

**FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E
TEOLOGIA - FAJE**

O infinito e sua importância para o problema de Deus, uma análise comparativa entre Descartes e Feuerbach.

MÔNICA FERNANDES ABREU

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2011

MÔNICA FERNANDES ABREU

O infinito e sua importância para o problema de Deus, uma análise comparativa entre Descartes e Feuerbach.

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia na Linha de Pesquisa Filosofia da Religião.

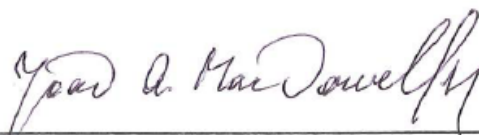
Orientação: João A. Mac Dowell S J

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2011

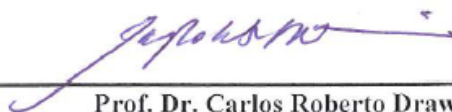
Dissertação de MONICA FERNANDES ABREU defendida e APROVADA, com a nota 9,0 (NDVE) pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. João Augusto A. A. Mac Dowell (orientador) - FAJE



Prof.ª Dr.ª Telma de Souza Birchall / UFMG



Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin - FAJE

Departamento de Filosofia - Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 16 de setembro de 2011.

Abreu, Mônica Fernandes

A162i O infinito e sua importância para o problema de Deus: uma análise comparativa entre Descartes e Feuerbach / Mônica Fernandes Abreu. - Belo Horizonte, 2012.
96 p.

Orientador: Prof. Dr. João Augusto A. A. Mac Dowell
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Filosofia e religião. 2. Deus. 3. Infinito. 4. Descartes, René. 5. Feuerbach, Ludwig. I. Mac Dowell, João Augusto A. A.. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 21

Dedico esta dissertação a Maria Virgínia Silveira por sua incansável luta em defesa dos animais e, principalmente, pelo amparo à vida dos gatos abandonados no parque municipal de Belo Horizonte. Também dedico ao Sr. Chico Otávio pelos seus 72 anos de trabalho na inclusão social das pessoas acometidas pela hanseníase, na Colônia de Hanseníase Padre Damião.

AGRADECIMENTOS

Aos professores: José Carlos Aguiar de Souza e Márcio Paiva, pelas primeiras letras em Descartes.

À professora Magda Guadalupe e professor Amauri Carlos Ferreira, pelo cuidado e responsabilidade no ensino de filosofia.

Às queridas amigas Maria Letícia Vieira Trindade e Aparecida Márcia dos Santos, que trouxeram amizade e incentivo a este trabalho.

A Carlos Martins, pela cumplicidade no cotidiano.

À minha mãe, Zisca Fernandes Abreu, que me ensinou a distinguir as coisas que realmente têm importância.

Agradecimento especial ao professor Mac Dowell, pelo rigor e ternura que conduziu a orientação desta dissertação.

“O que sabemos é uma gota. O que ignoramos é um Oceano...”

Isaac Newton

Resumo: Esta dissertação faz uma análise comparativa da importância do infinito para o problema de Deus em Descartes e Feuerbach. Para tanto, diferenciamos entre as três noções de infinito, aquela que significa perfeição plena e que fundamenta as provas da existência de Deus elaboradas por Descartes. Em seguida, analisamos a infinitude na perspectiva de Feuerbach. Ele atribui a infinitude ao gênero humano e, assim, nega a existência de Deus. Por fim, apontamos as aproximações e distanciamentos das duas filosofias.

Palavras-chave: **infinito, perfeição, gênero, ideia e vontade**

Abstract - This thesis presents a comparative analysis of the importance of the infinite for the problem of God in Descartes' and Feuerbach's work. In order to do so, we made a difference among the three notions of the infinite, the one that means total perfection and establishes the proofs of God's existence elaborated by Descartes. Following, we analyze the infinitude in Feuerbach's perspective. He attributes infinitude to the human gender and, thus, denies God's existence. In the end, we indicate similarities and differences between the two philosophies.

Key-words: infinite, perfectio, gender, idea, will.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
Capítulo primeiro: O infinito e a demonstração da existência de Deus no pensamento cartesiano.....	15
I-Introdução.....	15
II-A concepção de ideia na filosofia de Descartes.....	18
2.1- O pensamento.....	18
2.2- As ideias.....	21
2.3- A ideia de causa eficiente.....	23
III- A noção de infinito.....	27
3.1- A infinitude de Deus.....	29
3.2- O infinito no eu pensante: vontade e inteligência.....	36
3.3- O caráter inato da ideia de infinito.....	41
IV- A ideia de infinito nas três provas da existência de Deus.....	43
4.1- Introdução.....	43
4.2- Primeira prova <i>a posteriori</i> e a ideia de infinito.....	44
4.3-Segunda prova <i>a posteriori</i> e a ideia de infinito.....	48
4.4- Terceira prova e a ideia de infinito.....	55

Capítulo segundo: A idéia de infinito e a negação da existência de Deus em Feuerbach.....	58
I-Introdução.....	59
II- Elementos básicos do pensamento filosófico de Feuerbach.....	60
2.1- Evolução do pensamento filosófico de Feuerbach.....	60
2.2- O sensualismo feuerbachiano como valorização da realidade concreta.....	61
2.3- A originalidade do ser humano como autoconsciência.....	64
III - A alienação religiosa como projeção ilusória da essência humana.....	66
3.1- A explicação psicológica da alienação religiosa.....	66
3.2- A análise lógico-gramatical dos atributos divinos.....	69
a) Os predicados divinos como construções humanas.....	69
b) Deus em si e Deus como aparece.....	72
3.3- O significado humanista do ateísmo de Feuerbach.....	75
IV- A ideia de infinito como chave de leitura da crítica feuerbachiana da religião.....	79
4.1- A infinitude da essência humana.....	79
4.2- A ideia de infinito em Feuerbach e sua evolução.....	81
4.3- A essência humana como gênero ou espécie.....	83
Considerações finais.....	87
Referência bibliografia.....	91

Introdução

Ainda que eu não tenha segurança em dizer o que exatamente moveu meu interesse pelo problema de Deus, lembro-me de que, desde muito cedo, fui habituada a pensar que os mistérios divinos e o sentido da existência seriam sempre incompreendidos e por isso a tentativa de entendê-los seria fracassada.

O cenário não mudou com o passar dos anos. O sucesso científico e tecnológico que a modernidade respira parece encobrir questões fundamentais, por exemplo, o sentido da existência humana e sua inexorável finitude. Concordo com William Desmond (...) quando ele afirma que o homem moderno aparentemente simula um esquecimento metafísico de sua própria finitude. Contudo, o “esquecimento” talvez seja apenas momentâneo, uma vez que é impossível nos desvencilharmos de tais perguntas por serem elas inerentes à própria condição humana.

Com efeito, a pergunta pelo sentido da vida, se feita de forma radical, leva inevitavelmente ao problema de Deus; seja para aceitar a existência divina ou mesmo negá-la. Na filosofia de Feuerbach, por exemplo, Deus é apenas resultado da construção humana, uma ficção construída pela humanidade. Quando se toma conhecimento dessa ilusão, as relações éticas, sociais e políticas terão que ser pautadas unicamente pelo referencial humanista sem recorrer a algo transcendente. Já na filosofia cartesiana, até mesmo um cientista não teria certeza do resultado de suas pesquisas se ele não tivesse como certo que, apesar da onipotência de divina, Deus é também veraz.

