



Primeiras Objeções De um Sábio Teólogo dos Países-Baixos¹

René Descartes

Ilustríssimos Senhores²;

Tão logo que reconheci o desejo que tínheis que examinasse cuidadosamente os escritos de Descartes, pensei que era meu dever de dar satisfação nesta ocasião a umas pessoas que me são tão queridas, tanto para vos testemunhar com isso a estima que faço por vossa amizade, como para vos fazer reconhecer o que falta à minha suficiência e à perfeição de meu espírito; que, no futuro se eu precisasse, me amassem um pouco mais e, se eu falhasse, me dessem uma tarefa mais leve.

Pode-se dizer, verdadeiramente, segundo o que posso julgar que Descartes é um homem de um grande espírito e de uma profunda modéstia, e sobre quem penso que Momus³, o maior difamador de seu século, não pudesse encontrar nada o que repreender. Eu penso, diz Descartes, logo eu sou; além disso, eu sou o pensamento mesmo, ou o espírito. Isto é verdade. Contudo, ao pensar tenho em mim as ideias das coisas, e, primeiramente, aquela de um ser muito perfeito e infinito. Eu concordo com ele. Mas não sou a causa desta ideia, eu que não igualo a realidade objetiva de

1 Esse texto, ora, apresentado, segue com as respostas de Descartes. Texto traduzido da obra completa referencial - DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: J. Vrin, 1967. (Aqui traduzido AT VII 91-561). O autor das Primeiras Objeções é o “arcipreste” holandês, Johannes Caterus (viveu entre 1590-1655, também conhecido como o Cater, o De Cater, ou de De Caters ou de Kater).

2 Aceita-se, comumente, que Descartes enviou uma cópia manuscrita das *Meditações* a Jan-Albert Bannius (1597 ou 8 -1644) e Augustin Alsten Bloemaert (1585-1659), ambos sacerdotes de Harlen. Estes, por sua vez, remeteram a obra a Caterus um amigo em comum que tinha conhecimento sólido nas áreas da teologia e da filosofia. Assim, Caterus tornou-se o autor das Primeiras Objeções (ver AT III 267). Não há provas de que Descartes conhecia Caterus, pessoalmente, entretanto naquele momento, como também não haja nada que exclua essa possibilidade. Descartes provavelmente o conheceu um pouco mais tarde, dado que depois de 1642 O autor das *Meditações Metafísicas* viveu quase, permanentemente, em Egmond, que fica a oito quilômetros de Alkmaar.

3 Momus é uma figura clássica da mitologia grega. Filho da Noite e de Hypnos, conforme relata Hesíodo (*Teogonia*, 214). Era considerado o deus do Riso e do Escárnio.

uma ideia como essa; portanto algo mais perfeito que eu é sua causa. E, portanto, há um ser diferente de mim que existe, e que tem mais perfeições que eu tenho. Ou, como diz São Denis, no capítulo quinto dos Nomes Divinos: há alguma natureza que não possui o ser da maneira das outras coisas, mas que abarca e contém em si muito simplesmente, e sem alguma limitação todo os seres dentro dele, e em que todas as coisas estão compreendidas, como por meio de uma causa primeira e universal⁴.

Mas eu sou, aqui, forçado a me deter um pouco, para não me fatigar muito; pois tenho já o espírito tão agitado como o variável Eurípides⁵. Eu concordo, nego, aprovo ou refuto, eu não quero me afastar da opinião deste grande homem e, entretanto, não posso aceitá-la. Pergunto: que tipo de causa requer uma ideia? Para responder a isso precisamente, deveremos primeiro responder: o que é uma ideia? É a coisa pensada, enquanto ela está objetivamente no entendimento. Mas, o que é estar objetivamente no entendimento? Se o aprendi bem, é moldar, ao modo de um objeto, o ato do entendimento, o que é, dessa forma, apenas uma denominação exterior e que não diz nada de real da coisa. Porque, assim como ser visto não é em mim outra coisa que o ato que a visão dirige até mim, igualmente ser pensado ou estar objetivamente no entendimento é delimitar e deter em si o pensamento na mente; o que pode acontecer sem nenhum movimento ou mudança na coisa, e até sem que a coisa exista. Portanto, porque eu devo buscar a causa de alguma coisa que não é atual, que não é senão uma simples denominação e um puro nada?

E, entretanto, diz Descartes, a fim que uma ideia contenha esta ou aquela realidade objetiva, mais que uma outra, ela deve, sem dúvida, derivar isto de alguma causa. Ao contrário! de causa nenhuma; de fato, a realidade objetiva é uma pura denominação; ela não é em ato. Agora, a influência que exerce uma causa é real e atual; isso que, em ato, não é, não pode recebê-la, e, portanto, não pode depender nem proceder de nenhuma verdadeira causa, e menos ainda requerê-la. Tenho, pois, ideias, mas não tenho qualquer causas dessas ideias; menos ainda uma maior que eu e infinita.

Mas, alguém, talvez, me dirá: se vós não dais a causa das ideias, dais, ao menos, a razão porque esta ideia contém tal realidade objetiva mais que aquela. Muito bem dito; pois não tenho costume de ser reservado com meus amigos, senão que eu os

4 Importante perceber nestas referências iniciais da tradição teológica como Caterus (seu nome latinizado) tinha uma formação tomista-escolástica bem sólida e consistente. Apesar de ter nascido em Haarlem, por volta de 1590, o autor das Primeiras Objeções se matriculou na Lovaina em 1620, para estudar teologia. Retornando à Holanda como sacerdote secular, apresentando-se como tal (em conformidade com os regulamentos) ao magistrado de Amsterdã em janeiro de 1629. Assim, ele retornou a Lovaina em 1634 e obteve diplomas em direito e teologia. Em 1638 tornou-se “arcipreste” (algum tipo de reitor) de Alkmaar para supervisionar todas as atividades pastorais na parte norte da Província da Holanda. Ele foi elogiado por sua aprendizagem e piedade, assim como por seu zelo em nome da religião católica, o que o colocou várias vezes em conflito com as autoridades civis.

5 É um canal que separa a costa ocidental da ilha de Eubeia.

trato com generosidade. Eu digo, em geral, de todas as ideias isso que Descartes disse em outro lugar do triângulo: ainda que, talvez, disse Descartes, não haja em nenhum lugar do mundo fora de meu pensamento uma tal figura, e que mesmo jamais existiu tal figura, ela não deixa, entretanto, de ter uma certa natureza determinada, ou forma, ou essência determinada que é imutável e eterna. Assim, eterna é precisamente aquela verdade que não requer uma causa. Um barco é um barco e não outra coisa; Davi é Davi e não Édipo⁶. Se, entretanto, me pressionais para dar uma razão, eu vos diria que é a imperfeição de nosso intelecto, que não é infinito; porque não podendo por uma só apreensão abarcar o universal, que está todo em conjunto e instantaneamente, ele o divide e o distribui. E, assim, o que ele não poderia compreender, por inteiro, ele o concebe, pouco a pouco, ou bem, como se diz na Escola, (inadaequately) imperfeito e por partes.

