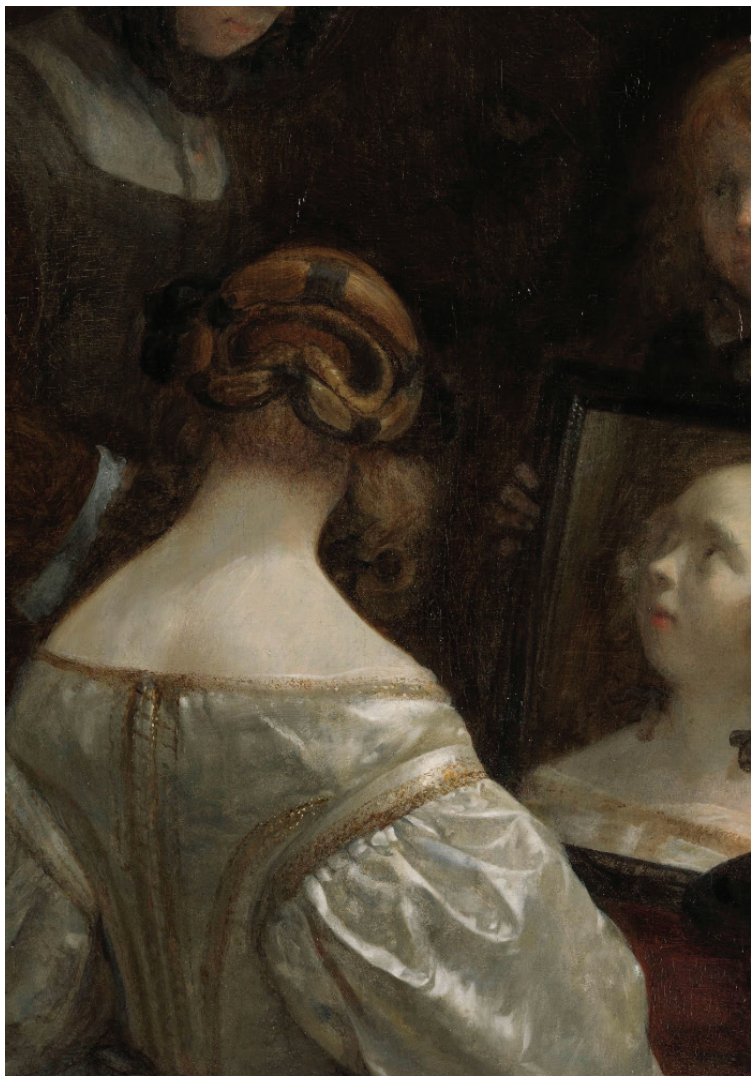
Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 47 jul-dez 2022 ISSN 1413-6651

IMAGEM detalhe de 'Mulher no Espelho' (1652) do influente pintor neerlandês Gerard ter Borch II.

A EXISTÊNCIA REAL SÓ PODE SER PROVADA PELA EXISTÊNCIA REAL? A CRÍTICA DE LOCKE CONTRA A PROVA *A PRIORI* CARTESIANA

Leandro Alves da Silva
Doutorando,
Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil
leandroalvessilva@ufpr.br

RESUMO: No *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (IV.X.7), John Locke registrou uma breve apreciação da prova *a priori* cartesiana, afirmando que ela seria, isoladamente, uma maneira imperfeita de abordar a questão da existência de Deus. Todavia, num manuscrito de duas páginas, datado de 1696, ele considerou essa prova inconclusiva, pois poderia ser utilizada tanto por teístas como por ateus, ficando a questão inacabada. Considerando a escassez de estudos lockeanos tratando desse manuscrito, este artigo propõe uma interpretação da crítica lockeana à prova *a priori* cartesiana, de modo a verificar se o filósofo inglês modificou sua opinião. A análise do texto em questão aponta que não houve mudança significativa por parte de Locke, pois suas conclusões registradas no manuscrito têm como fundamento a rejeição das ideias inatas e das essências imutáveis, em conformidade com o livro I do *Ensaio*. Adicionalmente, suas críticas têm um provável antecedente tomista nas objeções de Johannes Caterus.