De fato, talvez nunca possamos compreender plenamente os mistérios divinos ou por que existe o ser e não apenas o nada. Mas, ainda assim, podemos fazer como Descartes: discorrer sobre tais questões nos limites da finitude da natureza humana. Foi o nosso propósito neste estudo.

Iniciamos a dissertação com o filósofo que inaugura o pensamento moderno, René Descartes. O contexto cartesiano era o da revolução científica. Nessa época, Galileu Galilei olhava pelo telescópio e colocava em xeque todos os conhecimentos científicos. Com Descartes não foi diferente. Ele também duvidou de todos os conhecimentos até então consagrados, até mesmo da existência do mundo, dele próprio e de Deus. Entretanto, após radicalizar a dúvida, nosso filósofo encontra um ponto

arquimediano, um lugar seguro, que nem mesmo as artimanhas de um “gênio maligno” e absolutamente poderoso poderiam alcançar: o pensamento. Assim nasceu a expressão que se tornaria a marca cartesiana: *cogito ergo sum* (penso então sou). Por questões metodológicas, nosso estudo não aprofunda esse grandioso passo cartesiano, a ele reservamos apenas a introdução do capítulo respectivo.

Todas as provas cartesianas para a existência de Deus têm por base o pensamento, ou mais propriamente dizendo, a ideia de infinito na mente humana. Por isso, dedicamos os itens II e III à análise dos conceitos de *ideia* e de *infinito*, respectivamente. Esses dois itens são introdutórios às provas cartesianas que se encontram, por sua vez, no item IV.

Um princípio fundamental utilizado por Descartes para sustentar seus argumentos é o de causalidade, apresentado no item 2.3 do primeiro capítulo. Esse princípio advém, segundo Descartes, por uma luz natural, ou seja, a luz interna da razão torna evidente e certa a verdade de que a(s) causa(s) têm que ser igual(is) ou superior(es) aos efeitos.

Não obstante essa certeza cartesiana, o princípio da não inferioridade da causa enfrentou várias objeções, desde a época cartesiana até nossos dias. Destacamos, em nosso estudo, aquelas feitas por Cottingham, estudioso de Descartes, porque elas estão mais próximas de nosso tempo, o que facilitaria a compreensão não somente das objeções como também do próprio princípio.

Para entender melhor o conceito de infinito na filosofia de Descartes, enquanto designa a perfeição plena, diferenciamo-lo de outros dois: o infinito matemático, além de outro reservado à vontade. Esse último pode ser subdividido em três: a *vontade como infinitude extensiva* (aberta a todos os objetos possíveis, sem qualquer limite), a *vontade como amplitude do desejo* (como aspiração infinita para aquilo que ainda não se possui) e, finalmente, a *vontade como liberdade* (que se assemelha à vontade de Deus, uma vez que sua ação é criadora, pois faz passar algo da mera possibilidade à existência e, ao mesmo tempo, exclui infinitas possibilidades, reduzindo-as ao nada).

Mostramos ainda que, a bem do rigor conceitual, Descartes não considera apropriada a designação de infinito para a matemática, ele prefere a qualificação de indeterminado. Trata-se do infinito quantitativo, quando não se conhece, por exemplo, a

série de números ou a extensão do Universo. E, por fim, analisamos o infinito ligado à perfeição divina que é aquele que corresponde ao máximo de realidade objetiva. Nós o denominamos infinito qualitativo, exclusivo somente a Deus. É esta modalidade de infinito que Descartes se referiu nas provas da existência de Deus.

Após termos percorrido os pressupostos conceituais necessários ao entendimento de cada prova, iniciamos a análise de cada uma, dando relevo ao conceito de infinito, mas antes dedicamo-nos ao esclarecimento do termo ateu no tempo de Descartes, conforme pode ser visto na introdução.

Podemos resumir, em breves linhas, as três provas cartesianas desta maneira: a primeira tenta responder à seguinte pergunta: de onde advém a ideia de infinito presente na *res cogitans*? Já a segunda indaga qual a causa da existência da *res cogitans*, que é finita e possui a ideia de infinito. Para facilitar a compreensão dos argumentos de que Descartes se valeu, nessa segunda prova dividimos a pergunta em duas outras: não seria a *res cogitans* a causa da própria existência? Não seria a *res cogitans* eterna? Por fim, analisamos a terceira prova. Chamada também de argumento *a priori*, esta prova conclui da própria essência divina a sua existência, pois, a um ser soberanamente perfeito não lhe pode faltar a soberana perfeição, a existência.

Mas nossa dissertação não se limitou ao pensamento cartesiano. Dedicamos o segundo capítulo ao filósofo Ludwig Feuerbach. Talvez, à primeira vista, pode parecer estranho relacionar a filosofia cartesiana com a feuerbachiana; contudo, a ideia de infinito na filosofia de Feuerbach também desempenha papel fundamental para o problema de Deus, mesmo que seja, ao contrário de Descartes, para negar a existência divina.

Antes de darmos ênfase ao conceito de infinito em Feuerbach, traçamos algumas linhas gerais do seu pensamento, conforme o item II do segundo capítulo. Nele destacamos a valorização que o filósofo concede ao sensualismo e a diferença entre consciência no sentido rigoroso, própria do ser humano, e consciência no sentido simples, própria dos animais.

O item III é dedicado à análise da alienação religiosa. Esse tema é muito importante porque é a noção de alienação que inspira e orienta sua crítica à religião. Em linhas gerais, a alienação, como pensa Feuerbach, é resultado do desejo ardente de

felicidade do ser humano, que abandona sua realidade própria e transfere para algo transcendente o que ele deseja. Quando o ser humano adora Deus ele adora, na verdade, suas aspirações ilimitadas. Foi assim que Feuerbach concluiu que os atributos divinos são resultado das aspirações humanas de forma superlativizada.

Embora a religião seja, em sua própria constituição, alienante, Feuerbach não a considera sob o ponto de vista absolutamente negativo, uma vez que ela revela os segredos humanos mais íntimos.

Após ter explicado a crítica que Feuerbach faz à religião, focamos sua concepção de infinito e a relação desta para a existência de Deus, como pode ser constatado no item IV.

Feuerbach acredita que a consciência de infinito, própria do ser humano, é a consciência de gênero. Assim, a religião é uma ilusão porque ela transfere a infinitude do gênero humano para um ser transcendente.

Em seguida, dedicamo-nos à análise dos pontos de tensão e de proximidade entre os filósofos, conforme mostram as Considerações finais, que em linhas gerais focalizam o seguinte aspecto: enquanto Feuerbach converte a teologia em antropologia e considera que a perfeição sem limites é própria do gênero humano, Descartes analisa a ideia de perfeição sem limites e acredita que esta ideia é a própria marca de Deus no ser humano.

Capítulo Primeiro: O infinito e a demonstração da existência de Deus no pensamento cartesiano

I-Introdução

Ao investigar a ideia de infinito em Descartes e sua relação com a existência de Deus, tomaremos como base sua obra mais célebre as *Meditações Metafísicas*, não, porém, sem recorrer, para interpretá-la, a outros escritos do filósofo, especialmente, às *Respostas às várias objeções*,¹ consideradas por ele mesmo como explicações indispensáveis do próprio texto das *Meditações*, ou também aos *Princípios da filosofia primeira*, concebidos como uma exposição mais didática e acessível de suas ideias.