Porém, este grande homem continua: agora, por imperfeita que seja essa maneira de ser pela qual uma coisa se encontra objetivamente no entendimento por sua ideia, não se pode desde logo dizer que esse modo e maneira de ser seja, contudo, nada, nem, por conseguinte, que essa ideia venha do nada. Aqui há um equívoco, porque se esta palavra Nada é a mesma coisa que não ser em ato, de fato ela não é nada, porque ela não é em ato, e vem assim do nada, isto é, ela não tem causa. Mas, se esta palavra Nada diz algo fingido pelo intelecto, que eles chamam Ser de razão, não é um Nada, senão uma coisa real que é concebida distintamente. E, contudo, como é apenas concebida e não é nada em ato, pode desde logo ser concebida, porém não pode de nenhuma maneira ser causada.

Porém eu quero, diz Descartes, ademais disto examinar se eu, que tenho esta ideia de Deus, poderia ser, no caso de que não houvesse nenhum Deus, ou, como Descartes disse imediatamente antes, no caso de que não existisse nenhum ser mais perfeito que o meu que houvesse posto em mim sua ideia. Porque, Descartes diz: de quem tiraria eu minha existência? Talvez de mim mesmo, ou de meus pais, de alguns outros, etc. Mas, sucede que se tirasse a existência de mim mesmo, não duvidaria, nem desejaria, nem me faltaria coisa alguma; porque me teria dado todas as perfeições das que tenho em mim alguma ideia, e, assim, eu mesmo seria Deus. E se tiraria de outro a existência, chegaria por fim aquele que a tem por si; e assim o mesmo raciocínio que acabo de fazer pra mim vale para ele, e prova que é Deus. Aqui, creio eu, é a mesma via que Tomás de Aquino segue o qual ele denomina via para Deus baseada sobre a causalidade da causa eficiente, que extraiu de Aristóteles; apesar de nem São Tomás nem Aristóteles estarem preocupados com as causas das ideias. E, talvez, não tinham necessidade de estarem; então, porque não seguirei a via do argumento mais curto e mais direito na qual as causas das ideias não exercem nenhuma influência? Eu penso, portanto eu sou; mais ainda, eu sou a mente mesma e o pensamento; porém este pensamento e esta mente ou é por si mesmo, ou por outro; se por outro, então, quem

6 Conforme Terêncio (185 a.C. a 159 a.C.) *Andria*, 2,24.

é? Se é por si mesmo, portanto ele é Deus; porque o que é por si se teria, facilmente, dado todas as coisas⁷.

Eu peço aqui a Descartes, e o conjuro de não se esconder de um leitor que é desejoso de aprender e que, talvez, não é muito inteligente. Pois esta palavra Por si é tomada de dois modos. No primeiro, ela é tomada, positivamente, a saber, por si mesmo como por uma causa; e assim, o que seria por si e se daria o ser a si mesmo sem dúvida que se daria todas as coisas e seria por tanto Deus, se por um ato de escolha prevista e premeditada, se desse o que quisera. Por si, no segundo sentido (negativamente) é o mesmo que por si mesmo ou não por outro; e este sentido, se me lembro, é o usado por todo o mundo.

Mas, então, se alguma coisa é por si no segundo sentido, isto é, não por outra, como provais por isto que ela abrange tudo, e que ela é infinita? Não diga-me: dado que ela é por si, ela se teria, facilmente, dado todas as coisas; porque estamos falando de ser por si no segundo sentido, e não lhe foi possível, antes de ser, prever o que ela poderia ser, com o fim de escolher o que seria depois. Me lembro de ter escutado Suarez, outrora, raciocinar assim: Toda limitação vem de uma causa; pois uma causa é finita e limitada ou porque a causa não lhe pode dar nada de maior, nem de mais perfeito, ou porque ela não quis; se, portanto, alguma coisa é por si e não por uma causa externa, é verdadeiro dizer que ela é infinita e não limitada.

Eu, contudo, não concordo, absolutamente, com este raciocínio. Porque está bem que uma coisa seja por si mesma o que quer seja, isto é, que não é por outro, porém quem poderia vos dizer se esta limitação vem de seus princípios internos e constituintes, isto é, de sua forma mesma e de sua essência, que, entretanto, não haveis ainda provado ser infinita? Certamente, se supuseis que o calor é quente, ele será quente por seus princípios internos e constituintes, e não pelo frio, ainda que imagineis que ele que é o que é por outro. Eu não duvido que ao Senhor Descartes não lhe faltem umas razões para substituir o que outros não têm, talvez, muito suficientemente, explicado, nem deduzido muito claramente.

Enfim, eu concordo com Descartes, nisto que ele estabelece por regra geral, que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras. Até creio que tudo isto que penso é verdadeiro, e já há longos tempos que renunciei a todas as quimeras e a todos os seres de razão, porque nenhuma faculdade pode se afastar de seu próprio objeto: se a vontade se move, ela tende ao bem; os sentidos mesmos não se enganam, pois a vista vê o que ela vê, o ouvido escuta o que ele escuta, e se vemos lantejoulas, vemos bem; mas uma pessoa se engana quando determina por seu juízo que o que se vê é ouro. De sorte que Descartes atribui, com muita razão, todos os erros ao juízo e à vontade.

7 Para mais estudos aprofundados, sugiro: Armogathe, Jean-Robert. "Caterus' Objections to God," in: **Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections and Replies**, ed. Ariew, R. and Grene, M. Chicago: University of Chicago Press, 34–43. 1995.

Mas, agora, vejamos se o que ele quer inferir dessa regra é verdadeiro. Eu conheço, diz ele, clara e distintamente o Ser infinito; portanto é um ser verdadeiro e é algo. Alguém lhe perguntará: conheceis clara e distintamente o Ser infinito? Que quer, portanto, dizer essa comum sentença, que é conhecida de todos: O infinito, enquanto infinito, não é conhecido? Pois se, quando penso em um quiliógono, me represento, confusamente, alguma figura, não imagino ou não conheço, distintamente, o quiliógono, porque não me represento distintamente seus mil lados. Como é que eu conceberia distinta e não confusamente o Ser infinito, à medida que é infinito, visto que não vejo claramente e como à mão, as infinitas perfeições de que ele é composto?

E é isto, talvez, o que quis dizer São Tomás; porque havendo negado que esta proposição, Deus é, fosse clara e distintamente conhecida sem prova, ele se objeta a si mesmo com as palavras de São Damasceno: O conhecimento que Deus é, está, naturalmente, impresso na mente de todos os homens; portanto, é uma coisa clara, e que não tem necessidade de prova, para ser conhecida. Ao que São Tomás responde: Conhecer que Deus é em geral, como ele disse, sob certa confusão, enquanto Ele é a bem-aventurança do homem, isto se encontra naturalmente impresso em nós; assim como conhecer que alguém vem, não é conhecer a Pedro, ainda que seja Pedro quem venha, etc. Como se quisesse dizer que Deus é conhecido sob uma razão comum, ou de um fim último, ou mesmo de ser primeiro e muito perfeito, ou, em fim, sob a razão de um ser que compreende e abarca, confusamente, e, em geral, todas as coisas, mas não sob a razão precisa de seu ser; pois, Ele é infinito e não nos é conhecido. Eu sei bem que o senhor Descartes responderá, facilmente, àquele que o interrogar sobre isto; creio, entretanto, que as coisas que alego aqui, apenas por forma de diálogo e exercício, farão que ele se lembre o que disse Boécio: que há certas noções comuns que podem ser conhecidas sem provas só pelos sábios; de maneira que não há muito a se estranhar se aqueles que desejam saber mais que os outros interrogam muito, e se demoram muito tempo para aceitar o que foi dito e adiantado como fundamento primeiro e principal de toda a pesquisa, e que sem embargo não podem entender sem uma grande investigação e uma grande atenção do espírito.