PALAVRAS-CHAVE: Locke, Descartes, Prova *a priori*, Inatismo, Empirismo.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS[1]

A questão da prova *a priori* da existência de Deus, ou ainda, do argumento ontológico, está seguramente no rol das grandes discussões da História da Filosofia. Essa prova foi primeiramente formulada por Santo Anselmo no séc. XI, recebeu uma célebre versão de René Descartes no séc. XVII e até os dias atuais continua tendo importantes proponentes. Contudo, a lista de seus detratores é igualmente ilustre, incluindo São Tomás de Aquino, Immanuel Kant, Gottlob Frege e Bertrand Russell (LOWE, 2013), todos eles capitaneados pelo Monge Gaunilon e seu *Liber Pro Insipiente* (ANSELMO, 2016).

O *Proslogion* é a obra de Santo Anselmo que traz a lume a prova *a priori*. Nele, o pai da Escolástica estabelece um plano de trabalho no sentido de conceber um argumento único, ou seja, que não necessite de nenhum outro e que baste por si para garantir que Deus existe (ANSELMO, 2016).

Eis o argumento que Santo Anselmo desenvolveu: Deus é Algo sobre o qual nada maior pode ser pensado. Se esse Algo existe somente no entendimento, pode-se pensar que existe também na realidade, o que é maior. Assim, é necessário aceitar que esse Algo sobre o qual nada maior pode ser pensado existe no entendimento e na realidade (ANSELMO, 2016).[2]

René Descartes, principalmente nas *Meditações Metafísicas*, apresenta um argumento inspirado em Santo Anselmo (COTTINGHAM, 1995), afirman-

1 Esta pesquisa encontra-se, em versão preliminar, no segundo capítulo da dissertação intitulada *John Locke e a prova a priori da existência de Deus* (SILVA, 2020). Todavia, a compreensão do autor acerca do assunto avançou, demandando algumas importantes modificações, em especial nas conclusões.

2 Segundo Norman Malcolm (1960), Anselmo formulou duas versões distintas do argumento, nos capítulos II e III 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.

do que a ideia de Deus implica Sua existência necessária. A prova apresentada pelo racionalista francês foi a seguinte: tudo o que pertence clara e distintamente a um ente é um predicado verdadeiro dele. A existência atual pertence, clara e distintamente, ao Ente sumamente perfeito. Logo, a existência atual é um predicado verdadeiro Dele, e logo Deus existe (DESCARTES, 2009).[3]

Apesar do reconhecido "parentesco", são argumentos com importantes diferenças. Em primeiro lugar, Descartes utilizou a ideia inata de Ente perfeitíssimo – em vez do conceito negativo anselmiano (XAVIER, 2011) – para concluir logicamente Sua existência real. Em segundo, ele não teve a fé como pedra fundamental de sua reflexão, à maneira anselmiana, mas sim a dúvida metódica como ferramenta segura para identificar as ideias claras e distintas (TOMATIS, 2003).

Tempos mais tarde, o argumento do tipo cartesiano foi classificado por Immanuel Kant como uma prova ontológica, isto é, independente da

3 Diferentemente dos argumentos teístas tradicionais, nenhuma das provas cartesianas da existência de Deus apela para a realidade externa, sendo arquitetadas sempre a partir de uma ideia do Ente perfeitíssimo que está na própria mente, cuja clareza e distinção é considerada indiscutível. Propriamente falando, Descartes elaborou três provas. Além da célebre prova *a priori* (a partir da causa), outras duas vias foram desenvolvidas *a posteriori* (a partir dos efeitos), sendo a segunda uma variação da primeira. Primeiramente, Descartes partiu da ideia de um Ente infinito, a qual estava em sua mente, para afirmar que essa ideia precisava de uma causa igualmente infinita. A seguir, de modo semelhante, ele argumentou que o eu que cogita a ideia de um Ente infinito só poderia ter sido criado por Algo que é, de fato, infinito. Descartes considerava suas provas *a posteriori* como aquelas que eram sua criação mais convincente, cujos pressupostos eram: a) um princípio de adequação causal: deve haver pelo menos tanta realidade na causa quanto no seu efeito; b) uma teoria das ideias que faz distinção entre realidade formal (o objeto mental) e realidade objetiva (o grau de ser do ente representado pela ideia); c) a definição de Deus como o Ente infinito. De fato, ao estender o princípio de adequação causal para a realidade objetiva das ideias, Descartes concluiu que, sem uma causa que é o próprio Ente infinito, não seria possível ter essa ideia inata na mente. Curiosamente, foi a prova *a priori* que ganhou notoriedade e foi objeto de reflexão dos filósofos posteriores, incluindo Espinosa, Leibniz e Kant (cf. COTTINGHAM, 1995).

