ao conceito/significado. Registre-se que, segundo o sistema conceptualista lockeano, as ideias complexas são essências nominais associadas pela mente com nomes ou signos. Porém essas operações do entendimento não refletem a substância real do ser. Com efeito, a controvérsia só pode ser solucionada caso se prove quais são os demais atributos da Primeira causa, sob pena da aporia permanecer em pé. Para Locke, a solução está numa demonstração *a posteriori*, ou seja, a partir dos efeitos.

provar a existência de uma matéria eterna que tudo realiza<sup>76</sup>, e isso através de outras formas que não a própria ideia, e então ela será provada como evidentemente uma ideia verdadeira. Até então ela é apenas precária - feita ao bel prazer - e não prova nada acerca de sua real existência, haja vista a razão acima mencionada, isto é, que nossas ideias não produzem ou alteram nada na real existência das coisas, nem se seguirá que, porque podemos conceber tal ideia complexa em nossas mentes, qualquer coisa realmente existente na natureza corresponde a ela.<sup>77</sup>

Através das ideias na mente, nós discernimos concordância ou discordância de ideias que possuem como que uma existência ideal em nossas mentes, mas isso não vai além, não prova a real existência, pois a verdade que então conhecemos é apenas aquela de nossas ideias e é aplicável a coisas apenas quando elas supostamente existem, correspondendo a tais ideias.<sup>78</sup> Mas qualquer ideia, simples ou complexa, por estar meramente em nossa mente, não é evidência da existência real de qualquer coisa fora de nossas mentes que corresponda a essa ideia.<sup>79</sup> Existência real só pode ser provada pela existência real e, portanto, a existência real de Deus só pode ser provada pela existência de outras coisas. A existência real de outras coisas fora de nós pode ser evidenciada apenas através de nossos sentidos<sup>80</sup>, mas nossa própria existência é conhecida por nós através de uma certeza maior do que aquela que os nossos sentidos podem dar acerca da existência de outras coisas, e isso é a percepção interna, a autoconsciência ou

---

<sup>76</sup> Vide nota 72.

<sup>77</sup> Aqui Locke procura ressaltar que o argumento ateuista é tão plausível quanto o teísta, bem como o fato de que ambos são argumentos circulares dependentes de ideias complexas organizadas ativamente pelo entendimento. Diversamente, porém, Descartes defende que, no caso das ideias inatas, o intelecto é passivo quanto ao seu conteúdo, não sendo passível de modificação arbitrária (SCRIBANO, 2007). Nesse ponto, fica em relevo a importância da teoria inatista para a prova *a priori* cartesiana.

Perceba-se que, em nenhum momento, Locke questiona a afirmação cartesiana de que a existência é uma perfeição ou que algo tem existido eternamente; na verdade, o problema está em identificar quem é, de fato, o Ente necessário, cuja resposta, sob o ponto de vista empirista, não pode ser dada no âmbito das ideias representativas das substâncias.

<sup>78</sup> Nesse último parágrafo, a crítica lockeana muda de foco e se aproxima do sofisma ontológico apontado por Santo Tomás de Aquino na *Suma contra os Gentios*.

<sup>79</sup> Locke afirma no *Ensaio* que o mero conhecimento da concordância ou discordância entre ideias se reduz a sonhos e fantasias; logo, é imperioso estabelecer em que medida essa relação de ideias corresponde à realidade, e isso é proporcionado pelas ideias de sensação. Porém, há aqui uma dificuldade de conciliação com a *via das ideias* (*way of ideas*) proposta pelo empirista inglês, ou seja, o fato de que o entendimento possui exclusivamente *ideias* de sensação e reflexão como material para produção do conhecimento. Desse modo, a prova *a posteriori* está presa exclusivamente às ideias, pois o que habita o entendimento é a ideia de existência e não a existência em si.

<sup>80</sup> *Ensaio*, IV.xi.

intuição<sup>81</sup>, de onde, portanto, pode ser extraída, através de uma sequência de ideias<sup>82</sup>, a mais segura e incontestável prova da existência de Deus<sup>83</sup>. J. L.

---

<sup>81</sup> *Ensaio*, IV.ix.

<sup>82</sup> Mário Ferreira dos Santos traduz a palavra *train* por *corrente* (SANTOS, 1960). Diversamente, em sua tradução do *Ensaio*, Eduardo Abranches de Soveral opta geralmente por *série* (LOCKE, 2014). Preferiu-se, contudo, o sinônimo *sequência*, pois expressa de modo mais preciso o método lockeano de demonstração.