Mas, permanecemos de acordo nesse princípio, e supomos que alguém tem a ideia clara e distinta de um ser soberano e totalmente perfeito: que pretendeis vós inferir disto? A saber, que este ser infinito existe, e isto tão certamente, que eu devo estar, ao menos, tão seguro da existência de Deus como eu tenho estado até agora da verdade das demonstrações matemáticas; de modo que não haja menos contradição de conceber um Deus (a saber, um ser soberanamente perfeito) o qual lhe falte a existência (a saber, a que lhe falte alguma perfeição) que em conceber uma montanha que não tenha vale. Está, aqui, o nó de toda a questão: quem cede no presente, é necessário que se confesse vencido; quanto a mim, que tenho a tratar com um poderoso adversário, é necessário que o esquive um pouco, a fim que ele venha a ser vencido, eu adio ao menos por um tempo, o que não posso evitar.

E, primeiramente, ainda que não argumentássemos, aqui, por autoridade, mas apenas por razão, entretanto, de medo que pareça apenas que quero opor-me sem motivo a Descartes, escutais, antes de tudo, São Tomás que se objetou a si mesmo: tão logo que se compreende e entende o que significa este nome Deus, se sabe que Deus é; porque, por este nome, se entende uma coisa tal que nada de maior pode ser concebido. Agora, o que está no entendimento e, de fato, é maior que o que está apenas no entendimento. Portanto ao ser entendido o nome Deus, Deus está no entendimento, segue-se, assim, que é de fato.

Argumento que eu coloco, assim, dessa forma: Deus é aquele que nada de maior pode ser concebido; mas o que é tal que nada de maior pode ser concebido inclui a existência; portanto, Deus, por seu nome ou por seu conceito inclui a existência, e, portanto, não pode ser concebido sem existência. Agora, diga me, por favor, não é este o mesmo argumento de Descartes? São Tomás define Deus assim: Aquele que é tal que nada de maior pode ser concebido. Descartes o denomina um ser soberanamente perfeito; o qual, certamente, nada de maior que Ele pode ser concebido. São Tomás prossegue: Aquele que é tal que nada de maior pode ser concebido inclui a existência; do contrário poderia se conceber algo maior, a saber, aquele que se concebe que inclui, também, a existência⁸.

Mas, Descartes não parece se servir do mesmo argumento? Deus é um ser soberanamente perfeito; porém acontece que o ser soberanamente perfeito inclui a existência, porque do contrário ele não seria soberanamente perfeito. São Tomás infere: portanto, esse nome Deus sendo compreendido e entendido, Ele está no entendimento, segue-se, também, que ele é de fato; ou seja, do fato de que no conceito ou noção essencial de um ser tal que nada de maior pode ser concebido está compreendida e incluída a existência, segue-se que esse ser existe. Descartes infere a mesma coisa. Mas, diz ele, disso só que eu não posso conceber Deus sem existência, segue-se que a existência é inseparável dele, e, portanto que ele existe, verdadeiramente. Mas, agora, São Tomás responde tanto a si mesmo e como a Descartes. Dado, diz ele, que cada um entende que pelo nome Deus é significado o que foi dito, a saber, que é tal que nada de maior pode ser concebido, não se segue por isso que se entenda que a coisa, que é significada por este nome esteja na natureza; mas apenas que está na apreensão do entendimento. E não se pode dizer que ela seja, de fato, se não se está de acordo que há, dessa forma, algo tal que nada de maior possa ser concebido; o que negam abertamente aqueles que dizem que não existe Deus.

Em base disto, eu respondo, também, em poucas palavras: ainda que estamos de acordo que o ser soberanamente perfeito por seu próprio nome implique a existência. Entretanto, não se segue que essa mesma existência esteja na natureza em ato, mas

8 Para estudos mais aprofundados sugiro: Verbeek, Theo. "The First Objections," in: **Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections and Replies**, ed. Ariew, R. and Grene, M.. Chicago: University of Chicago Press, 21–33. 1995.

apenas que com o conceito, ou a noção de ser soberanamente perfeito, aquele da existência está, inseparavelmente, unido. De onde não podeis inferir que a existência de Deus seja, em ato, algo, senão supuserdes que esse ser soberanamente perfeito existe, em ato; porque então Ele conterà em ato todas as perfeições, e, também, assim, a de uma existência real.

Perdoem-me, Distintos Cavalheiros, estou cansado. Vou usar um tom ligeiramente brincalhão. Este termo composto, leão existente, inclui, essencialmente, estas duas partes, a saber, leão e existência; pois se tirais uma ou outra, não será mais o mesmo composto. Agora, Deus não tem de toda a eternidade um conhecimento claro e distinto deste composto? E a ideia deste composto, enquanto composto, não envolve essencialmente uma e outra de suas partes? Isto é, a existência não pertence à essência deste composto leão existente? Entretanto, o distinto conhecimento que Deus tem de toda a eternidade, não faz, necessariamente, que uma ou outra parte deste composto exista, a menos que este mesmo composto não seja suposto como existente. Em tal caso, então, incluirá e conterà em si todas suas perfeições essenciais, e, portanto, também, a existência atual. Igualmente, ainda que eu conheça clara e distintamente o ser soberano, e, ainda, que o ser soberanamente perfeito no seu conceito essencial contenha a existência, entretanto, não se segue que esta existência seja em ato, se não supões que este ser supremo exista; em tal caso, então com todas suas demais perfeições, incluirá, também, essa existência em ato; portanto, é necessário provar por outra via que este ser, soberanamente perfeito, existe.

Eu direi pouco tocante à essência da alma e sua distinção real com relação ao corpo; pois confesso que esse grande autor me tem já fadigado, que eu não posso quase mais ir além. Ele parece inferir que a distinção entre a alma e o corpo – se existir – é provada porque estas duas coisas podem ser concebidas distinta e separadamente uma da outra. E sobre isso eu coloco este sábio homem no debate contra Scott que diz que a fim que uma coisa seja concebida distinta e, separadamente, da outra é suficiente que haja entre elas uma distinção que ele denomina formal e objetiva, à qual ele a coloca entre a distinção real e a distinção de razão. E, é assim que ele distingue a justiça de Deus de sua misericórdia porque elas têm, ele diz, antes de qualquer operação do entendimento, razões formais diferentes, de tal modo que uma não é outra; e, entretanto, seria um péssimo argumento dizer: a justiça pode ser concebida separadamente da misericórdia, portanto ela pode também existir, separadamente.