experiência e partindo de meros conceitos para sua elaboração (KANT, 2001). Seu ponto mais controverso é uma passagem supostamente indevida do plano lógico para o ontológico: se algo é pensado como possuindo em seu conceito a existência real, então só pode ser pensado como atualmente existente.

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. Figuras canônicas como Descartes, Locke, e Leibniz incluíram Deus em seus sistemas filosóficos, concebendo-O como o Planejador, Conservador e Soberano tanto do Universo mecanicista e quanto dos princípios morais observados nas relações humanas (LASCANO, 2017).

Seguindo essa tendência, John Locke dedicou um capítulo completo de seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano* a tratar de sua prova filosófica da existência de Deus. Adicionalmente, ele fez algumas afirmações esparsas acerca da inexistência de uma ideia inata de divindade, supostamente insculpida no espírito humano.[4]

Em um breve parágrafo do capítulo em questão (LOCKE, 2014, IV.X.7, pp. 862-3)[5], Locke referiu-se laconicamente à prova *a priori* da existência de Deus, afirmando que a ideia do Ente mais perfeito, isoladamente, é uma

4 Na *Epístola ao Leitor*, Locke explicou que seu interesse em elaborar o *Ensaio* era servir à ciência natural, porém ele também relatou uma discussão noturna com vários de seus amigos, cujos tópicos não foram especificados. Posteriormente, James Tyrrel, um dos participantes daquele célebre colóquio, revelou que esses tópicos seriam a moralidade e a religião (SHERINDAN, 2013).

5 A partir daqui, sempre referido apenas como *Ensaio*. Todas as citações apresentadas são extraídas da edição portuguesa publicada, em 2014, pela Fundação Calouste Gulbenkian. 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 7º, páginas 862 e 863.

maneira inadequada de provar a Sua existência, considerando a importância do tema e a necessidade de se refutar eficazmente o ateísmo.

Porém, Locke pode sim ser contabilizado como um dos críticos da prova *a priori* cartesiana. Ele tratou dessa questão, de forma específica, no manuscrito *Deus Des Cartes's Proof of a God from the Idea of necessary existence examined*, cuja publicação póstuma ocorreu na obra *The Life of John Locke*, editada por seu primo e herdeiro Lorde King. Atualmente, o documento faz parte da *Lovelace Collection* na *Bodleian Library*, sob a seguinte classificação: *MS Locke c. 28, f. 119-120* (AARON, 1965).

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 seus descendentes até 1942, quando o Conde de Lovelace, seu último proprietário, depositou muitos dos manuscritos na *Bodleian Library* de Oxford (VON LEYDEN, 2002).

Além desse detalhe biográfico, é importante considerar que a evidência aponta no sentido de que Locke iniciou suas leituras cartesianas com os *Princípios de Filosofia*, passando para o *Discurso do Método*, *Dióptrica*, *Meteoros*, *Meditações Metafísicas* 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). Assim, para efeitos metodológicos, admitir-se-á que esse foi o elenco de fontes primárias cartesianas às quais Locke teve acesso.

Tendo em vista a escassez de estudos lockeanos que tratem desse importante manuscrito, este artigo sugere uma interpretação da crítica lockeana à prova *a priori* cartesiana, de modo a verificar se o filósofo inglês modificou sua opinião sobre o assunto. Foi consultado como fonte primária o texto publicado em *Life of the John Locke* de Lorde King (KING, 1829, pp. 312-315). Já para as citações diretas, foi utilizada a tradução parcial de Mário Ferreira dos Santos (SANTOS, 1960, pp. 82-3).