<sup>83</sup> *Ensaio*, IV.x.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento deste estudo teve por finalidade principal apresentar, ao público lusófono, tradução integral do manuscrito lockeano *Deus* (1696), incluindo notas de apoio ao leitor. Contudo, para o seu pleno atingimento, foi necessário estabelecer e percorrer um itinerário de pesquisa, dividido em três partes.

Em primeiro lugar, verificou-se como Locke, no *Ensaio*, defende sua gnosiologia anti-inatista e empirista, como ele fundamenta filosoficamente a existência da divindade e qual a relação do seu argumento com os três tipos de conhecimento (intuitivo, demonstrativo e sensível).

Em segundo, buscou-se compreender como Locke desenvolve sua refutação da prova *a priori* cartesiana, tendo como fonte de pesquisa o que foi apresentado no *Ensaio* e no manuscrito *Deus*, bem como verificar a compatibilidade do manuscrito com a gnosiologia do *Ensaio*.

Finalmente, em terceiro lugar, traduziu-se para a língua portuguesa o manuscrito *Deus*, incluindo notas de apoio ao leitor. Foram cotejados criticamente o texto publicado por Lorde King (1829) e a transcrição disponibilizada pelo *Digital Locke Project*, bem como consultada a tradução parcial de Mário Ferreira dos Santos (1960).

Pois bem, após a concretização dessas três etapas, foi possível concluir que:

1) Apesar do anti-inatismo lockeano estar muito bem definido no *Ensaio*, seu conceito de conhecimento – a relação de acordo ou desacordo entre duas ideias – gera uma séria aporia quando comparado com o conhecimento da existência real. E. J. Lowe propõe uma interpretação muito recomendável, denominada teoria causal da representação, porém a disputa entre os *scholars* lockeanos permanece. A via das ideias (*way of ideas*) é, de fato, um enigma filosófico.

2) A prova da existência de Deus que Locke desenvolve no *Ensaio* (IV.x) pode ser classificada como uma demonstração pelos efeitos (*quia* ou *a posteriori*), tendo como pressupostos implícitos a impossibilidade de uma séria causal infinita e o princípio de adequação causal. Apesar dele alegar que trata-se de um conhecimento demonstrativo, há evidência de que algumas proposições são de natureza sensorial (p. ex., o conhecimento do infinito potencial). Ademais, observando-se com cuidado os escritos de Locke e Descartes, percebe-se que a

classificação kantiana das provas teístas não é uma ferramenta adequada para o estudo desses filósofos, haja vista o seu anacronismo.

3) Comparando-se o Livro IV, cap. 10, § 7º, do *Ensaio* com o manuscrito *Deus* (1696), verifica-se que Locke não mudou sua opinião acerca da prova *a priori* cartesiana. De fato, ele não via utilidade em combater um argumento que também defendia a existência do Criador. Apesar das oportunidades que Locke teve, o manuscrito jamais foi incorporado em edições posteriores do *Ensaio*. Aqui, ele parece exercer a prudência de evitar debates desnecessários acerca de um argumento que poderia ser útil para certas pessoas, situação essa que não incomodava Locke em qualquer medida.

4) A objeção mais significativa lançada no manuscrito *Deus* é a de que a existência como ideia não tem a capacidade de demonstrar a existência correspondente na realidade, tendo como antecedentes em Johannes Caterus (autor das *Primeiras Objeções*) e Santo Tomás de Aquino. De fato, trata-se da célebre objeção tomista acerca do ilegítimo salto do plano lógico para o ontológico (da existência pensada para a existência fora do pensamento). Observe-se, contudo, que a interpretação representacionista da gnosiologia lockeana não dá suporte adequado a essa objeção, na medida em que a mente é preenchida apenas com ideias, incluindo nelas uma ideia de existência real, ao invés da própria existência como presença real. De todo modo, apesar da polêmica a acerca da gnosiologia lockeana permanecer viva, a tradução trazida a lume nesse estudo possui uma importância fundamental para os estudos lockeanos no Brasil, a saber, expor de modo mais claro a opinião do filósofo acerca da prova *a priori* e identificar sua plena adesão ao tipo de crítica típica da filosofia tomista.

5) Numa atitude mais especulativa, foi possível sugerir que Locke, adotando a gnosiologia do *Ensaio* e seguindo os passos de Pierre Gassendi nas *Quintas Objeções*, poderia apresentar uma objeção que exporia a fragilidade da prova *a priori* de modo mais contundente: a afirmação de que não existe qualquer ideia de Ente infinito em ato, seja inata ou experimental. Todavia, o que o empirista inglês afirma no *Ensaio* é exatamente o oposto, ou seja, a existência no entendimento da ideia de um Ser supremo, infinito no poder, na bondade e na sabedoria.