Vejo, contudo, que tenho já passado dos limites de uma carta. Eis, senhores, as coisas que tinha a dizer no que concerne a que vós me haveis proposto; é a vós, agora, que corresponde serem os juízes. Se vocês se pronunciarem em meu favor, não será difícil obrigar a Descartes a não desejar-me mal por havê-lo contradito em uns poucos pontos; Mas se vocês se pronunciarem a favor dele, vou desistir e admitir a derrota. Nesse caso, não passem meus comentários para Descartes, e confesso que estarei feliz demais por evitar uma segunda derrota.

Respostas do Autor às Primeiras Objeções Feitas por um Sábio Teólogo dos Países-Baixos

Senhores, eu vos confesso que haveis suscitado contra mim um poderoso adversário cujo espírito e a doutrina me causaram muita dificuldade, se esse generoso e devoto Teólogo não tivesse preferido favorecer a causa de Deus e de seu fraco defensor, antes que combatê-la pela força. Mas, embora ele tenha sido muito honesto ao fazê-lo assim, eu não poderia ser desculpado de reprovação, se tentasse me aproveitar dele. Por isto, meu propósito é, sobretudo, de descobrir, aqui, o artifício de que ele se valeu, para me ajudar, mais que de lhe responder como a um adversário.

Ele começou por uma breve dedução da principal razão que me servi para provar a existência de Deus, a fim de que os Leitores se lembrassem dela melhor. Então, depois, tendo, sucintamente, concordado com as coisas que ele julgou, suficientemente, demonstradas e, também, de tê-las apoiado com sua autoridade, veio ao nó da dificuldade: saber o que deve se entender, aqui, pelo nome de ideia e qual causa requer essa ideia.

Agora, escrevi: a ideia é a coisa mesma concebida ou pensada, enquanto ela está objetivamente no entendimento. Palavras que ele finge entender de forma diferente que eu as disse, a fim de me dar ocasião de explicá-las mais claramente. Ser, diz ele, objetivamente no entendimento é moldar [terminet] ao modo de um objeto o ato do entendimento, o que é apenas uma denominação exterior e que não acrescenta nada de real à coisa, etc. Donde é necessário notar que ele se refere a coisa mesma, enquanto está fora do entendimento, a respeito da qual é, desde logo, uma denominação exterior, que está objetivamente no entendimento. Mas, eu falo da ideia que não está nunca fora do entendimento, e com respeito a qual ser objetivamente não significa outra coisa que estar no entendimento da maneira que os objetos têm costume de estar aí.

Assim, por exemplo, se alguém pergunta o que acontece [accidat] com o Sol por estar objetivamente em meu intelecto, se lhe responde muito bem que não lhe acontece nada mais que uma denominação exterior, a saber, que ele molda ao modo de um objeto a operação de meu entendimento; mas se se pergunta da ideia do Sol o que ela é, e se responde que é a coisa pensada, enquanto ela está objetivamente no entendimento, ninguém entenderá que é o Sol mesmo, enquanto esta for considerada uma denominação exterior que está nele. E assim, estar objetivamente no entendimento não significa moldar sua operação ao modo de um objeto, mas sim estar no entendimento da maneira que os objetos têm costume de estar aí; de tal sorte que a ideia do Sol é o Sol mesmo que existe no entendimento, não na verdade formalmente, como ele está no céu, senão objetivamente, isto é, à maneira que os objetos têm costume de existir no entendimento: modo de ser que é, verdadeiramente, bem mais imperfeito, que aquele pelo qual as coisas existem

fora do entendimento; mas, entretanto, isto não é um puro nada, como eu já tinha dito, anteriormente.

E quando este sábio Teólogo disse que houve um equívoco nestas palavras, um puro nada, parece ter querido me advertir daquilo que venho, agora, assinalar, por medo de que eu não desse a devida atenção a ele. Porque ele diz, primeiramente, que uma coisa, assim, que existe no entendimento por sua ideia não é um ser real ou atual, isto é, que não é algo que existe fora do entendimento; o que é verdade. Depois ele disse, também, que isso não é algo de fingido pelo espírito, ou um ser de razão, mas algo de real, que é concebido distintamente; portanto ele admite, inteiramente, tudo o que tenho desenvolvido. Mas, entretanto, ele acrescenta como esta coisa é apenas concebida, e em ato ela não é (isto é, como ela é apenas uma ideia e não algo fora do entendimento), ela pode na verdade ser concebida, mas ela não pode de nenhuma forma ser causada, isso é, não tem necessidade de causa, para existir fora do entendimento; é o que eu sustento, embora tenha, certamente, necessidade de causa para ser concebida, e apenas isto, está, aqui, em questão. Assim, se alguém tem no espírito a ideia de alguma máquina muito engenhosa, pode-se, com razão, perguntar qual é a causa desta ideia; e isso não agradaria quem respondesse que esta ideia fora do entendimento não é nada, e, portanto, que ela não pode ser causada, mas apenas concebida; pois não se pergunta, aqui, nenhuma outra coisa senão qual é a causa pela qual ela é concebida. Porque pelo fato de que esta ideia contenha um certo artifício objetivo mais que outro, ela deve sem dúvida tê-lo de alguma causa, e o artifício objetivo é a mesma coisa com respeito a essa ideia que a realidade objetiva com respeito a ideia de Deus. E, verdadeiramente, pode-se assinalar diversas causas deste artifício; porque ou é uma real e semelhante máquina que já teríamos visto, anteriormente, à semelhança da qual esta ideia foi formada, ou um grande conhecimento da mecânica que está no entendimento ou, talvez, uma grande subtileza do espírito por meio da qual pôde inventar a máquina sem algum conhecimento precedente.

E tem-se que notar que todo o artifício que está apenas objetivamente nesta ideia, deve estar formal ou eminentemente na sua causa, qualquer que esta causa possa ser. O mesmo, também, é necessário pensar da realidade objetiva que há na ideia de Deus. Mas, em quem esta realidade objetiva, ou perfeição, se poderia encontrar, senão em Deus, realmente, existente? E este espírito excelente muito bem viu todas essas coisas; por isso confessa que se pode perguntar, porque esta ideia contém esta realidade objetiva mais que uma outra: à qual pergunta, ele respondeu, primeiramente, que com todas as ideias se passa o mesmo que escrevi da ideia de triângulo, a saber, que, talvez, não haja um triângulo em nenhum lugar do mundo, entretanto, ele não deixa de ter uma certa natureza, ou forma, ou essência determinada de triângulo, que é imutável e eterna e que, ele diz, não tem necessidade de causa. O que, entretanto, ele bem julgou que não podia satisfazer; pois, ainda que a natureza do triângulo seja imutável e eterna, não é, por isto, menos lícito de perguntar, porque sua ideia está em

nós. Por isso, ele acrescenta: se, entretanto, me pressionais em vos dar uma razão, vos direi que é por causa da imperfeição de nosso espírito, etc. Pela resposta parece não ter buscado significar outra coisa, senão como aqueles que querem, aqui, se afastar de meu significado, não poderão nada responder de semelhante à verdade. Porque, de fato, não é mais provável de dizer que a causa pela qual a ideia de Deus está em nós é a imperfeição de nosso espírito, que se dissesse que a ignorância da mecânica é a causa pela qual imaginamos uma máquina mais cheia de artifício que uma outra menos perfeita.