I – O PARÁGRAFO DO *ENSAIO*

A prova *a priori* cartesiana, em qualquer de suas formulações, possui como pressuposto central a doutrina das ideias inatas (SCRIBANO, 2007). Para um decidido anti-inatista como Locke, isso já bastaria para que fosse elaborado um questionamento contra esse argumento (HARRELSON, 2009).

Em uma de suas célebres reflexões filosóficas, Locke concebeu o entendimento humano como uma folha em branco (*white paper*), ou seja, todo o conhecimento inicia-se na experiência, a qual insere ideias simples no espírito humano. Sem o conhecimento da realidade por meio dos sentidos e da reflexão, não há qualquer ideia no entendimento, pois a experiência é sua fonte exclusiva.

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 tenha estado primeiramente nos sentidos. Disso pode-se extrair que há um confronto direto entre a epistemologia lockeana e a doutrina cartesiana das ideias inatas. Se a conclusão for pela afirmação de que a ideia de um 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 estava – ou pelo menos aparentava estar – consciente dessa dificuldade. Ele argumentou nas *Meditações Metafísicas* que essa ideia é tão verdadeira e imutável quanto as essências matemáticas e geométricas. Disso decorre que, toda vez que se cogita a ideia do 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 lhe aprouver, porém Ele só pode ser cogitado como atualmente existente.

Tendo como modelo as ideias acerca do número, das figuras e do movimento, Descartes defendeu que as verdades extraídas da contemplação dessas ideias já estavam presentes em sua mente, porém precisavam ser trazidas à consciência para sua adequada compreensão. Numa retomada do modelo platônico (SCRIBANO, 2007), as ideias inatas não eram um conhecimento novo, mas sim um resgate daquilo que estava 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. 133-5).

De modo semelhante, nos *Princípios de Filosofia,* Descartes preconizou que o entendimento deve analisar as diversas ideias que é capaz de pensar, cuja consequência será a percepção de uma ideia – singular e excepcional – que possui o atributo da existência necessária. Ela foi impressa na alma humana, ou seja, não tem sua origem na imaginação 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, negritos nossos).

Diante dessas considerações cartesianas, qual foi a abordagem escolhida por Locke? Utilizando apenas um parágrafo do *Ensaio* (LOCKE, 2014, IV.X.7), ele afirmou que a ideia do Ente perfeitíssimo é uma maneira imperfeita de provar a Sua existência e silenciar os ateus. Há pessoas que jamais tiveram essa ideia no entendimento, além daquelas que possuem conceitos muito diversos – e frequentemente inadequados – da divindade. Além disso, seria um mal procedimento filosófico fiar-se num único argumento entesourado no entendimento, pretendendo invalidar outras boas provas por considerá-las fracas ou inválidas.

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). É, 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 veem, 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 (LOCKE, 2014, 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 essa ideia é unívoca em todos os intelectos; inclusive, muitos simplesmente não compreendem o que essa palavra significa.

Além disso, G. A. J. Rogers aponta que Locke se recusa a desenvolver o 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 comentário (ROGERS, 2014). A despeito de Locke não ter tido contato com a obra cartesiana antes de 1660, a partir desse ano ele 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 ofereceu do argumento *a priori* consta na *Quinta Meditação* e nas *Respostas às Segundas Objeções*. Inclusive, ele apresentou, atendendo a certo pedido, uma prova geométrica desse argumento:

> 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).

Na *Quinta Meditação*, Descartes apresentou um argumento bastante simples em sua forma, apesar da extensa discussão que ocasionou (LASCANO, 2017). Partindo do juízo de que tudo o que se percebe clara e distintamente em uma ideia são verdades acerca dela, ele afirmou que a existência atual de Deus é uma afirmação verdadeira. 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).

De modo semelhante, Descartes sugeriu nos *Princípios da Filosofia* um exame simples das diversas ideias cogitadas pelo entendimento, até ser encontrada 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 omnisciente, 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 defendeu 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 a essência inclui a existência como perfeição pura. Disso se conclui 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).