6) A partir dos juízos intuitivos acerca da impossibilidade ontológica do nada absoluto e da necessidade como propriedade conceitual do Ser perfeíssimo, pode-se propor uma releitura da prova *a priori*, de modo a justificar ontologicamente a

existência do Ente cuja essência inclui a existência. Contudo, para além desse atributo, Sua essência permanece ignorada por nós, ou seja, a demonstração plena de quem é Deus segundo a teologia cristã – *o Ser supremo, infinito no poder, na bondade e na sabedoria, que nos fez e de quem dependemos* - depende de outras demonstrações pelos efeitos (*quia*). Em boa medida, essa é a dificuldade da prova *a priori* que Locke procura deixar mais evidente em seu manuscrito.

Como não poderia deixar de ser, as respostas que foram sugeridas ao leitor trouxeram à tona novas perguntas acerca da filosofia lockeana. Por exemplo: Locke tinha plena consciência de que sua *via das ideias* se confronta, ao fim e ao cabo, com a possibilidade do conhecimento da existência real dos objetos individuais da experiência? Ele cria, de fato, que o entendimento tinha a capacidade de ter uma ideia, ainda que imperfeita, do Ente perfeitíssimo? Existe algum tipo de doutrina esotérica na gnosiologia lockeana, negando qualquer ideia do Infinito atual, a qual pode ser identificada pelo leitor atento ou pelos “iniciados”?

Infelizmente, o tempo e o espaço, metodologicamente delimitados neste estudo, não permitem ir adiante. De todo modo, já estão lançadas as bases para algumas pesquisas futuras.

Por fim, para aqueles que, com alguma justiça, tenham se ressentido pela ausência, neste estudo, de um inventário histórico e analítico acerca do argumento ontológico, recomenda-se a leitura de uma obra utilíssima: *Proslogion – Texto Integral, Leitura Orientada e Propostas de Trabalho*, de autoria de José Silva Rosa e Maria Helena Reis Pereira (1997). Registre-se, especialmente aos docentes de Filosofia, que o livro inclui úteis suplementos para discussão do assunto em sala de aula.

## REFERÊNCIAS

AARON, R. I. **John Locke**. Oxford: Clarendon Press, 1965.

ABBAGNANO, N. **Storia della filosofia**, v. 3. Roma: Gruppo Editoriale L'Espresso, 2006.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: LOCKE, J. **Saggio sull'intelletto umano**. Torino: UTET, 1971.

AGUILAR, S. **Locke - a mente como tábuas rasas**. São Paulo: Salvat, 2017.

ANSELMO, S. **Proslógio**. Porto Alegre: Concreta, 2016.

AQUINO, T. **Suma contra os gentios**. Campinas: CETED, 2017.

\_\_\_\_\_. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2009.

ARISTÓTELES. **Organon**, vol. IV, Analíticos Posteriores. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

ASTEL, M. **A serious proposal to the ladies**. Parts I and II. Peterborough: Broadview Press, 2002.

BENÍTEZ, L.; ROBLES, J. A. **El espacio y el infinito en la Modernidad**. Mexico: Publicaciones Cruz O., 2000.

BERGSON, H. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BLACKBURN, S. **Dicionário Oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BORGES, J. L. **El Hacedor**. Madrid, Alianza Editorial, 1998.

BROAD, J. Female Philosophers. In: GOULDER, N.; GRAYLING, A.; PYLE, A. (Ed.). The Continuum Encyclopedia of British Philosophy. Bristol: Thoemmes Continuum, 2006, vol. II. pp. 1066-1069.

\_\_\_\_\_. **The Philosophy of Mary Astell: An Early Modern Theory of Virtue.** Oxford, 2015.

BRUM, F. A. A realidade externa no Ensaio de Locke. 2017. 119 pp. **Tese** – UFPR, Curitiba, 2017. Disponível em: <<https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/52011/R%20-%20T%20-%20FABIO%20ANTONIO%20BRUM.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

CABECEIRAS, A.; LIMA, C. A. Tradução de Anselmo, Proslógio 2-4, bilíngue, com introdução e notas. **Prometeus Filosofia**, Acaraju, n. 27, 2018. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/9278>>. Acesso em: 29 mar. 2020.

CATTANEI, E. **Entes matemáticos e metafísica** - Platão, a Academia e Aristóteles em confronto. São Paulo: Loyola, 2005.

COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

CRAIG, W. L. **Does God exist?** Pine Mountain: Impact 360, 2014.