Os argumentos cartesianos para provar a existência de Deus são elaborados tendo como base a ideia de infinito e não, como se poderia supor, a observação metódica do mundo. Tal fato, à primeira vista, pode parecer estranho, ao se considerar a época cartesiana que se caracterizou pela revolução científica, pela luneta de Galileu, pelos debates acerca do heliocentrismo e das órbitas planetárias elípticas, bem como pelo fascínio com a ciência que acompanha a vida de Descartes. A expectativa era de que Descartes observasse o mundo como um laboratório e, por meio de uma observação cuidadosa e metódica, pudesse encontrar as provas para a existência divina, da mesma forma que se buscavam respostas para as questões científicas.

Descartes não iniciou sua análise a partir do mundo, porque se considerou livre para duvidar da existência do mundo e da realidade extramental. A *Meditação primeira* traz inúmeros argumentos para justificar essa dúvida.

Um deles indaga como confiar nas informações dos sentidos, uma vez que elas muitas vezes enganam, e a prudência afirma que se deve duvidar de quem já nos

¹Descartes divulgou o manuscrito das *Meditações* entre alguns intelectuais de sua época para que eles pudessem elaborar objeções à obra. Assim surgiram as *Objeções às Meditações*, bem como as *Respostas às Objeções*, escritas por Descartes. A primeira publicação das *Meditações* trouxe um grupo de seis *Objeções*. As primeiras feitas por Johannes Caterus, as segundas, por Mersenne, as terceiras, por Thomas Hobbes, as quartas, por Antoine Arnauld, as quintas, por Pierre Gassendi e, finalmente, as Sextas *Objeções* feitas novamente por Mersenne. A segunda edição das *Meditações* inclui um sétimo conjunto de *Objeções* feitas por Pierre Bourdin. Todas as *Objeções* e *Respostas* estão em latim, mas podemos encontrar os primeiros grupos de seis objeções com suas respectivas respostas em francês numa publicação das *Meditações* de 1647 (cf. COTTINGHAM, Dicionário de Descartes, 1995, p. 129 -130).

enganou alguma vez. Outro questiona a precisão em diferenciar o sono da vigília. Às vezes, o sonho é tão claro e familiar que parece ser real. As impressões são as mesmas de quando se está acordado, mas, ao acordar, temos a percepção de que estávamos dormindo. Quem garantiria que quando acordados não estaríamos dormindo ou quando dormindo, na verdade, não estaríamos acordados?

Todavia, mesmo dormindo, é difícil duvidar que dois mais três não sejam cinco, ou que a soma dos três ângulos internos de um triângulo não seja igual a cento e oitenta graus. Entretanto, se deixamos de pensar em cada uma das afirmações particulares feitas pela matemática, é possível duvidar até mesmo de seus axiomas.

Para tanto, é preciso distinguir dois níveis de dúvida: a dúvida psicológica e a dúvida normativa. A primeira corresponde ao ato efetivo de duvidar. Ela se torna impossível diante das proposições analíticas, como a citada acima, que se apresentam com uma evidência tal que se impõe absolutamente à nossa mente.

A dúvida normativa, ao contrário, resulta da existência de motivos válidos para duvidar de todo um conjunto de afirmações das quais espontaneamente não poderíamos duvidar. É o que Descartes faz ao construir o argumento do *gênio maligno*: enganador e com poderes incomensuráveis, onipotente, mas não veraz, tal *gênio* poderia, se quisesse, ludibriar a mente humana, fazendo-a acreditar que as afirmações feitas pela matemática são verdadeiras, quando poderiam não ser.

No imenso mar de dúvidas, Descartes encontra uma única certeza que não pode ser ludibriada pela astúcia do *gênio maligno*: a substância pensante. Pois o *gênio maligno* pode nos enganar, fazendo com que o conteúdo do pensamento seja falso ou que acreditemos nas afirmações da matemática - quando elas podem não ser verdadeiras, como também pode nos fazer acreditar que o sonho é real, quando, na verdade, não passa de um sonho. Entretanto, o *gênio* não tem poder para atingir a certeza de que enquanto alguém dúvida pensa e, se pensa, é uma coisa pensante (*res cogitans*).² É também tão clara e distinta a existência da substância pensante, porque, mesmo enquanto se duvida da própria existência, não se pode fugir da afirmação de que

² “Res, é evidente, não significa aqui coisa material. Mas res significa ser, substância (...)” (ALQUIÉ, A filosofia de Descartes, 1986, p. 79).

se pensa. É por isso que Silva afirma com propriedade: “O pensamento é exceção da dúvida universal.”³

Para a afirmação da existência da substância pensante, Descartes usou dois critérios: a clareza e a distinção⁴ da sua ideia. Trata-se de critérios gerais para o conhecimento verdadeiro e certo. A clareza se refere à evidência do que se manifesta em si mesmo e por si mesmo ao espírito. A distinção tem a ver com a precisão da ideia e sua diferença em relação a qualquer outra. Descartes extrai esses critérios das próprias percepções do intelecto, chamadas de axiomas ou máximas.

É interessante observar que a clareza e distinção foram colocadas como critério de verdade antes da prova da existência de um Deus veraz. Na verdade, para Descartes, este critério é ainda hipotético, até que a veracidade de Deus seja comprovada. De fato, não posso duvidar no sentido psicológico de ideias e proposições evidentes, como dois mais três são cinco, mas posso levantar um questionamento a respeito de todas e cada uma das proposições matemáticas, considerando que posso ser enganado por um *gênio maligno*. Com efeito, no conjunto do pensamento cartesiano, Deus, em última análise, é a garantia das verdades.

Mas para o estudo em questão, é importante nos determos no ponto que Descartes estabelece como indubitável: a substância pensante. Ora, o que determina e qualifica a substância pensante enquanto tal é o pensamento. Isso significa que o pensamento é o atributo principal da substância pensante. Mas, qual seria mesmo o significado que Descartes atribui ao pensamento?

³“Não poderíamos dizer, por exemplo: eu respiro, logo existo, pois esse argumento depende da demonstração de que é verdade que respiro para que se possa associar o ato de respirar à existência. Nesse caso penso que respiro logo existo é rigorosamente equivalente a penso, logo existo (SILVA, Descartes - a metafísica da modernidade, 2004, p. 54).

⁴“(…) claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif ; de même que nous disons voir clairement les objets lorsque étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder; et distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu’elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut ” (DESCARTES, Principes, AT IX-2, Première Partie, p.44, art. 45). [(...) clara aquela ‘percepção’ que está presente e manifesta a um espírito atento; da mesma forma como nós dizemos ver claramente os objetos quando, estando presentes agem fortemente sobre os olhos e eles estão dispostos a olhá-los; e distinta, aquela ‘percepção’ que é de tal modo precisa e diferente de todas as outras, a ponto de compreender em si somente aquilo que aparece manifestamente àquele que a considera como se deve]. (Tradução livre nossa).

II-A concepção de ideia na filosofia cartesiana

2.1- O pensamento

O termo “pensamento” é empregado por Descartes para designar toda e qualquer atuação de nossa mente: todos os atos mentais são pensamentos. Na verdade, ao considerar a si mesmo coisa pensante, ou seja, ao focalizar seu “interior”, ele percebe uma variedade de atos mentais: “Eu sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas delas, que ama, que odeia, que quer, que não quer, que imagina também e que pensa”.⁵

Ora, todas essas experiências interiores são conscientes. Assim a característica comum a todos os atos mentais, que os constitui como pensamentos, é a consciência.⁶ É o que diz Descartes nos *Princípios*: “Pela palavra pensar, eu entendo tudo aquilo que se faz em nós de tal modo que nós o percebemos imediatamente por nós mesmos; é por isso que não somente entender, querer, imaginar, mas também sentir é a mesma coisa aqui que pensar”.⁷

O pensamento é uma *noção simples*. As noções simples, conforme nos fala a regra XII do Livro *Regras para Orientação do Espírito*, são aquelas cujo conhecimento

⁵ “Je suis une chose qui pense, c’est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connait peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui pense» (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p. 27). (Tradução livre nossa).