Porque, bem ao contrário, se alguém tem a ideia de uma máquina na qual está contido todo o artifício que se pode imaginar, disto se infere muito bem que esta ideia procede de uma causa na qual havia, realmente, e de fato todo artifício imaginável, embora nesta ideia não se ache senão objetivamente e não de fato. E pela mesma razão, como temos em nós a ideia de Deus na qual toda a perfeição está contida que se pode alguma vez imaginar, pode-se disso concluir muito evidentemente que esta ideia depende e procede de alguma causa, que contém em si verdadeiramente toda esta perfeição, a saber, de Deus, realmente, existente. E, certamente, a dificuldade não pareceria maior em uma que na outra, se, assim, como todos os homens não são sábios na mecânica e por isto não podem ter ideias de máquinas muito artificiais, assim todos não tiveram a mesma faculdade de conceber a ideia de Deus. Mas porque ela está impressa de um mesmo modo na mente de todo o mundo, e como não vemos que ela nos vem jamais de outra parte senão de nós mesmos, suponhamos que ela pertence à natureza de nossa mente. E nós não andamos realmente desviados; mas esquecemos uma outra coisa que se deve, principalmente, considerar e da qual depende toda a força, e toda a luz ou inteligência deste argumento: e é que essa faculdade de ter em si a ideia de Deus não poderia estar em nós, se nosso espírito fosse apenas uma coisa finita, como ele o é de fato, e se não tivesse como causa de seu ser uma causa que fosse Deus. Pelo qual ademais disso, eu exigi saber se eu poderia existir, no caso de Deus não existir, não tanto para trazer uma razão diferente da precedente, mas para explicar a mesma com mais exatidão.

Mas, aqui, a cortesia deste adversário me coloca numa situação muito difícil, capaz de atrair sobre mim o ciúme e a inveja de vários; pois ele compara meu argumento com outro tirado de Santo Tomás e de Aristóteles, como se ele quisesse por este meio me obrigar a dizer a razão pela qual, embora tendo seguido com eles o mesmo caminho, eu não tenho os seguido em todas as coisas; mas lhe peço de me permitir de calar dos demais e de dar conta apenas às coisas que escrevi.

Primeiramente, pois, não tirei meu argumento do fato de eu ver que nas coisas sensíveis havia uma ordem ou uma certa cadeia de causas eficientes. Em parte porque pensei que a existência de Deus era muito mais evidente que a de qualquer coisa sensível e em parte porque, também, não via que essa cadeia de causas me pudesse conduzir a outra coisa que a me fazer conhecer a imperfeição de meu espírito, enquanto não

posso compreender como uma infinidade de tais causas têm, dessa forma, se sucedido umas às outras desde toda a eternidade que não haja uma primeira. Pois, certamente, do fato de que não posso compreender isso, não se segue que deva haver uma causa primeira: como tampouco de que não possa compreender uma infinidade de divisões numa quantidade finita, não se segue que se pode chegar a uma última, depois da qual esta quantidade não possa mais ser dividida; segue-se, por sua vez, apenas que meu entendimento que é finito não pode compreender o infinito. Por isso, desejei melhor apoiar meu raciocínio sobre a existência de mim mesmo que não depende de nenhuma cadeia de causas, e que me é tão conhecida que nada pode sê-lo mais; e, me interrogando sobre isso, eu próprio não tenho tanto investigado por qual causa fui, outrora, produzido, senão que pesquisei qual é a causa que no presente me conserva, a fim de me livrar, por este meio, de toda cadeia e sucessão de causas.

Ademais disto, não procurei qual é a causa de meu ser, enquanto sou composto de corpo e alma, mas apenas e, precisamente, enquanto sou uma coisa que pensa. O que creio serve não pouco para este assunto, pois, assim, pude muito melhor me livrar dos prejuízos, considerar o que diz a luz natural, me interrogar a mim mesmo, e ter por certo que nada pode estar em mim, que eu não tenha algum conhecimento. Coisa que é bem diferente que se, pelo fato de ver que nasci de meu pai, considerara que meu pai vinha, por sua vez, de meu avô; e se, posto que ao procurar, assim, os pais de meus pais eu não podia continuar este progresso até o infinito, para pôr fim a esta pesquisa, concluía que há uma causa primeira

Ademais, não busquei, unicamente, qual é a causa de meu ser, enquanto sou uma coisa pensante, senão, principalmente, enquanto entre vários outros pensamentos, reconheço que tenho em mim a ideia de um ser, soberanamente, perfeito; pois apenas disto depende toda a força de minha demonstração. Primeiramente, porque esta ideia me faz conhecer o que é Deus, ao menos à medida que sou capaz de conhecê-lo; e, segundo as leis da verdadeira Lógica, não se deve nunca perguntar de nenhuma coisa se ela é, se primeiramente não se sabe o que ela é. Em segundo lugar, porque esta mesma ideia é que oferece ocasião de examinar se eu sou por mim ou por outro, e de reconhecer meus defeitos. E, enfim, é ela que me ensina que não há apenas uma causa de meu ser; senão ademais, também, que essa causa contém todas sortes de perfeições, e portanto, que ela é Deus.

Enfim, não disse que é impossível que uma coisa seja a causa eficiente de si mesma; pois por mais que isto seja, obviamente, verdadeiro, quando se restringe a significação de eficiente àquelas causas que são diferentes de seus efeitos ou que os precedem no tempo, parece, entretanto, que nesta questão ela não deve ser, assim, restringida, tanto porque isto seria uma questão frívola: já que, quem não sabe que uma mesma coisa não pode ser diferente de si mesma, nem se preceder no tempo? Como, também, porque a luz natural não nos diz que seja o próprio da causa eficiente de preceder no tempo seu efeito: pois ao contrário, falando com propriedade, ela não

tem o nome nem a natureza de uma causa eficiente, senão quando ela produz seu efeito, e, portanto, ela não vem antes dele. Mas, é certo, que a luz natural nos diz que não há nenhuma coisa da qual não é lícito perguntar. porque ela existe, ou de que não se pode perguntar a causa eficiente, ou se não a tem, perguntar porque ela não tem necessidade de causa eficiente; de modo que se eu pensara que nenhuma coisa pode de algum modo ser com respeito a si mesma o que a causa eficiente é em vista de seu efeito, não haveria lugar para que dali eu pretendesse concluir que há uma primeira causa, senão que, pelo contrário, a essa mesma que se chamaria primeira eu lhe buscaria de novo a causa e, assim, nunca chegaria a uma primeira. Mas, confesso, francamente, desde logo que pode haver algo no qual haja um poder tão grande e tão inesgotável, que nunca teve jamais necessidade de ajuda para existir, e que tampouco tem, agora, necessidade para ser conservado, e que seja, assim, de certo modo a causa de si mesmo. Eu concebo que Deus seja assim. Pois, embora eu tivesse sido desde toda a eternidade, e que, por conseguinte, não houvesse existido nada antes de mim, entretanto, como vejo que as partes do tempo podem ser separadas umas das outras, e que, assim, do fato que sou agora, não se segue que eu deva ser, também, depois, se, por assim dizê-lo, não sou criado de novo a cada momento por alguma causa, não colocaria nenhuma dificuldade em denominar eficiente a causa que me criou, continuamente, deste modo, isto é, que me conserva. Assim, embora Deus haja sido, sempre, entretanto, porque ele é mesmo quem de fato se conserva, parece muito propriamente, que ele pode ser dito e denominado a causa de si mesmo. (Entretanto, é necessário notar que, aqui, não falo de uma conservação que se faça por alguma influência real e positiva da causa eficiente, senão que entendo apenas que a essência de Deus é tal, que é impossível que ela não seja ou não exista sempre).