\_\_\_\_\_. **The cosmological argument from Plato to Leibniz.** Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2001.

DERISI, O. N. **Filosofia moderna y filosofia tomista.** Buenos Aires, Sol y Luna, 1941.

DE ROSA, R. Locke's critique of innatism. In: STUART, M. (Ed.) A companion to Locke. Chichester: Blackwell Publishing, 2016.

DESCARTES, R. **Discurso do método.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas.** São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas.** Madrid: Ediciones Alfaguara, 1977.

\_\_\_\_\_. **Meditações sobre filosofia primeira.** Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. **Princípios da filosofia.** Lisboa: Edições 70, 1997.

\_\_\_\_\_. **The philosophical writings of Descartes.** Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

FABRO, C. **L'uomo e il rischio di Dio.** Roma: EDIVI, 2014.

FESER, E. **Aquinas: a beginner's guide.** Oxford: Oneworld, 2009.

\_\_\_\_\_. **Locke.** London: Oneworld, 2007.

GIBSON, J. **Locke's theory of knowledge and its historical relations.** London: Cambridge University Press, 1917.

GILSON, E. **Index scolastico-cartesian.** Paris: Vrin, 1979.

GUÉROULT, M. **Descartes' philosophy interpreted according to the order of reasons,** v. 1. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

\_\_\_\_\_. O problema da legitimidade da História da Filosofia. **Revista de História,** São Paulo, v. 37, 1968, pp. 189-211. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/128471/125316>>. Acesso em: 03 mar. 2018.

HARRELSON, K. J. **The Ontological Argument from Descartes to Hegel.** 2009.

HATFIELD, G. **Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the Meditations.** London: Routledge, 2003.

HICK, J. **Arguments for the existence of God.** New York: Herder and Herder, 1971.

\_\_\_\_\_. **The existence of God**. New York: Macmillan, 1974.

HILL, J. Scholasticism. **In: THE BLOOMSBURY companion to Locke**. Londres e Nova Iorque: Bloomsbury Publishing, 2014.

JOLIVET, R. **Curso de filosofia**. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1965.

JOLLEY, N. Locke on faith and reason. **In: NEWMAN, L. (Ed.)**. The Cambridge companion to Locke's Essay Concerning Human Understanding. New York: Cambridge University Press, 2007. pp. 436--455.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KHAMARA, E. J. Hume Versus Clarke on the Cosmological Argument. **The Philosophical Quarterly**, n. 42, 1992, pp. 34–55.

KING, P. **The life of John Locke**: with extracts from his correspondence, journals and common-place books. Londres: H. Colburn, 1829.

LANDIM FILHO, R. Argumento ontológico: a prova a priori da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes. **Discurso**, São Paulo, n. 31, 2000, pp. 115-155.

LASCANO, M. P. Arguments for the existence of God. **In: KAUFMAN, D. (Ed.)**. The Routledge companion to seventeenth century philosophy. New York: Routledge, 2017. pp. 505-535.

\_\_\_\_\_. Locke's philosophy of religion. **In: STUART, M. (Ed.)**. A companion to Locke. Chichester: Blackwell Publishing, 2016.

LEIBNIZ, G. W. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

LOCKE, J. **Deus Des Cartes's proof of a god from the Idea of necessary existence examined 1696**. Disponível em <http://www.digitallockeproject.nl/cgi/t/text/text-idx?c=locke;sid=3e5881cb307adfae54db4e6b49e72b98;rgn=div1;idno=DLP-ADD;view=text;node=DLP-ADD%3A1;cc=locke>. Acesso em 01 out. 2017.

\_\_\_\_\_. **Draft A do Ensaio sobre o entendimento humano**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

\_\_\_\_\_. **The Works of John Locke in Nine Volumes**, v. 3. London: Rivington, 1824.

LONGEWAY, J. Medieval Theories of Demonstration. **In**: ZALTA, E. N. (Ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/demonstration-medieval/>>. Acesso em: 18 fev. 2019.

LOWE, E. J. The ontological argument. **In**: Copan, P.; MEISTER, C. (Ed.). The Routledge Companion to Philosophy of Religion. Abingdon: Routledge, 2013. pp. 391-400.

\_\_\_\_\_. **The Routledge guidebook to Locke's Essay concerning human understanding**. Abingdon: Routledge, 2013.

MALCOLM, N. Anselm's ontological arguments. **Philosophical Review**, New York, v. 69, n. 1, 1960, pp. 41-62. Disponível em: <[http://homepage.westmont.edu/hoeckley/readings/symposium/pdf/001\\_100/022.pdf](http://homepage.westmont.edu/hoeckley/readings/symposium/pdf/001_100/022.pdf)>. Acesso em: 29 mar. 2020.