⁶ Radner observa a relação que Descartes estabelece entre pensamento e consciência: “In some passages Descartes seems to treat thought and consciousness as though they were identical. One example is in the Fifth Replies, where he says that Gassendi has “no right to make the inference: I walk, hence I exist, except in so far as our awareness (conscientia) of walking is a thought (cogitatio). (...) In other passages, however, Descartes distinguishes between consciousness and thought to the extent of using one to define the other. He defines thought in Principles I, 9 as “all those things which, we being conscious (nobis consciis), occur in us, insofar as the consciousness of them is in us” (RADNER, *Thought and Consciousness in Descartes*, in *Journal of The History Of Philosophy* 26: 3 July, 1988, p. 440). [Em algumas passagens, Descartes parece tratar pensamento e consciência como se eles fossem idênticos. Um exemplo está na Quinta Réplica, quando ele diz para Gassendi “não é correto fazer a inferência: caminho, logo existo, exceto na medida em que nosso advertir (conscientia) do caminhar seja um pensamento (cogitatio). (...) Em outras passagens, contudo, Descartes distingue consciência de pensamento a ponto de usar uma para definir a outra. Ele define pensamento nos Princípios I, 9 como todas aquelas coisas que estando conscientes (nobis consciis), ocorrem em nós, na medida” em que a consciência delas em nós]. (Tradução livre nossa).

⁷ “Par le mot de penser, j’entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l’apercevons immédiatement par nous-mêmes; c’est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser” (DESCARTES, *Principes*, AT IX-2, Première Partie, p. 28, art. 9). (Tradução livre nossa).

é tão nítido e tão distinto que a inteligência não pode dividi-las em várias outras. Elas são elementares, não derivam de nada, mas é delas que derivam as outras noções.⁸

No âmbito da noção de “pensamento”, Descartes inclui, como mostram as citações vistas, várias espécies de atos da mente: atos do intelecto como compreender e conceber, atos da imaginação, atos dos sentidos como ver e ouvir, atos da vontade como desejar e querer. Entretanto, na *Meditação Terceira*, ele classifica esses vários tipos de pensamento em dois gêneros. Por um lado, vemos aqueles pensamentos que Descartes chama de ideias, que são como imagens ou representações mentais das coisas: a ideia de homem, quimera, céu, anjo, Deus.⁹ Ele se refere aqui aos atos cognitivos tanto do intelecto, como da imaginação e dos sentidos, ou seja, quer aos conceitos universais de homem ou de anjo, quer às imagens singulares recordadas na memória ou construídas pela fantasia, quer ainda às percepções sensíveis de objetos concretos que aparecem como exteriores, o céu ou o mar. O específico desses pensamentos, chamados propriamente de ideias, é que neles o eu pensante *re-presenta*, isto é, torna presente a si

⁸ É bom esclarecer que a simplicidade atribuída às noções simples se refere à epistemologia, ou seja, às ideias das coisas, e não à ontologia, ou seja, às coisas em si mesmas. A natureza ontológica do pensamento pode ser complexa, mas a ideia que formamos a partir da percepção de que pensamos é imediata e simples, isto é, não pode ser explicada por outras ideias. É o que explica Marion: “A simple nature has two characteristic features: it is neither simple, nor a nature. It is, first of all, opposed to “nature”, since in place of the thing considered in itself, according to its ousia (essence), or physis (nature), it denotes the thing considered in respect of our knowledge.(...) The simple nature remains the simplest term, but the simplicity is an epistemological, not an ontological one: it does not relate to essence or ousia” (MARION, Cartesian metaphysics and the role of the simple natures, in: The Cambridge Companion to Descartes, 2006, p.115-116). [Uma natureza simples tem dois traços característicos: ela não é simples e não é uma natureza. Ela é, em primeiro lugar, oposta à “natureza”, dado que, no lugar da coisa considerada em si mesma, de acordo com sua ousia (essência) ou physis (natureza), ela denota a coisa considerada em relação a nosso conhecimento. [...] A natureza simples permanece sendo o termo mais simples, mas a simplicidade é epistemológica, não ontológica: ela não se refere à essência ou ousia”. (Tradução livre nossa).

⁹ «Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c’est à celles-là seules que convient proprement le nom d’idée: comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même» (DESCARTES, Meditations, AT IX-I, p.29). [Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e é a estes somente que convém propriamente o nome de ideia: como quando eu represento um homem, ou uma quimera ou o céu, ou o um anjo ou Deus mesmo]. (Tradução livre nossa).

mesmo alguma coisa distinta dele mesmo, quer exista, quer não, independentemente do próprio pensamento.¹⁰

Por outro lado, temos outro gênero de pensamentos, aqueles que acrescentam algo a uma ideia. Trata-se dos sentimentos, ou atos da vontade, e dos juízos;¹¹ por exemplo, se quero algo ou temo algo, este algo é uma ideia; assim o querer e o temer pressupõem a ideia e a ela se referem, mas tais atos, em si mesmos, são pensamentos, enquanto conscientes, mas não são ideias, já que não têm um caráter representativo. O mesmo vale do juízo como afirmação ou negação de uma ideia; por exemplo, esta é uma casa muito pequena. Eu qualifiquei uma casa emitindo um juízo: ela é muito pequena. Portanto, de todos os gêneros de pensamentos, os mais fundamentais são as ideias.¹²

As representações mentais, ou seja, as ideias, não são consideradas um *puro nada* ou um não ente. Na filosofia Cartesiana, elas possuem estatuto ontológico uma vez que seus conteúdos diferem da substância pensante. Pensemos, por exemplo, na figura mitológica do centauro. Essa representação mental, mesmo que não exista fora da mente, possui um grau de ser no pensamento, ou seja, um grau de realidade.

Descartes afirma que as ideias, como tais, sem levar em conta seus conteúdos, não podem ser falsas, pois não se pode negar que exista o ato do pensamento, pelo qual imagino, por exemplo, uma cabra ou uma quimera. É por isso, que Rodis-Lewis, uma importante intérprete de Descartes, afirma que as ideias possuem a mesma veracidade do *cogito*.¹³

10 Na verdade, Descartes, nestas passagens, não distingue expressamente a noção de “representar” e de “ideia”, entre os atos de pensar e os seus conteúdos.

11 “D’autres, outre cela, ont quelques autres formes: comme, lorsque je veux, que je crains, que j’affirme ou que je nie [...]” (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-I, p. 29). [Outros ‘pensamentos’ além disso, tem algumas outras formas: como, quando eu quero, quando eu temo, quando eu afirmo ou nego (...)]. (Tradução livre nossa.)

12 Há certa ambiguidade no uso do termo “ideia” por Descartes. Às vezes, ele parece considerar ideias todas as formas de pensamento. Neste caso, seria necessário distinguir entre ideias em sentido estrito, isto é, as representações, e ideias em sentido amplo, os outros tipos de pensamento.