Pois bem, há quem veja cautela no comentário lockeano, seguindo a mesma atitude de Rauph Cudworth (HARRELSON, 2009). De todo modo, Locke deixou claro que não aceitava, nesse assunto, uma posição filosófica radical, isto é, adotar um único argumento como infalível, em detrimento de outras boas provas que poderiam 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. Por exemplo, além de sua prova demonstrativa do *Ensaio*, Locke utilizou, nos *Ensaios sobre a Lei da Natureza,* um argumento do *design* (TULLY, 2006), ou seja, o conhecimento sensível da realidade também aponta para um Ente primeiro e eterno.

Confirmando o tom conciliatório do comentário no *Ensaio*, em sua primeira carta dirigida a Edward Stillingfleet, Locke procurou esclarecer que não pretendia desaprovar a prova *a priori*, mas sim aqueles pensadores que argumentavam exclusivamente com base nela, ignorando outras vias igualmente relevantes. 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 ideia 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 ideias 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 têm 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. 53-4, tradução nossa).

Entretanto, as reflexões de Locke acerca da prova *a priori* não estacionaram no *Ensaio*, conforme se observará a seguir.

II – O MANUSCRITO *DEUS* (1696)

Apesar de toda a prudência que Locke procurou enfatizar, suas reflexões sobre o tema tiveram uma continuação dentro de seu gabinete. Datado de 1696, *Deus Des Cartes's Proof of a God from the Idea of necessary existence examined* é um manuscrito de duas páginas, cujas reflexões apontam que a prova *a priori* cartesiana é inconclusiva. O motivo para essa afirmação seria a circunstância de que tanto um Ente imaterial cogitativo quanto a matéria-prima não cogitativa poderiam estar relacionados à ideia de Ente necessário. Assim, em ambos os casos, a existência necessária é acrescentada arbitrariamente à ideia em questão, de modo que a prova cartesiana é tão útil (ou inútil) para ateus quanto para teístas.

Eis o que afirmou o empirista inglês:

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

> 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 ideias, a mais segura e incontestável prova da existência de Deus (LOCKE Apud santos, 1960, p. 83).

Uma interessante análise desse 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 ressaltou a ineficácia da prova cartesiana para refutar o ateísmo, apresentando a crítica lockeana através de um contraexemplo. Por meio dele, um materialista utiliza o mesmo tipo de argumento para provar a existência exclusiva da substância extensa. Assim, considerando que o materialista também pode provar a existência eterna da substância extensa, a querela entre teístas e ateus reside nisso: saber se o Ente

necessário é uma substância imaterial e cogitativa, ou material e carente de percepção (SILVA, 2008).

Adicionalmente, Saulo Silva apontou que, como não é possível 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).

Roger Woolhouse fez 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).

Com efeito, esse parece ser seu argumento mais significativo, sob os auspícios de São Tomás de Aquino. É a célebre crítica de que um juízo lógico não pode dar um salto ilegítimo para o plano da realidade. Assim, a existência como ideia não tem a capacidade de demonstrar a existência correspondente na natureza:

> (...) 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 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 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, negritos nossos).

Acerca dessa crítica, ensina 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, pp. 133-4).

É bem provável que o teólogo holandês Johannes Caterus tenha sido a fonte de inspiração para que Locke alegasse o indevido salto lógico. Ele teve acesso a todas as objeções e respostas, anexadas por Descartes às *Meditações Metafísicas,* no original em latim. E nas *Primeiras Objeções*, Caterus utilizou o questionamento tomista, 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 conterá em ato todas as perfeições e, entre elas, a da existência real (CATERUS apud DESCARTES, 1977, p. 85, tradução e negritos nossos).

Antes de citar esse texto, Cornelio Fabro (2014) ressaltou que, assim

como ocorreu com Santo Anselmo, a prova cartesiana recebeu uma sequência imediata de críticas, tendo na figura de Caterus um novo Gaunilon. Ele, ao retomar a prova *a priori* na *Meditatio Quinta*, não encontrou nada melhor para confrontar Descartes do que a franca refutação que Santo Tomas havia feito na *Suma Teológica*, a qual ele citou no texto original, considerando-a completa e exauriente.

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, pode-se propor o seguinte: "Se o Ente perfeitíssimo existe, Ele necessariamente existe".

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 respondeu que seu juízo não era 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 da realidade:

> (...) 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).