MARTINS, C. E.; MONTEIRO, J. P. Locke – vida e obra. **In**: LOCKE, J. Ensaio acerca do entendimento humano. São Paulo: Nova Cultural, 1999. pp. 5-17.

MERINO, J. A. **Juan Duns Escoto**: introducción a su pensamiento filosófico-teológico. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

MEYERS, R. G. **Empirismo**. Petrópolis: Vozes, 2017.

MILLÁN-PUELLES, A. **Léxico Filosófico**. Madrid: Ediciones Rialp, 2002.

MILTON, J. R. A vida e a época de Locke. **In**: CHAPPELL, V. (Org.). Locke. Aparecida: Ideias & Letras, 2011. pp. 17-40.

\_\_\_\_\_. Locke at Oxford. **In:** ROGERS, G. A. J. (Ed.). Locke's Philosophy: content and context. New York: Oxford University Press, 1994. pp. 17-40.

MORA, J. F. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

NAGEL, J. Sensitive knowledge: Locke on skepticism and sensation. **In:** STUART, M. (Ed.) A companion to Locke. Chichester: Blackwell Publishing, 2016.

NELSON, A.; NOLAN, L. Proofs for the Existence of God. **In:** GAUKROGER, S. (Ed.). The Blackwell guide to Descartes' meditations. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. pp. 104-121.

NEWMAN, L. Locke on knowledge. **In:** NEWMAN, L. (Ed.). The Cambridge companion to Locke's Essay Concerning Human Understand. New York: Cambridge University Press, 2007. pp. 313-351.

PEREIRA, M. H. R.; ROSA, J. S. **Proslogion** – texto integral, leitura orientada e propostas de trabalho. Lisboa: Texto Editora, 1997.

PLANTINGA, A. **Deus, a liberdade e o mal**. São Paulo: Vida Nova, 2012.

RICKLESS, S. C. Locke's polemic against nativism. **In:** NEWMAN, L. (Ed.). The Cambridge companion to Locke's Essay Concerning Human Understand. New York: Cambridge University Press, 2007. pp. 33-66.

ROGERS, G. A. J. God. **In:** THE BLOOMSBURY Companion to Locke. Londres e Nova Iorque: Bloomsbury Publishing, 2014.

\_\_\_\_\_. Las ideas innatas y el infinito: los casos de Locke y de Descartes. **In:** BENÍTEZ, L.; ROBLES, J. A. (Org.) El problema del infinito: Filosofía y matemáticas. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997. pp. 137- 154.

\_\_\_\_\_. The intellectual setting and aims of the Essay. **In:** NEWMAN, L. (Ed.). The Cambridge companion to Locke's Essay Concerning Human Understand. New York: Cambridge University Press, 2007. pp. 07-32.

ROSA, J. M. S. Apresentação. **In:** SANTO ANSELMO. Proslogion seu Alloquium de Dei existentia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. Disponível em: < [http://www.lusosofia.net/textos/anselmo\\_cantuarina\\_proslogion.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/anselmo_cantuarina_proslogion.pdf)>. Acesso em: 29 mar. 2020.

SANTOS, M. F. **Filosofia concreta**. São Paulo: É Realizações, 2016.

\_\_\_\_\_. **Filosofia e cosmovisão**. São Paulo: É Realizações, 2016.

\_\_\_\_\_. **O homem perante o infinito**. São Paulo: Logos, 1960.

\_\_\_\_\_. **Origem dos grandes erros filosóficos**. São Paulo: Matese, 1965.

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

SHERIDAN, P. **Compreender Locke**. Petrópolis: Vozes, 2013.

SILVA, S. H. S. Locke e a crítica à prova cartesiana da existência necessária de Deus: um problema moral. **Polymatheia**, Fortaleza, vol. 4, n. 5, pp. 145-159, 2008.

SMITH, P. J. (Org.). **Dez provas da existência de Deus**. São Paulo: Alameda, 2012.

SOWAAL, A. Mary Astell. In: ZALTA, E. N. (Ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/astell/>>. Acesso em: 18 fev. 2019.

SPRINGBORG, P. Mary Astell and John Locke. In: ZWICKER, S. N. (Ed.). The Cambridge companion to English literature, 1650-1740. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp. 276-306.

STRAUSS, L. **Direito natural e história**. Lisboa: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. **What is political philosophy?** Glencoe: The Free Press, 1959.