13 “Car les idées sont alors pour lui les seules existences, participant à l’indubitabilité du Cogito dont elles sont les modes” (RODIS-LEWIS, *L’oeuvre de Descartes*, 1971, p. 277 - 278). [Pois as ideias são, então, para ele (Descartes) as únicas existências, participando da indubitabilidade do Cogito do qual elas são os modos]. (Tradução livre nossa).

O fato de Descartes priorizar entre os tipos de pensamento as representações mentais e não a vontade exclui a possibilidade de reduzir a ideia de Deus à consciência da minha vontade infinita ou, mais exatamente, da infinitude de meus desejos - feita por alguns estudiosos de Descartes - uma vez que, não sendo a vontade uma ideia, ela não é a base cartesiana para fundamentar seus argumentos da existência de Deus. A esse respeito veremos em tópico específico.

Depois de distinguir as ideias dos outros tipos de pensamento, Descartes as divide em três espécies: inatas, adventícias e factícias. As primeiras são aquelas que parecem pertencer à própria natureza da mente, como as ideias de pensamento, de coisa, de verdade, de modo que não procedem de fora, mas acompanham toda a nossa atividade mental. Outras ideias, ao contrário, ocorrem ocasionalmente, quando, por exemplo, escuto um barulho, vejo o Sol, ou sinto calor. Elas são chamadas adventícias porque parecem provir de fora, isto é, ser causadas por realidades distintas do sujeito pensante, embora, depois do exercício da dúvida metódica já não se possa fazer tal afirmação. Há, finalmente, um terceiro tipo de ideias, que parecem ser inventadas por meu espírito. Trata-se, por um lado, das puras fantasias, como uma quimera. Mas Descartes também considera factícias outras construções mentais, como a ideia astronômica do Sol, em contraste com a resultante da percepção do disco solar no céu, que é uma ideia adventícia.

Uma vez estabelecida a distinção entre as ideias, como representações mentais, o passo seguinte será averiguar se, entre as diversas ideias, alguma possui um correlato extra mental ou se é apenas resultado do pensamento.

2.2- As ideias

Mas antes de entendermos melhor como identificar a atividade da mente, é bom esclarecer que, no contexto da filosofia de Descartes, o termo *objetivo* não deve ser confundido com o antônimo de subjetivo. Tal expressão designa o ser das ideias como realidades pensadas. Entenderemos melhor o significado de *realidade objetiva da ideia* em contraposição à *realidade formal*. Nesta, trata-se da realidade enquanto existe fora da mente, independente de se temos a ideia ou não dela; aquela se refere ao conteúdo

objetivo do conceito, prescindindo de que corresponda ou não a algo que exista fora da mente.

Quanto à realidade objetiva (conteúdos representativos): a mente é ativa no caso das ideias factícias porque é ela, a mente, que decide formar o conteúdo da ideia (por exemplo: a mente decide elaborar a representação mental do centauro unindo o corpo de cavalo com a cabeça de homem) e a mente é passiva nos casos das ideias adventícias (não é a mente que decide sentir ou não calor em uma linda praia ensolarada) e inatas (não é a mente que decide se a soma dos ângulos internos de um triângulo tem ou não 180 graus).

Quanto a evocar uma determinada representação mental, a mente é ativa quando evoca a representação mental do centauro e do triângulo porque ela decide deliberadamente pensar em tais ideias. Por outro lado, a mente é passiva na ideia do Sol, pois quando se está em uma linda praia, por exemplo, em um dia quente, o calor do Sol inevitavelmente impõe à mente sua representação.

Mesmo assim, ainda pode parecer difícil diferenciar as origens das ideias, principalmente, as inatas das factícias, porque ambas parecem ter seus conteúdos imodificáveis. Uma vez que se tem a ideia do triângulo, inevitavelmente, conclui-se que a soma de seus ângulos internos é 180 graus; da mesma maneira, uma vez que se tem a ideia do centauro, inevitavelmente, nos vem à mente a figura de um homem com a cabeça de cavalo. A diferença existe e consiste em que as ideias inatas representam essências verdadeiras, imutáveis e eternas, ao passo que as ideias factícias são fruto de uma construção arbitrária da mente humana, no caso do centauro, ou de uma interpretação possível da realidade no caso de muitas teorias científicas.

Scribano oferece outra maneira de distinguir entre essas duas espécies de ideias quando qualifica as ideias inatas como sistemas abertos e as adventícias como sistemas fechados.¹⁴

A estudiosa de Descartes quis dizer que as ideias inatas, já que se referem a realidades inteligíveis, aceitam novas descobertas (pode ser que os geômetras descubram outras propriedades do triângulo além da soma interna de seus ângulos de

¹⁴ SCRIBANO, Guia para leitura das Meditações Metafísicas de Descartes, 2007, p. 125.

180 graus), ao passo que, nas factícias, encontramos somente o que foi colocado no momento em que foram forjadas - não se pode saber do centauro nada além da união do corpo de cavalo e cabeça de homem.

Em condições agora de identificar a natureza das ideias (adventícias, factícias ou inatas), as *Meditações* destacam a ideia de Deus entre as outras ideias, para averiguar a sua causa. Será que a ideia de Deus tem como causa o próprio pensamento e por isso é uma ideia factícia ou será que a sua causa pode levar a demonstrar a existência divina? Para saber qual é a causa dessa ideia, Descartes se vale de um princípio muito importante em seu arcabouço filosófico, ou seja, ele introduz a ideia de causa eficiente.

2.3- A ideia de causa eficiente

Originada pela “luz natural” e, portanto, ostentando a mesma indubitabilidade do *cogito*, a ideia de causalidade pressupõe que o menor ou menos perfeito não pode gerar o maior ou o mais perfeito. Trata-se de uma reformulação do axioma que diz o *nada não produz nada*.¹⁵ Cottingham o denominou como o princípio de “não inferioridade da causa”.¹⁶ Na *Meditação Terceira*, Descartes vale-se de dois exemplos para melhor explicá-lo.

Um deles afirma que se uma coisa estiver privada do calor, este somente poderá ser produzido por alguma causa maior ou igual ao próprio calor produzido.¹⁷ Ou seja, o calor não pode ser originado do nada. Algo tem que ser a sua causa.

¹⁵“Maintenant, c’est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu’il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet: car d’où est-ce que l’effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause? et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l’avait en elle-même?» (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p. 32). [Agora é coisa manifesta pela luz natural que deve haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto em seu efeito; pois, de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como esta causa poderia comunicar-lhe tal realidade se não a tivesse em si mesma]? (Tradução livre nossa).

¹⁶ COTTINGHAM, *Dicionário de Descartes*, 1995, p.28.

¹⁷“(…) et la chaleur ne peut être produite dans un sujet qui en était auparavant privé, si ce n’est par une chose qui soit d’un ordre, d’un degré ou d’un genre au moins aussi parfait que la chaleur, et ainsi des autres » (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p. 32). [(…) e o calor não pode ser produzido num sujeito que antes estava privado dele, a não ser por uma coisa que seja de uma ordem, de um grau ou de um gênero ao menos tão perfeito quanto o calor e assim por diante]. (Tradução livre nossa).