Adicionalmente, ele efetuou um movimento de distanciamento em relação ao argumento anselmiano. Na sua perspectiva, seu silogismo estava fundamentado no fato de que a existência real é um atributo pertencente ao Ente perfeitíssimo, ao passo que a razão de Anselmo era capaz apenas de afirmar que a palavra *Deus* significa algo que existe no entendimento e na realidade. Logo, os questionamentos tomistas de Caterus, apesar de válidos e aprovados por Descartes, caberiam somente à versão original de Santo Anselmo, cujo conteúdo era exclusivamente semântico (DESCARTES, 1977).

Interpretando a defesa cartesiana, 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 arbitrariamente definições incluindo a existência: o leão existente, ou o corpo perfeitíssimo (SCRIBANO, 2007, p. 135).

Acerca da questão das essências imutáveis, Locke aceitava que a mente humana é capaz de conhecer algumas essências reais[6], 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 perfeitíssimo 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 essa ideia complexa.

É verdade que Locke admitiu uma conexão entre os arquétipos e a realidade, porém ele alertou 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 rectângulo 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,

6 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. 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 à sua própria essência.

> 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 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 têm por objetivo senão estas figuras, que são as mesmas, onde quer, e como quer, que elas existam (LOCKE, 2014, iv.iv.6: pp. 777-4, negritos nossos).

Assim, se trocarmos a expressão *verdade necessária e eterna* por *arquétipo*, seria possível 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 conceitual.

Além dessa questão assinalada por Locke, há também uma outra dificuldade na prova *a priori*. Na *Quinta Meditação,* a ideia de Ente perfeitíssimo possui, para Descartes, alguns atributos necessários desvelados *a priori* pela razão, cujo elenco inclui a existência real. Portanto, 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.

Descartes argumentou em favor da existência dessa ideia do seguinte 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, ele afirmou que essa ideia nasce junto com a 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 pensar essa ideia se o eu cogitante não tivesse sido criado pelo Ser perfeitíssimo real e existente.

Uma estratégia que Locke poderia utilizar, de modo a expor essa segunda questão de modo radical, seria a seguinte: afirmar que não existe qualquer ideia – inata ou experimental – de Ente infinito em ato. Isso se justificaria porque todo ente cogitado ou percebido é infinito em potência. Desse modo, o infinito cartesiano é algo que está além das ideias complexas que o entendimento é capaz de pensar.

Locke defendeu no *Ensaio* que a ideia *simples* de infinitude atual não é percebida pelo entendimento, nem ele é capaz de forjar uma ideia dessa natureza. De maneira semelhante, a noção de um Ser eterno e sábio que não teve começo, apesar de ser uma ideia concebível, é meramente a negação de algo que possui um começo, ou seja, não é capaz de proporcionar uma ideia positiva da infinitude. Sempre que se pretende alcançar esse conceito positivo, o entendimento se extravia e não logra compreendê-lo (LOCKE, 2014, II.xvii.17).

Utilizando como ilustração uma bela citação de Horário, ele explicou que todo aquele que busca conhecer o infinito positivo, estando muito longe de ter uma ideia positiva e clara dele, é como o camponês que, encontrando um rio bem no meio de seu caminho, aguarda que toda a água passe pelo canal antes de continuar sua viagem (LOCKE, 2014, II.xvii.19).

Efetivamente, esse questionamento não seria uma inovação, pois foi lançado por Pierre Gassendi, autor das *Quintas Objeções.* Para ele, a origem da

ideia de Ente perfeitíssimo está numa coleção de atributos humanos que são maximizados pelo entendimento, mas que no fim das contas não são adequadamente compreendidos:

> 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, portanto, 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 à 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. 230-1, tradução nossa).[7]

De maneira semelhante, Mersenne transcreveu a contestação, nas *Segundas Objeções,* de que o infinito não é compreendido clara e distintamente, mas sim de forma muito imperfeita e limitada:

> 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, senão mui imperfeitamente? Como podeis, portanto, ter observado bastante clara e distintamente o que é

7 Pierre Gassendi, antecipando Hume e Kant, também argumentou, 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.

Deus? (DESCARTES, 1983, p. 149).