Uma vez que isto foi posto, me será fácil de responder à distinção no interior da palavra por si que este muito douto Teólogo me adverte que deve ser explicada. Pois, se bem é certo que aqueles que não se prendem senão à própria e estreita significação de eficiente pensam que é impossível que uma coisa seja a causa eficiente de si mesmo, e não descubrem aqui nenhum outro gênero de causa que tenha relação ou analogia com a causa eficiente, se bem é certo, digo, que eles não têm costume de entender outra coisa, quando dizem que algo é por si, senão que ela não tem uma causa, se, entretanto, eles querem se deter na coisa antes das palavras, reconhecerão, facilmente, que a significação negativa da palavra por si procede apenas da imperfeição do espírito humano, e que não tem nenhum fundamento nas coisas; mas que há um outro significado positivo tirado da verdade das coisas; e unicamente sobre este se apoia meu argumento. Pois se, por exemplo, alguém pensa que um corpo é por si, pode não entender com isso outra coisa, senão que este corpo não tem causa; e, assim, ele não afirma o que pensa por alguma razão positiva, mas apenas de um modo negativo, porque não conhece nenhuma causa deste corpo. Mas isto testemunha certa imperfeição em seu juízo. Como ele reconhecerá, facilmente, se ele, logo, considera que as partes do

tempo não dependem umas das outras e que, portanto, supôs que este corpo até agora haja sido por si mesmo, isto é, sem causa, não se segue que por isto ele deva ser ainda no futuro, a não ser tenha nele algum poder real e positivo, que, por assim dizer, o reproduza, continuamente.

Porque, então, vendo que na ideia de corpo não se encontra nenhum poder desse tipo, lhe será fácil inferir disso que este corpo não é por si, e compreenderá, assim, esta palavra por si, positivamente.

Igualmente, quando dizemos que Deus é por si, podemos, desde logo, na verdade, entender isto negativamente, e não ter um outro pensamento, senão que não há nenhuma causa de sua existência; mas se tínhamos, anteriormente, investigado a causa porque ele é, ou porque não cessa de ser, e se, considerando o imenso e incompreensível poder que está contido na sua ideia, o temos reconhecido tão plena e tão abundantemente que, de fato, é a causa pela qual Ele é e não cessa de ser, dizemos que Deus é por si não mais negativamente, senão, ao contrário, de maneira positiva.

Porque, ainda que não seja necessário dizer que Ele é a causa eficiente de si mesmo, pelo temor de que, talvez, entremos em disputa por palavras, entretanto, como vemos que o que faz que Ele seja por si, ou que não tenha uma causa diferente de si mesmo, não procede do nada; senão da real e verdadeira imensidão de seu poder; é, absolutamente, lícito que pensemos que Ele faz de certa maneira o mesmo em vista de si mesmo, o que a causa eficiente faz em vista de seu efeito, e portanto, que Ele é por si, positivamente. É, também, lícito que cada um se interrogue a si mesmo, para saber se, neste mesmo sentido, Ele é por si, e como não encontra em si nenhum poder capaz de conservá-lo nem sequer por apenas um momento, conclui com razão que é por outro, e até por outro que é por si, porque estando, aqui, a questão do tempo presente, e não do passado ou do futuro, o progresso não pode ser continuado até o infinito. Mais ainda, acrescento, aqui, (isso que, entretanto, não tenho escrito em outra parte) que não se pode ir só até uma segunda causa porque aquela que tem tanto poder como para conservar uma coisa que está fora dela, conserva-se por si por uma mais forte razão; assim, ela é por si.

Agora, quando se diz que toda limitação vem de uma causa, penso, na verdade, que se entende algo verdadeiro, mas que não se expressa em termos muito apropriados, e que não se dissipa a dificuldade; pois, falando, propriamente, a limitação é apenas uma negação de uma maior perfeição, negação que não é por uma causa, mas sim a coisa limitada. E embora seja verdade que toda coisa é limitada por uma causa, isto, entretanto, não é por si obvio, senão que é necessário prová-lo de outra parte. Porque, como responde muito bem esse sábio Teólogo, uma coisa pode ser limitada de dois modos, ou porque quem a produz não lhe deu mais perfeições ou porque sua natureza é tal que ela não pode receber senão um certo número delas, como é da natureza do triângulo não ter mais de três lados. Mas, me parece que é uma coisa por si evidente e

que não tem necessidade de prova, que tudo o que existe é, ou por uma causa ou por si como por uma causa; porque como concebemos e entendemos muito bem não apenas a existência, mas, também, a negação da existência, não podemos fingir nada que seja por si próprio que não deva ser dada razão para que exista, em vez de não existir, ou seja, devemos sempre interpretar esta palavra ser por si positivamente, como se fosse ser por uma causa, a saber, por uma superabundância de seu próprio poder, que pode dar-se apenas em Deus, com se pode, facilmente, demonstrar.

O que é depois concordado por esse sábio doutor, embora de fato não seja objeto de nenhuma dúvida, é, entretanto, de ordinário, tão pouco considerado, e é de tal importância, para tirar toda a filosofia das trevas onde ela parece estar enterrada, que, como ele o confirma com sua autoridade, me ajuda muito em meu propósito.

E ele pergunta, aqui, com muita razão, se conheço clara e distintamente o infinito; porque, se bem tratei de prevenir esta objeção, entretanto ela se apresenta tão facilmente a qualquer um que é necessário que eu a responda com um pouco mais de amplitude. Por isso, vou dizer, aqui, primeiramente, que o infinito enquanto infinito não é na verdade compreendido, mas que, entretanto, é concebido; porque, conceber clara e distintamente que uma coisa é tal que não se pode encontrar uns limites nela, é, claramente, entender que ela é infinita.

E coloco, aqui, a distinção entre indefinido e infinito. E não há nada que eu nomeie, propriamente, infinito, senão aquilo que em nenhuma parte eu encontro limites, sentido no qual apenas Deus é infinito. Mas, as coisas às quais sob certa consideração eu não lhes vejo fim, como a extensão dos espaços imaginários, a multidão dos números, a divisibilidade das partes da quantidade e outras coisas semelhantes, eu as denomino indefinidas, e não infinitas, porque por todas as partes elas não são sem fim, nem sem limites.