O outro exemplo afirma que uma pedra que nunca existiu só poderia vir a existir se for criada por uma causa que possui formalmente ou de modo superior às perfeições da própria pedra. Essa causa pode ser formal - se as características da pedra criada forem diretamente herdadas da sua causa - ou pode ser eminente - se a força que a originou for mais capaz e mais perfeita que a pedra.¹⁸

As consequências da ideia metafísica de causalidade geraram várias objeções também na época cartesiana. Como aceitar o princípio da não inferioridade da causa, afirmava-se, quando entes inorgânicos, e por isso inferiores, como o Sol e a chuva, são causas da vida, uma forma de existência considerada superior à inorgânica? Descartes estava tão certo da verdade do princípio que se limitou a responder às objeções, apenas dizendo que a dificuldade não resultava de um erro do princípio, mas estava no nível empírico, ou seja, do fato de não se saber ao certo se o Sol e a chuva são as causas totais dos seres viventes.

As acusações ao princípio de causalidade ganham relevo nos nossos dias. A obra de Cottingham, *A filosofia de Descartes*, apresenta-lhe duras críticas, pois, para Cottingham, Descartes parece querer defender o princípio à custa de torná-lo trivialmente verdadeiro.¹⁹ Principalmente para o leitor contemporâneo, adverte o estudioso de Descartes, o princípio de causalidade está aberto a contra-exemplos. Como aceitá-lo, quando, por exemplo, o elemento químico hélio possui propriedades não encontradas no hidrogênio do qual foi extraído? Como os biólogos evolucionistas seriam convencidos de que a consciência não emergiu da não-consciência? Cottingham, em outro exemplo bastante peculiar, pergunta: como o pão-de-ló pode ser macio e esponjoso, características não encontradas nos ingredientes (farinha, ovos e manteiga) necessários para produzi-lo?

¹⁸ "(...) la pierre qui n'a point encore été, non seulement ne peut pas maintenant commencer d'être, si elle n'est produite par une chose qui possède en soi formellement, ou éminemment, tout ce qui entre en la composition de la pierre, c'est-à-dire qui contienne en soi les mêmes choses ou d'autres plus excellentes que celles qui sont dans la pierre [...]" (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p.32). [(...) a pedra que ainda não existiu, não somente não pode agora começar a existir, se não é produzida por uma coisa que possui em si formal ou eminentemente tudo o que entra na composição da pedra, ou seja, que contenha em si as mesmas coisas ou outras mais excelentes do que aquelas que estão na pedra]. (Tradução livre nossa).

¹⁹ COTTINGHAM, *A filosofia de Descartes*, 1986, p. 77.

Na verdade, Cottingham, como muitos contemporâneos, demonstra uma completa incompreensão do que é uma verdade metafísica, como a noção de causalidade. Ela resulta logicamente do princípio de não-contradição, como explicado acima, sendo uma ideia inata, segundo Descartes, evidente pela luz natural da razão. O mais e menos, neste caso, só tem sentido no plano da natureza, para quem aceita que há coisas ontologicamente superiores a outras. Mas a superioridade da causa não significa que as propriedades do efeito se encontrem identicamente na causa, como pretendem os exemplos dados do hélio e do pão-de-ló. Basta, como diz Descartes, que a causa ou conjunto de causas contenha eminentemente, isto é, em grau superior, o que se encontra no efeito.

Por outro lado, para quem considera a consciência algo ontologicamente irreduzível à não-consciência e a vida algo ontologicamente superior à realidade puramente inorgânica, a evolução só é explicável com o concurso de alguma causa não meramente natural, como sugere Descartes ao questionar se o Sol e a chuva são causa adequada da vida.

Aceitando ou não o princípio de causalidade, o que é importante para o propósito de nosso estudo é saber que Descartes usa-o não somente para coisas materiais (pedra, calor ou pão de ló), mas também para o reino das ideias. Aliás, para Cottingham, o princípio de causalidade parece mais eficaz no campo das ideias do que no mundo físico.²⁰

Para justificar o princípio da não inferioridade da causa, na obra *Princípios*, Descartes propõe que façamos uma representação mental, ou seja, que forjemos a ideia de uma máquina altamente eficaz.

Uma vez que se está de acordo com o princípio de causalidade é aceitável a pergunta pela causa da ideia da máquina, esta poderia ser: o conhecimento de uma pessoa versada em mecânica, a engenhosidade do próprio pensamento ou alguém que

²⁰ COTTINGHAM, A filosofia de Descartes, 1986, p. 78.

teria visto outra máquina alhures e estaria apenas copiando.²¹ Na verdade, a pretensão de Descartes com os exemplos é a de universalizar o princípio de causalidade.

A aplicação do princípio de causalidade às ideias será ponto muito importante para entendermos as provas para a existência de Deus. Mas, por enquanto, antes de entrarmos nos argumentos propriamente ditos, é bom destacar que, como as realidades objetivas das ideias são distintas, é possível diferenciá-las em graus de ser ou de realidade.

Isso significa que uma ideia cujo conteúdo representativo é um acidente²² possui menor grau de realidade (ou de perfeição) que uma ideia que representa uma substância²³, na medida em que a substância existe independentemente do acidente, mas o acidente não pode subsistir sem a substância²⁴. Por outro lado, também entre as ideias de substâncias, umas são mais perfeitas do que outras, isto é, contêm maior conteúdo objetivo. Assim, por exemplo, a ideia da substância pensante tem uma realidade objetiva superior à de substância material; e a de Deus, mais realidade objetiva do que a de qualquer substância finita.

²¹ “Car tout ainsi que, lorsqu’on nous dit que quelqu’un a l’idée d’une machine où il y a beaucoup d’artifice, nous avons raison de nous enquerir comment il a pu avoir cette idée, à savoir, s’il a vu quelque part une telle machine faite par un autre, ou s’il a si bien appris la science des mécaniques, ou s’il est avantaagé d’une telle vivacité d’esprit que de lui-même il ait pu l’inventer sans avoir rien vu de semblable ailleurs, à cause que tout l’artifice qui est représenté dans l’idée qu’a cet homme, ainsi que dans un tableau, doit être en sa première et principale cause(…)” (DESCARTES, Principes, AT IX-2, Première Partie, p. 32, art. 17). [Pois quando nos dizem que alguém tem a ideia de uma máquina em que há muito de artificial ‘no sentido de não natural’, temos razão de nos perguntar como ele pôde ter essa ideia, a saber, se ele viu em algum lugar tal máquina feita por outro, ou se aprendeu tão bem a ciência mecânica, ou se é dotado de uma tal vivacidade de espírito que dele mesmo tenha podido inventá-la sem ter visto nada de semelhante, porque todo o elemento artificial representado na ideia que esse homem tem, do mesmo modo que num quadro, deve estar em sua primeira e principal causa (...)].” (Tradução livre nossa.)

²² “(...) os acidentes, que são determinações não-essenciais da substância” (SILVA, Descartes, a metafísica da modernidade, 2004, p. 46).

²³ O conceito de substância em Descartes não é unívoco. Com efeito, somente Deus pode ser assim designado uma vez que não precisa de nada mais para subsistir, entretanto, nosso filósofo designa também a *res extensa* e *res cogitans* como substâncias, porque não precisam de mais nada para existir do que o concurso ordinário de Deus.

²⁴ “(...) celles qui me représentent des substances, sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c’est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d’être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou accidentes” (DESCARTES, Meditations, AT IX-I, p. 31-32). [(...) aquelas ‘ideias’ que me representam substâncias são sem dúvida alguma coisa a mais e contêm em si, por assim dizer, mais realidade objetiva, ou seja, participam por representação em mais graus de ser ou de perfeição do que as que me representam somente modos ou acidentes]. (Tradução livre nossa.)