Todavia, de modo um tanto quanto surpreendente, Locke afirmou, em outra passagem do *Ensaio,* justamente o oposto do que foi defendido por Gassendi e Mersenne. Segundo seu juízo, a ideia de Ente supremo é clara e distinta, dando fundamento seguro à filosofia moral, à teoria política e à teologia:

> 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 acção, que poderíamos colocar a moral entre as ciências capazes de demonstração (LOCKE, 2014, iv.iii.18: 755).

Essa aporia mereceria uma explicação por parte de Locke, considerando a importância do assunto em sua agenda filosófica, mas aparentemente ele não se preocupou com essa dificuldade.

III – UMA COMPREENSÃO DIALÉTICA DA CRÍTICA LOCKEANA

Apesar de suas novas considerações acerca do argumento *a priori*, a evidência disponível na obra de Locke sugere que ele não mudou significativamente de opinião. Na sua perspectiva, não havia utilidade em desbancar um argumento que também defendia a existência do Criador, fonte da moralidade e da verdadeira religião. E apesar de ter sido escrito cerca de seis anos após a primeira edição do *Ensaio*, o manuscrito *Deus* jamais foi incorporado por Locke às edições posteriores de seu tratado epistemológico (ROGERS, 2014). Isso sugere sua intenção em manter esse juízo no âmbito privado, ao mesmo tempo em que ratificou as explicações dadas a Edward Stillingfleet.

Além disso, pela via da intuição, ou seja, a relação direta de acordo ou desacordo entre duas ideias, o próprio Locke chegou racionalmente à conclusão de que o nada absoluto é impossível. Admitir que o nada pode ser a origem

de algo repugna à razão, de modo que a existência não pode ser concebida como passível de início ou solução:

> 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 o 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 (LOCKE, 2014, iv.x.3, p. 860).

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

Esse juízo permite afirmar que Locke não rejeitou sumariamente o argumento *a priori*. Compreendamos bem: ele não afirmou ser a prova *a priori* um argumento inválido ou falso, mas sim imperfeito, carente de uma complementação.

Que algo sempre existe é questão intuitivamente resolvida no livro IV do *Ensaio*. O ponto de disputa é identificar a quididade (o "quê") desse algo, o que precisa ser melhor investigado por meio de demonstrações *a posteriori*: "Contesto: a ideia de Deus, enquanto a palavra Deus significa a eterna causa primeira, inclui a existência necessária" (LOCKE *apud* SANTOS, 1960, p. 82).

Descartes classificaria esse conhecimento intuitivo 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, frutos de sua própria imaginação. Observe-se o que Descartes afirmou acerca da 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).

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 integra o mundo tem como características a contingência e a simples possibilidade:

> 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 um ser soberanamente perfeito está compreendida a perfeita e necessária existência (DESCARTES, 1983, p. 173).

Em outra passagem, Descartes aprofundou essa distinção, defendendo que se o Ente perfeitíssimo realmente existe*,* Ele não pode ser cogitado como um corpo extenso. A extensão é um atributo incompatível com a ideia de Ente perfeitíssimo cartesiana, cuja consequência é a inadequação do contra-argumento ateísta 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 (DESCARTES, 1997, pp. 35).

Nesse ponto, é necessário questionar a opinião de John Cottingham

(1995) quanto à compreensão do infinito cartesiano: apesar do *scholar* ter percebido uma dificuldade real na ideia de extensão indefinida do mundo, 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 evidência textual de que Descartes negou 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).

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

Finalmente, registre-se que a estrutura da filosofia cartesiana está radicada numa concepção dualista da realidade. Reduzir o mundo à substância material (*res extensa*) é pressupor – sem apresentar qualquer justificativa – que o entendimento (*res cogitans*) é mero efeito da matéria-prima não cogitativa. Se Descartes estava correto na afirmação de que somos uma substância que pensa e que não possui extensão, é incabível a hipótese de que o Ente necessário é a matéria-prima não-cogitativa.

Verdadeiramente, a demonstração da distinção real entre alma e corpo, junto com a prova certa e evidente da existência de Deus pela razão natural, é o principal tema das *Meditações Metafísicas* (COTTINGHAM, 1995). Descartes

deixou explícita essa intenção, indicando-a no subtítulo da obra.