STUART, M. Introduction. In: STUART, M. (Org.). A companion to Locke. Chichester: Blackwell Publishing, 2015.

TADIÉ, A. **Locke**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

TOMATIS, F. **O argumento ontológico**: a existência de Deus de Anselmo a Shelling. São Paulo: Paulus, 2003.

TULLY, J. **A discourse on property**: John Locke and his adversaries. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

VAILATI, E.; YENTER, T. Samuel Clarke. **In**: ZALTA, E. N. (Ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/clarke/>>. Acesso em: 18 fev. 2019.

VON LEYDEN, W. Introduction. **In**: LOCKE, J. Essays on the law of nature. Oxford: Clarendon Press, 2002.

WILSON, M. D. Naturezas verdadeiras e imutáveis. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 235-256, 1997.

WOLTERSTORFF, 2011, **In**: CHAPPELL, V. (Org.). Locke. Aparecida: Ideias & Letras, 2011. pp. 232-233.

WOOLHOUSE, R. A teoria do conhecimento. **In**: CHAPPELL, V. (Org.). Locke. Aparecida: Ideias & Letras, 2011. pp. 183-211.

YOLTON, J. W. **A Locke dictionary**. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.

\_\_\_\_\_. **John Locke and the way of ideas**. Oxford: Clarendon Press, 1968.

## ANEXO A – RENATI DES-CARTES – PRINCIPIA PHILOSOPHIE – XIV-XVI<sup>84</sup>

XIV. Ex eo quod existentia necessaria, in nostro de Deo conceptu contineatur, recte concludi Deum existere.

Considerans deinde inter diversas ideas, quas apud se habet, unam esse entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti, quae omnium longe praecipua est, agnoscit in ipsa existentiam, non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte percipit, sed omnino necessariam et aeternam. Atque ut ex eo quod, exempli causa, percipiat in idea trianguli necessario contineri, tres ejus angulos aequales esse duobus rectis, plane sibi persuadet triangulum tres angulos habere aequales duobus rectis ; ita ex eo solo, quod percipiat, existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet, ens summe perfectum existere.

XV. Non eodem modo in aliarum rerum conceptibus existentiam necessaria, sed contingentem duntaxat contineri.

Magisque hoc credet, si attendat nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat. Ex hoc enim intelliget, istam ideam entis summe perfecti non esse a se effictam, nec exhibere chimaericam quandam, sed veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur.

XVI. Praejudicia impedire, quo minus ista necessitas existentiae Dei, ab omnibus clare cognoscatur.

Hoc, inquam, facile credet mens nostra, si se prius omnino praejudiciis liberarit. Sed quia sumus assueti, reliquis omnibus in rebus essentiam ab existentia distinguere ; atque etiam varias ideas rerum, quae nusquam sunt, aut fuerunt, ad arbitrium effingere: facile contingit, cum in entis summe perfecti contemplatione non sumus plane defixi, ut dubitemus, an forte ejus idea una sit ex iis, quas ad arbitrium effinximus, aut saltem, ad quarum essentiam existentia non pertinet.

---

<sup>84</sup> DESCARTES, R. Opera philosophica, terceira edição, v. 2. Amsterdã: Ludovicus & Daniele Elzevirios, 1656. Disponível em: <[https://archive.org/details/bub\\_gb\\_Z6TiQxL6l7sC](https://archive.org/details/bub_gb_Z6TiQxL6l7sC)>.

**ANEXO B – DEUS. - DESCARTES PROOF OF A GOD, FROM THE IDEA OF  
NECESSARY EXISTENCE, EXAMINED. 1696.<sup>85</sup>**

Though I had heard Descartes's opinion concerning the being of a God often questioned by sober men, and no enemies to his name, yet I suspended my judgement of him till lately setting myself to examine his proof of a God, I found that by it senseless matter might be the first eternall being and cause of all things, as well as an immaterial intelligent spirit; this, joyned to his shutting out the consideration of final causes out of his philosophy, and his labouring to invalidate all other proofs of a God but his own, does unavoidably draw upon him some suspition.

The fallacy of his pretended great proof of a Deity appears to me thus :-The question between the Theists and Atheists I take to be this, viz. not whether there has been nothing from eternity, but whether the eternal Being that made, and still keeps all things in that order, beauty and method, in which we see them, be a knowing immaterial substance or a senseless material substance; for that something, either senseless matter, or a knowing spirit, has been from eternity, I think nobody doubts.