Mais ainda, introduzo uma distinção entre a razão formal do infinito ou a infinidade e a coisa que é infinita. Porque, quanto à infinidade, embora a concebamos ser muito positiva, nós a entendemos, entretanto, apenas de um modo negativo, a saber, porque não encontramos na coisa nenhuma limitação. E, quanto à coisa que é infinita, embora nós a concebemos na verdade positivamente, não a entendemos contudo, senão de uma maneira negativa, a saber, porque não compreendemos tudo o que é inteligível nela. Mas, assim como quando dirigimos os olhos sobre o mar, não se deixa de dizer que o vemos, embora nossa vista não atinja toda as partes e não meça a sua vasta extensão: e verdadeiramente, quando o vemos apenas de longe, como se quiséssemos abarcá-lo, totalmente, com nossa vista, nós o vemos apenas, confusamente, como, também, imaginamos apenas confusamente um quilógono, quando temos a tarefa de imaginar todos os seus lados ao mesmo tempo; por sua vez, quando nossa vista se detém sobre uma parte do mar apenas, esta visão então pode ser muito clara e distinta, como também a imaginação de um quilógono, quando se estende apenas sobre um ou

dois de seus lados. Igualmente, confesso, com todos os Teólogos, que Deus não pode ser compreendido pelo espírito humano e mais ainda que não pode ser distintamente conhecido por aqueles que buscam conhecê-lo, totalmente, e, simultaneamente pelo pensamento, e que o veem como de longe: neste sentido São Tomás disse, no lugar antes citado, que o conhecimento de Deus está em nós sob uma espécie de confusão apenas, e como sob uma imagem obscura; mas aqueles que consideram, atentamente, cada uma de suas perfeições e aplicam todas as forças de seu espírito para contemplá-las, não com o propósito de compreendê-las, mas, principalmente, de admirá-las e de reconhecer como elas estão além de toda compreensão, aqueles, eu digo, encontram n'Ele, incomparavelmente, mais coisas que podem ser clara e distintamente conhecidas e com mais facilidade, que as que se encontram em qualquer outra das coisas criadas.

O que o mesmo São Tomás muito bem reconheceu neste lugar, como é fácil de ver, já que no artigo seguinte assegura que a existência de Deus pode ser demonstrada. No que a mim diz respeito, todas às vezes que afirmei que Deus poderia ser conhecido clara e distintamente, eu nunca pretendi falar mais do que desse conhecimento finito e acomodado à pequena capacidade de nossos espíritos. Tampouco foi necessário entendê-lo de outra forma para a verdade das coisas que adiantei, como se verá facilmente, se tem-se em conta que afirmei isso em apenas dois lugares. Um dos quais se tratava de saber se algo de real estava contida na ideia que formamos de Deus, ou se só havia negação de algo (assim como se pode duvidar se, na ideia do frio, não há nada senão uma negação do calor), o que pode, facilmente, ser conhecido, ainda que não se compreenda o infinito. E no outro, defendi que a existência não pertencia menos à natureza do ser, soberanamente, perfeito, que os três lados pertencem à natureza do triângulo: o que se pode, também, suficientemente, entender, sem que se tenha um conhecimento de Deus tão extenso que compreenda tudo o que há n'Ele.

Ele compara, aqui, de novo um dos meus argumentos com um outro de São Tomás, a fim de me obrigar de algum modo a mostrar qual dos dois têm mais força. Parece-me que posso fazê-lo sem muitos problemas, porque São Tomás não se serviu deste argumento como seu; o argumento dele e o meu têm conclusões diferentes e minha posição sobre este assunto não difere do Angélico Doutor em nenhum aspecto. Porque se lhe pergunta, a saber, se o conhecimento da existência de Deus é tão natural ao espírito humano que não haja necessidade de prová-la, isto é, se é clara e obvia a todos; o que ele nega e eu com ele. Agora, o argumento que se objeta a si mesmo, pode-se, assim, propor: Quando se compreende e entende o que significa o nome Deus, se entende uma coisa tal que nada de maior pode ser concebido; mas é uma coisa maior de ser de fato e no entendimento que de ser apenas no entendimento; portanto, quando se compreende e se entende o que significa este nome Deus, entende-se que Deus existe efetivamente e está no entendimento: onde há um erro obvio na forma, pois se deveria apenas concluir: portanto, quando se compreende e se entende o que significa o nome Deus, entende-se que significa uma coisa que é, de fato, e

está no entendimento; agora o que é significado por uma palavra, não parece, por isso, ser verdadeiro. Meu argumento, por sua vez, foi este: o que concebemos, clara e distintamente que pertence à natureza ou à essência ou à forma imutável e verdadeira de algo, pode ser dito ou afirmado, verdadeiramente, deste algo; mas depois que temos, cuidadosamente, procurado o que é Deus, concebemos clara e distintamente que pertence a sua verdadeira e imutável natureza que ele existe; portanto, podemos afirmar, então, verdadeiramente que existe. Donde, ao menos, a conclusão é legítima. Mas, a maior tampouco se pode negar, porque já antes se há chegado a estar de acordo que tudo o que entendemos ou concebemos clara e distintamente é verdadeiro. Não resta mais senão a menor, donde confesso que a dificuldade não é pequena. Primeiramente, porque estamos de tal forma acostumados em todas as demais coisas a distinguir a existência da essência, que não nos damos bem conta como ela pertence à essência de Deus e não a essência das demais coisas; e também porque ao não distinguir as coisas que pertencem à verdadeira e imutável essência de algo daquelas que lhe são atribuídas apenas pela ficção de nosso entendimento, ainda que percebamos, muito claramente, que a existência pertence à essência de Deus, entretanto, não concluímos disso que Deus exista, porque não sabemos se sua essência é imutável e verdadeira ou se ela foi apenas inventada. Mas, para tirar a primeira parte desta dificuldade, é necessário fazer distinção entre a existência possível e a existência necessária; e ter em conta que a existência possível está contida no conceito ou na ideia de todas as coisas que concebemos clara e distintamente, mas que a existência necessária está contida, apenas na ideia de Deus. Porque eu não duvido que aqueles que cheguem a considerar, com atenção, esta diferença que há entre a ideia de Deus e todas as demais ideias, perceberam muito bem que ainda que não concebamos jamais as demais coisas, senão como existentes, não se segue, entretanto, disso que elas existem, mas apenas que elas podem existir; porque não concebemos que seja necessário que a existência atual esteja unida com suas demais propriedades; mas que do fato que concebemos claramente que a existência atual está necessariamente e sempre unida aos demais atributos de Deus, segue-se disso que Deus, necessariamente, existe.