III- A noção de infinito

Descartes distingue dois significados básicos da noção de infinito.²⁵ Infinito, para ele, significa propriamente o que é absolutamente perfeito, ou seja, aquela realidade que corresponde à plenitude de todas as perfeições, que inclui, em si, o máximo de inteligibilidade ou de realidade objetiva. Esta verdadeira infinitude, atribuída a Deus e só a Deus por Descartes,²⁶ significa, portanto, perfeição sem limite, não como um crescimento contínuo e sucessivo da perfeição, mas como plenitude eterna de perfeição e de realidade. Trata-se do que podemos chamar de noção qualitativa de infinito. Ele a recebe da tradição filosófico-teológico cristã, que, do mesmo modo que o próprio Descartes, aplica-a exclusivamente a Deus.

Mas há também nos escritos de Descartes outra modalidade de infinito, que ele chama propriamente de “indefinido” ou indeterminado. Trata-se, segundo ele, daquilo que não tem limites sob algum aspecto, não, porém, sob todos os aspectos.²⁷ Também

²⁵ VILMER apresenta uma terceira modalidade de infinito. Trata-se do infinito da vontade humana. Abordaremos essa questão em tópico específico, item 3.2. “L’infini, chez Descartes, est un fil directeur traversant de part en part sa philosophie pour lier ses dimensions théorique (l’infinité de Dieu), scientifique (indéfinité du monde physique et mathématique) et pratique (infinitude de ma volonté)” (VILMER, Descartes: L’infinitude de ma volonté ou comment Dieu m’a fait à son image, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, tomo 92, n. 2, 2008, p. 287-312). [A infinitude, em Descartes, é um fio condutor que atravessa do princípio ao fim sua filosofia para ligar suas dimensões teórica (a infinitude de Deus), científica (o infinito do mundo físico e teórico) e prática (a infinitude de minha vontade)]. (Tradução livre nossa).

²⁶ “Et il n’y a rien que je nomme proprement infini, sinon ce en quoi de toutes parts, je ne rencontre point de limites, auquel sens Dieu seul est infini” (DESCARTES, Premières reponses, AT IX-1 p.89). [E não há nada que eu chame propriamente infinito, senão aquilo em que de todas as partes eu não encontro limites, sentido no qual somente Deus é infinito]. (Tradução livre nossa). Ou ainda, “Car il n’y a que Dieu seul que je conçois positivement infini” (DESCARTES, Lettre a Morus, 05 Février 1649, in: Oeuvres Philosophiques, tomo III, p. 882). [Pois não concebo senão Deus como positivamente infinito]. (Tradução livre nossa).

²⁷ “Et, pour nous, en voyant des choses dans lesquelles, selon certains sens, nous ne remarquons point de limites, nous n’assurerons pas pour cela qu’elles soient infinies, mais nous les estimerons seulement indéfinies» (DESCARTES, Principes, AT IX-2, Première Partie, p. 36, art. 26). [E, de nossa parte, vendo coisas nas quais, segundo certos sentidos, não percebemos limites, nem por isso afirmamos que elas sejam infinitas, mas as consideramos somente indefinidas]. (Tradução livre nossa). Ou ainda: “Et nous appellerons ces choses indéfinies plutôt qu’infinies, afin de réserver à Dieu seul le nom d’infini; tant à cause que nous ne remarquons point de bornes en ses perfections, comme aussi à cause que nous sommes très assurés qu’il n’en peut avoir” (DESCARTES, Principes, AT IX-2, Première Partie, p. 37, art. 27). [E chamaremos essas coisas indefinidas mais que infinitas, a fim de reservar somente a Deus o nome de infinito; tanto porque não notamos limites em suas perfeições, como também porque nós estamos muito certos de que ele não os pode ter]. (Tradução livre nossa).

esta noção de infinito, que pode ser chamada de quantitativa, vem da tradição filosófica desde os primeiros pensadores gregos, que utilizam para designá-la o termo *ápeiron*.

Esta noção de infinito refere-se, por exemplo, à extensão do universo ou ao número de coisas nele existentes, mas pode ser também aplicada abstratamente à extensão do espaço geométrico e à série dos números. Trata-se do conceito de infinito próprio da matemática. A capacidade ilimitada da mente em desenvolver uma progressão numérica, adicionando um número a outro número finito, criou o conceito de infinito matemático, que para Descartes equivale ao indeterminado.

O indefinido ou indeterminado pode ser entendido ainda de dois modos: seja como atual, se se concebe um espaço sem limite ou uma série de números efetivamente completa, que realizam o máximo na linha da quantidade ou grandeza, seja como apenas virtual, se nosso espírito ignora se a realidade em questão tem limites ou quais são eles.

Entretanto, a noção tradicional de infinito como indeterminado assume, em Descartes, uma conotação especial. Como mostra Beyssade, o que determina para ele a distinção entre infinito e indefinido é a noção de perfeito.²⁸ Não basta opor a positividade do infinito atual, que exclui o limite, à negatividade do infinito virtual, do qual nosso espírito ignora se ele tem limites ou não.

De fato, para Descartes, a série dos números, a divisão do espaço ou do tempo, e a extensão do universo não têm limites. Nem por isso, ele considera tais realidades como propriamente infinitas. Elas são meramente indefinidas, porque não são perfeitas sob todos os aspectos, mas apenas sob um aspecto, no caso, a quantidade como extensão ou número máximo e insuperável.

²⁸ «Ainsi, dans son économie, parfait remplace infini [...] (BEYSSADE, La philosophie première de Descartes, 1979, p.311). [Assim, em sua concepção, perfeito substitui infinito]. (Tradução livre nossa). Ou ainda, «[...] le concept cartésien du parfait justifie seul la célèbre distinction de l'infini et de l'indéfini ». (BEYSSADE, La philosophie première de Descartes, 1979, p.312). [(...) o conceito cartesiano do perfeito justifica por si só a célebre distinção do infinito e indefinido.] (Tradução livre nossa.) Também: «L'infini est donc le propre du souverainement parfait, et le souverainement parfait la nature ou raison de l'infini » (BEYSSADE, La philosophie première de Descartes, 1979, p. 313). [O infinito é, portanto, o próprio do soberanamente perfeito e o soberanamente perfeito a natureza ou razão do infinito]. (Tradução livre nossa).

Descartes chama a atenção para a tendência de muitos que confundem as duas noções básicas de infinito. A dificuldade em discernir quando se usa um termo e não outro resulta da “imperfeição do entendimento” que designa como infinito aquilo cujo limite é desconhecido, quando o certo seria designá-lo como indeterminado.²⁹ É o que ocorre quando o entendimento chama de infinito o número de estrelas no céu, ou de infinitas as partes em que a matéria pode ser dividida, quando, o mais correto, seria considerá-los indeterminados. De fato, o número das estrelas parece ser finito, embora não possa ser determinado em função do limite de nosso conhecimento atual.

3.1-A infinitude de Deus

Como vimos, a ideia de infinito é inata no espírito humano e se identifica para Descartes com a ideia de Deus. Mas ele não infere do conceito de Deus a sua infinitude, antes é da ideia de infinito, enquanto contém o máximo de realidade, que ele deriva tanto a noção como a existência de Deus. Quer dizer: ao refletir sobre si mesmo, o eu pensante descobre, em si mesmo, a ideia de infinito e verifica que o seu conteúdo objetivo corresponde ao que a tradição ocidental chama de Deus.