The idea of the Theists' eternal Being is, that it is a knowing immaterial substance, that made and still keeps all the beings of the universe in that order in which they are preserved. The idea of the Atheists' eternal Being is souless [senseless] matter. The question between them then is, which of these really is that eternal Being that in fact has always been. Now I say, whoever will use the idea of necessary existence to prove a God, i. e. an immaterial eternal knowing spirit, will have no more to say for it from the idea of necessary existence, than an Atheist has for his eternal, all-doing, senseless matter, v.g. The complex idea of God, says the Theist, is substance, immateriality, eternity, knowledge, and the power of making and producing all things. I allow it, says the Atheists; but how do you prove any real Being exists, answering the Complex Idea in which these simple Ideas are combined. By another idea, says the Cartesian Theist, which I include in my complex idea of God, viz. the idea of necessary existence. If that will do, says the Atheist, I can equally

---

<sup>85</sup> KING, P., The life of John Locke, pp. 312-315. Disponível em <<https://ia902604.us.archive.org/5/items/lifejohnlockewi04kinggoog/lifejohnlockewi04kinggoog.pdf>>. Os textos sublinhados constam apenas no manuscrito original; aqueles entre colchetes são acréscimos presentes na transcrição de Lorde King. As correções e atualizações da grafia, bem como a revisão da pontuação, não foram destacadas.

prove the eternal existence of my first being, matter; for it is but adding the idea of [un]necessary existence to the complex one which I have, wherein substance, extension, solidity, eternity, and the power of making and producing all things are combined, and my eternal matter is proved necessarily to exist and upon as certain grounds as your [the] immaterial God; for whatsoever is eternal must needs have necessary existence included in it. And who now has the odds in proving by adding in his mind the idea of necessary existence to his idea of the first being? The truth is in this way, that which should be proved, viz. existence, is supposed, and so the question is only begged on both sides.

I have the complex idea of substance, solidity, and extension joined together, which I call *matter*: does this prove matter to be? No. I, with Descartes, add to this idea of matter the idea of a bulk as large as space itself; does this prove such a bulk of matter to be? No. I add to this complex Idea, the idea of eternity; does this prove matter to be eternal? No. I add to it the idea of necessary existence; does this prove matter necessarily to exist? No. Try it in spirit, and it will be just so there. The reason whereof is, that the putting together or separating; the putting in, or leaving out, any one or more ideas, out of any complex one in my head, has no influence at all upon the being of things, without me to make them exist so, as I put ideas together in my mind.

But it will be said that the idea of God includes necessary existence, and so God has a necessary existence.

I answer: The idea of God, as far as the name *God* stands for the first eternal cause, includes necessary existence.

And so far the Atheist and the Theist are agreed; or rather, there is no Atheist who denies an eternal first Being, which has necessary existence. That which puts the difference between the Theist and the Atheist is this: that the Theist says, that this eternal Being, which has necessary existence, is a knowing spirit; the Atheist, that it is blind unthinking matter: for the deciding of which question, the joining the idea of necessary existence to that of eternal first Being or Substance, does nothing. Whether that eternal first Being, necessarily existing, be material or Immaterial, thinking or not thinking, must be proved some other way; and when thus a God is proved, necessary existence will be included in the idea of God, and not till then. For an eternal necessary existing Being, material, and without wisdom, is not the Theist's God. So that real existence is but supposed on either side; and the adding in our

thoughts the idea of necessary existence to an Idea of a senseless material substance, or to the idea of an immaterial knowing spirit, makes neither of them to exist, nor alters any thing in the reality of their existence, because our ideas alter nothing in the reality of things, v. g. The Atheist would put into his idea of matter, necessary existence; he may do that as he pleases, but he will not thereby at all prove the real existence of any thing answering that idea; he must first prove, and that by other ways than that idea, the existence of an eternal [all-]doing matter, and then his idea will be proved evidently a true idea; till then it is but a precarious one, made at pleasure, and proves nothing of real existence, for the reason above mentioned, viz. our ideas make or alter nothing in the real existence of things, nor will it follow that any thing really exists in nature answering it, because we can make such a complex idea in our minds. By ideas in the mind we discern the agreement or disagreement of ideas that have a like ideal existence in our minds, but that reaches no farther, proves no real existence; for the truth we so know is only of our ideas, and is applicable to things only as they are supposed to exist answering such ideas. But any idea, simple or complex, barely by being in our minds, is no evidence of the real existence of any thing out of our minds answering that idea. Real existence can be proved only by real existence; and therefore, the real existence of a God can only be proved by the real existence of other things. The real existence of other things without us, can be evidenced to us only by our senses; but our own existence is known to us by a certainty yet higher than our senses can give us of the existence of other things, and that is internal perception, [a] self-consciousness or intuition; from whence, therefore, may be drawn, by a train of ideas, the surest and most incontestable proof of the existence of a God. J.L.