Depois, para sanar a outra parte da dificuldade, é necessário observar que as ideias que não contém verdadeiras e imutáveis naturezas, senão apenas umas fingidas e compostas pelo entendimento, podem ser divididas pelo mesmo entendimento, não apenas por uma abstração ou restrição de seu pensamento, senão por uma clara e distinta operação; de modo que as coisas que o entendimento não pode assim divisar, sem dúvida não foram feitas ou compostas por ele. Por exemplo, quando me represento um cavalo alado ou um leão atualmente existente ou um triângulo inscrito num quadrado, concebo, facilmente, que posso, também, totalmente, ao contrário me representar um cavalo que não tem asas, um leão que não seja existente, um triângulo sem quadrado e, portanto, que estas coisas não têm umas verdadeiras e imutáveis naturezas. Mas, se eu me represento um triângulo ou um quadrado (eu não falo aqui de um leão

nem de cavalo, porque suas naturezas não são ainda inteiramente conhecidas), então, certamente, todas as coisas que reconheço estar contidas na ideia de um triângulo, como seus três ângulos serem iguais a dois retos, etc..., eu afirmarei, verdadeiramente, de um triângulo; e de um quadrado, tudo o que chegue a encontrar que está na ideia de um quadrado; pois ainda que eu posso conceber um triângulo, restringindo, dessa forma, meu pensamento, que não conceba de nenhum modo que seus três ângulos são iguais a dois retos, não posso, entretanto, negar isto dele mediante uma clara e distinta operação, isto é, entendendo, nitidamente, o que digo. Ademais, se considero um triângulo inscrito num quadrado, não a fim de atribuir ao quadrado o que pertence apenas ao triângulo, ou para atribuir ao triângulo o que pertence ao quadrado, mas para examinar, cuidadosamente, as coisas que nascem da união de um e de outro, a natureza desta figura composta do triângulo e do quadrado não será menos verdadeira e imutável que aquela do único quadrado ou do único triângulo.

De modo que poderei assegurar, verdadeiramente, que o quadrado não é menor que o dobro do triângulo que lhe está inscrito, e outras coisas semelhantes que pertencem à natureza desta figura composta. Mas, se eu considero que na ideia de um corpo muito perfeito, a existência está contida e isso porque é uma maior perfeição ser de fato e no entendimento que ser apenas no entendimento, não posso disso concluir que este corpo muito perfeito existe, senão unicamente que ele pode existir.

Porque conheço muito bem que esta ideia foi feita pelo meu entendimento que uniu ao mesmo tempo todas as perfeições corporais; e, também, que a existência não resulta de outras perfeições que estão compreendidas na natureza do corpo, porque se pode, igualmente, afirmar ou negar que elas existam. E ademais, porque examinando a ideia de corpo não vejo nele nenhuma força pelo qual se produza ou se conserve a si mesmo, eu concluo muito bem que a existência necessária - a única, aqui, em questão - convém, assim, pouco à natureza do corpo, por perfeito que possa ser, como pertence à natureza de uma montanha ter um vale, ou à natureza do triângulo ter seus ângulos maiores que dois ângulos retos. Mas, agora, se perguntamos, não de um corpo, senão acerca de alguma coisa qualquer que tenha todas as perfeições que podem estar juntas, para saber se a existência deve ser contada entre elas; é verdade que, num primeiro momento, podemos duvidar disso, porque nosso espírito que é finito, como não tem costume senão por considerá-las, separadamente, não percebe, talvez, num primeiro instante, de que forma, necessariamente, estão unidas entre si. Mas, se examinamos, cuidadosamente, a saber, se a existência convém ao ser soberanamente poderoso, e qual classe de existência, podemos clara e distintamente conhecer, primeiramente, que, ao menos, a existência possível lhe convém, como a todas as demais coisas de que temos em nós alguma ideia distinta, mesmo daquelas que são compostas pelas ficções de nosso espírito. Portanto, dado que não podemos pensar que sua existência é possível sem que ao mesmo tempo, ao darmos conta de seu poder infinito, não conheçamos que pode existir por sua própria força, concluiremos disso que, realmente,

existe e que é desde toda a eternidade. Porque, é muito obvio, pela luz natural que o que pode existir por sua própria força, existe sempre; e, assim, conheceremos que a existência necessária está contida na ideia de um ser, soberanamente, poderoso, não por alguma ficção do entendimento, mas porque existir pertence à verdadeira e imutável natureza de um tal ser. E conheceremos tão facilmente que é impossível que esse ser, soberanamente poderoso, não tenha nele todas as demais perfeições que estão contidas na ideia de Deus, de maneira que, pela própria natureza destas, e sem nenhuma ficção do entendimento, estejam todas unidas em conjunto e ao mesmo tempo e existem em Deus.

Todas estas coisas são obvias àquele que pensa nisso, seriamente, e não são diferentes daquelas que tinha já antes escrito, se não é unicamente no modo que elas estão, aqui, explicadas, que eu, expressamente, mudei para me acomodar à diversidade de espíritos. Confessarei, aqui, livremente que este argumento é tal que aqueles que não se lembrarem de todas as coisas que servem a sua demonstração, lhe tomarão, facilmente, por um sofisma. E que isso me fez duvidar, no começo se me devia servir dele, de medo de dar ocasião àqueles que não cheguem a compreendê-lo, para que desconfiem, também, dos outros. Mas, porque há apenas duas vias pelas quais se pode provar que há um Deus, a saber: uma pelos seus efeitos e outra por sua essência, ou sua natureza mesma. E eu tenho já explicado tanto quanto me foi possível a primeira na Terceira Meditação, que acreditei que após ela não devia omitir a outra.

No que respeita à distinção formal que este muito douto Teólogo diz ter tomado de Scott, eu respondo, brevemente, que ela não difere da modal; e que se estende apenas sobre as entidades incompletas, as quais, cuidadosamente, distingui daquelas que são completas; Tudo que é necessário para modo formal ou modal de distinguir X de y é que x seja concebido distinta e separadamente de y por uma abstração do intelecto que concebe x inadequadamente. A distinção formal ou modal não tem de envolver uma tão distinta e separada concepção de x e y que nós podemos compreender cada uma como uma entidade de direito próprio diferente de tudo outro, pois esta é a marca da distinção real. Assim, por exemplo, entre o movimento e a figura de um mesmo corpo há uma distinção formal e posso muito bem conceber o movimento sem a figura, e a figura sem o movimento e um e outro sem pensar, particularmente, no corpo que se move ou que é configurado. Mas, não posso, entretanto, conceber, perfeitamente, o movimento sem algum corpo no qual esse movimento esteja unido, nem a figura sem algum corpo no qual reside esta figura; nem, enfim, posso fingir que o movimento esteja numa coisa na qual a figura não possa estar ou a figura numa coisa incapaz do movimento.

Igualmente, não posso conceber a justiça separada da pessoa justa ou a misericórdia sem uma pessoa misericordiosa; e não se pode contemplar como possível que aquele que é justo, não possa ser misericordioso. Mas, concebo, plenamente, o que é o corpo (isto é, eu concebo o corpo como uma coisa completa), pensando apenas

que é uma coisa extensa, figurada, móvel etc., ainda que negue dele todas as coisas que pertencem à natureza do espírito; e concebo, também, que o espírito é uma coisa completa, que duvida, que entende, que quer etc...ainda que negue que haja nele qualquer das coisas que estão contidas na ideia do corpo; isto seria impossível se não houvesse uma distinção real entre o corpo e o espírito.

Aqui, senhores, o que tenho a responder às objeções subtis e generosas de vosso amigo comum. Mas se não tenho sido muito feliz de satisfazê-lo, inteiramente; peço-vos que me advirtam das questões que merecem uma mais ampla explicação, ou, talvez, mesmo sua censura. Que se eu posso obter isso dele por vosso meio, ficarei, infinitamente, grato a vocês.

Tradução: Luís Fernando Biasoli

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.