Locke também rejeitou a possibilidade de que a matéria-prima possa se ordenar e produzir a sensação, a percepção e o conhecimento, mas isso foi feito no âmbito de uma argumentação filosófica *a posteriori* (LOCKE, 2014, IV.X.10). Diversamente, o assunto para Descartes não era de natureza pontual: a concepção do eu que pensa, que é uma *res cogitans* indivisível e que não pode ser dita inexistente, é o ponto arquimédico de seu sistema e o critério de demarcação da clareza e distinção das ideias inatas, sendo a mais importante delas a ideia de Ente perfeitíssimo.

A crítica da prova *a priori* cartesiana significa, preliminarmente, rejeitar de plano a existência das ideias inatas e das essências imutáveis. E foi isso que Locke efetivamente fez no livro I do *Ensaio*, tendo como alvo principal o inatismo de Descartes (SCHUURMAN, 2014).

CAN REAL EXISTENCE BE PROVED ONLY BY REAL EXISTENCE? LOCKE'S CRITICISM OF THE CARTESIAN *A PRIORI* PROOF

ABSTRACT: In *An Essay Concerning Human Understanding* (IV.X.7), John Locke registered a brief appreciation of the Cartesian *a priori* proof, stating that it would be, taken separately, an imperfect way of approaching the question of the existence of God. However, in a two-page manuscript dated 1696, he considered this proof inconclusive, since it could be used by both theists and atheists, leaving the question unfinished. Considering the scarcity of Lockean studies dealing with this manuscript, this paper proposes an interpretation of Lockean criticism of the Cartesian *a priori* proof, in order to verify if the English philosopher changed his opinion. The analysis of the text in question shows that Locke has not changed his mind significantly, because his conclusions registered in the manuscript are based on the rejection of innate ideas and immutable essences, in accordance with book I of the *Essay*. Additionally, his criticisms have a probable Thomistic background in the objections of Johannes Caterus.

KEYWORDS: Locke, Descartes, *A priori* Proof, Innatism, Empiricism.

REFERÊNCIAS

AARON, R. I. (1965). *John Locke*. Oxford: Claredon Press.

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

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

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

_____. (1983). *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas.* Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (1977). *Meditaciones metafísicas com objeciones y respuestas.* Madrid: Ediciones Alfaguara.

_____. (2004). *Meditações sobre filosofia primeira.* Campinas: Editora da Unicamp.

_____. (1997). *Princípios da filosofia.* Lisboa: Edições 70.

_____. (1991). *The philosophical writings of Descartes.* Cambridge: Cambridge University Press.

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

HARRELSON, K. J. (2009). *The Ontological Argument from Descartes to Hegel.* Amherst: Humanity Books.

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

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

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

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

LOCKE, J. (2014). *Ensaio sobre o entendimento humano.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (1824). *The Works of John Locke in Nine Volumes*, v. 3. London: Rivington.

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

MALCOM, N. (1960). Anselm's ontological arguments. In: *The Philosophical Review*, New York, v. 69, n. 1, pp. 41-62.

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

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

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

ROGERS, G. A. J. (2014). God. In: SAVONIUS-WROTH, S-J.; SCHUURMAN, P.; WALMSLEY, J. (Ed.). *The Bloomsbury Companion to Locke*. London & New York: Bloomsbury Publishing.

_____. (2007). 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, pp. 07-32.

SANTOS, M. F. (1960). *O homem perante o infinito*. São Paulo: Logos.

SCHUURMAN, P. (2014). René Descartes. In: SAVONIUS-WROTH, S-J.; SCHUURMAN, P.; WALMSLEY, J. (Ed.). *The Bloomsbury Companion to Locke*. London & New York: Bloomsbury Publishing.

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

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

SILVA, L. A. 2020. *John Locke e a prova a priori da existência de Deus*. Curitiba. 94 pp. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Paraná - UFPR.

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

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

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

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

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

XAVIER, M. L. L. O. (2011). A Questão do Argumento Anselmiano. In: *Philosophica*, Lisboa, v. 37, pp. 241-270.