ANEXO C – FAC-SÍMILE DA TRADUÇÃO PARCIAL DO MANUSCRITO POR  
MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS.<sup>86</sup>

TEMA IV

ARTIGO 3

OBJECÇÕES AO ARGUMENTO DE SANTO ANSELMO

*Refutação de Locke*

“Se tenho a idéia complexa de substância, solidez e extensão, juntas, a que chamo “matéria”: prova isto que este volume de matéria existe? Não.

E se a isto acrescento a idéia de existência necessária: prova isto que a matéria existe necessariamente? Não. Experimente-se com o espírito e acontecerá o mesmo. A razão está em que o juntar ou separar, incluir ou excluir, uma ou mais idéias, quaisquer que eu tenha em minha cabeça, não têm nenhuma influência sobre o ser das coisas exteriores a mim para que existam, quando junto idéias em meu espírito. Mas se dirá que a idéia de Deus inclui a existência necessária, e, por isto, Deus tem uma existência necessária.

Contesto: a idéia de Deus, enquanto a palavra *Deus*, significa a eterna causa primeira, inclui a existência necessária.

E, neste sentido, o ateu e o teísta estão de acôrdo; ou melhor, não há ateu que negue um Ser primeiro, eterno, que tenha existência necessária.

“O que diferencia o teísta do ateu é o seguinte: o teísta diz que este ser eterno, que tem existência necessária, é um espírito cognoscente; o ateu diz que é matéria cega desprovida de pensamento. Se para decidir a questão se une a idéia de existência necessária à Substância ou Ser primeiro e eterno, não se ganha nada. É preciso provar, de alguma ou outra maneira, que esse Ser primeiro eterno, necessariamente existente, é material ou imaterial, pensante ou não pensante; e somente quando se haja provado assim a existência de Deus, a existência necessária estará incluída na idéia de Deus; mas não antes. Porque um Ser eterno, necessariamente existente, material e sem sabedoria, não é o Deus do teísta. De modo, pois, que ambas as partes supõem a existência real; e a reunião, em nosso pensamento, da idéia de existência necessária a uma idéia de substância material desprovida de sensação ou à idéia de espírito imaterial cognoscente, não as converte em existen-

<sup>86</sup> SANTOS, 1960, pp. 82-83.

tes nem altera em nada a realidade de sua existência, porque nossas idéias não alteram em nada a realidade das coisas.

Por exemplo, o ateu porá a existência necessária na sua idéia de matéria; fará o que quiser, mas por ela não provará a existência real de alguma coisa correspondente a essa idéia; deve provar primeiro, e por meios diferentes dessa idéia, a existência de uma matéria eterna que tudo realiza, e então haverá provado que sua idéia é evidentemente verdadeira; até então, não será mais que uma idéia precária, construída à sua vontade, que nada prova da existência real, pela razão acima mencionada; quer dizer, que nossas idéias não realizam ou alteram em nada a existência real das coisas; e tampouco se há de inferir que na natureza existe uma coisa que lhe corresponda, porque podemos formar essa idéia completa em nossos espíritos.

Pelas idéias do espírito, discernimos o acôrdo ou o desacôrdo das idéias que têm uma existência ideal semelhante em nosso espírito; mas daqui não passamos, nem provamos nenhuma existência real, pois a verdade que assim conhecemos é somente de nossas idéias e somente se aplica às coisas, na medida em que se supõe que existam, em correspondência com tais idéias. Mas qualquer idéia, simples ou complexa, pelo mero facto de estar em nosso espírito, não evidencia a existência real de uma coisa exterior a nosso espírito que corresponda àquela idéia.

A existência real somente se pode provar pela existência real; e, portanto, a existência real de Deus somente se pode provar pela existência real de outras coisas: a existência real de outras coisas exteriores a nós, somente nos pode ser evidenciada por nossos sentidos; mas conhecemos nossa própria existência por uma certeza ainda maior do que a que nossos sentidos nos podem dar da existência de outras coisas, e isto é uma percepção interna, autoconsciência ou intuição; de que, portanto, pode extrair-se, por uma corrente de idéias, a mais segura e incontestável prova da existência de Deus”.

\* \* \*

Outras refutações, no mesmo teor, foram propostas, e seria longo reproduzi-las, como as de Kant, Hegel, etc. Na verdade, nada acrescentam de novo, além das velhas objecções já conhecidas, que seguem o modelo de a de Gaunilon.

\* \* \*