A ideia de Deus consagrada pela tradição filosófica e aceita por Descartes é esta: “pelo nome *Deus* entendo uma substância *infinita*,³⁰ eterna, imutável, independente, onisciente e onipotente”.³¹ Em uma palavra, a noção de Deus é determinada pela sua infinitude. Deus é infinito porque sua essência contém a soma de todas as perfeições no grau máximo, absoluto.

²⁹ A denominação, “imperfeição do entendimento” não deve ser entendida como um defeito do entendimento, mas como resultado de sua natureza finita. É o que afirma Descartes: “(...) nous ne laissons pas de connaître que cela procède du défaut de notre entendement, et non point de leur nature” (DESCARTES, Principes, AT IX-2, Première Partie, p. 37, art. 27). [(...) nós não deixamos de conhecer que aquilo procede da falta (carência) de nosso entendimento, e não de sua natureza.” (Tradução livre nossa). Ou ainda Gueroult, “Dieu ne crée en moi que des réalités ou des perfections. Qu’elles soient limitées ou ilimitées, cela ne change rien à leur caractère intrinsèque de perfection(...)» (GUEROULT, Descartes selon l’ordre des raisons, livro I: L’âme et Dieu, 1975, p. 314). [Deus não cria em mim senão realidades ou perfeições. Que elas sejam limitadas ou ilimitadas, isso não muda nada no seu caráter intrínseco de perfeição (...)]. (Tradução livre nossa). Embora o entendimento seja limitado e a vontade ilimitada, isto não altera o estatuto de perfeição dessas faculdades.

³⁰ Grifo nosso.

³¹ «Par le nom de Dieu j’entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante (DESCARTES, Meditations, AT IX-I, p. 32). (Tradução livre nossa).

Deus unifica todas as perfeições de forma infinita.³² Talvez seja por isso que Koyré não teme em afirmar, no livro *Do mundo fechado ao universo infinito*, que o cartesianismo baseia-se inteiramente no conceito de infinito.³³

Beysade afirma que as provas cartesianas da existência divina não podem ser bem-sucedidas se não se tem alguma ideia do que, para o nosso filósofo, corresponde ao sentido da palavra Deus.³⁴

Trata-se, portanto, de aprofundar previamente a compreensão cartesiana do termo Deus e de sua infinitude. Na definição da ideia de Deus, Descartes joga com as noções de infinito e perfeito, como se vê, por exemplo, na seguinte passagem: “Mas concebo Deus como atualmente infinito em um grau tão elevado que não se pode acrescentar nada à suprema perfeição que ele possui.”³⁵ É o que mostra também um levantamento das expressões utilizadas por ele para sintetizar as características do ser de Deus: ser perfeito, ser perfeito e infinito, ser totalmente perfeito,³⁶ ser sumamente perfeito, suma perfeição, ser sumamente perfeito, ser primeiro e supremo,³⁷ substância infinita.³⁸

³² “(...) l’unité, la simplicité, ou l’inséparabilité de toutes choses qui sont en Dieu, est une des principales perfections que je conçois être en lui » (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p. 40). [(...) a unidade, a simplicidade ou a inseparabilidade de todas as coisas que estão em Deus é uma das principais perfeições que concebo estar nele]. (Tradução livre nossa).

³³ “A ideia de infinito desempenha papel importante na filosofia de Descartes, tão importante que se pode considerar que o cartesianismo baseia-se inteiramente nela” (KOYRÉ, *Do mundo fechado ao universo infinito*, 2006, p. 95).

³⁴ “(...) the proof cannot succeed, or even get off the ground, if one has no idea, i.e. no perception, which corresponds to the meaning of the word God” (BEYSSADE, *The idea of God and the proofs of his existence*, in: *The Cambridge Companion to Descartes*, 2006, p. 176). [(...) a prova ‘da existência de Deus’ não pode ter sucesso, ou até mesmo dar o primeiro passo, se alguém não tem nenhuma ideia, isto é, nenhuma percepção que corresponda ao significado da palavra Deus.] (Tradução livre nossa.)

³⁵ “Mais je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré, qu’il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu’il possède” (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p. 37). (Tradução livre nossa.)

³⁶ “être parfait” (DESCARTES, *Discours*, AT VI, parte IV, p.20, linha 38); “être parfait et infini” (DESCARTES, *Discours*, AT VI, parte IV, p. 39, linhas 4 e 5); “être tout parfait” (DESCARTES, *Principes*, AT IX-2, Première Partie, p. 31, art. 14).

³⁷ «être souverainement parfait» (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p.40); souveraine perfection” (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p. 37) ; “être souverainement parfait” (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p.52); “être premier et souverain” (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p. 53).

³⁸ “Substance infinie” (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p. 35).

Na verdade, existe, no pensamento de Descartes sobre Deus, uma tensão entre os termos perfeito e infinito.³⁹ De fato, para ele, a infinitude de Deus está ligada, sobretudo à ideia de onipotência e esta, por sua vez, à vontade e liberdade de Deus.⁴⁰ Por conseguinte, a vontade tem certa precedência sobre a inteligência, tanto em Deus como no ser humano.

A linha predominante da tradição cristã considera que as criaturas, em sua essência, são cópias mais ou menos perfeitas da própria essência divina, ou seja, o intelecto divino, ao concebê-las e criá-las, segue necessariamente modelos inteligíveis, as verdades eternas, preexistentes em Deus. Daí se segue que a liberdade divina se exerce em relação à existência das criaturas, ou seja, em criar ou não os entes mundanos; não, porém, em relação a suas essências que são necessariamente tais em suas propriedades constitutivas; por exemplo, uma criatura dotada de razão não poderia deixar de possuir o livre arbítrio ou sua inteligência não poderia carecer da capacidade de conhecer a verdade.

Descartes considera essa concepção de Deus e da criação contrária à sua onipotência e limitadora de sua liberdade e transcendência absolutas. Daí adotar e desenvolver, até as últimas consequências, a tese própria do nominalismo medieval⁴¹ de

³⁹ É curioso, porém, que Descartes não costuma unir os termos “perfeito” e “infinito”, falando de “perfeição suprema” para significar “perfeição infinita” (termo que só encontramos uma vez nos Princípios de filosofia, primeira parte, art.22) e de “ser sumamente ou totalmente perfeito” em vez de “infinitamente perfeito”.“(…) Car, faisant réflexion sur l’idée que nous avons naturellement de lui, nous voyons qu’il est éternel, tout-connaissant, tout-puissant, source de toute bonté et vérité, créateur de toutes choses, et que’enfin il a en soi tout ce en quoi nous pouvons reconnaître quelque perfection infinie ou bien qui n’est bornée d’aucune imperfection». (DESCARTES, Principes, AT IX-2, Première Partie, p.35, art.22).[(…) Pois, refletindo sobre a ideia que naturalmente temos dele [Deus], vemos que é eterno, onisciente e todo-poderoso, que é a origem de toda a bondade e verdade, o criador de todas as coisas, e que, finalmente, tem em si tudo aquilo em que podemos reconhecer alguma perfeição infinita, ou mesmo que não é limitado por qualquer imperfeição]. (Tradução livre nossa).

⁴⁰ É o que mostram expressões como “l’infinie puissance de Dieu” (DESCARTES, Meditations, AT IX-1, p. 44). [A infinita potência de Deus]. (Tradução livre nossa.) Ou ainda passagens como esta: “Car, sachant déjà que ma nature est extrêmement faible et limitée, et au contraire que celle de Dieu est immense, incompréhensible et infinie, je n’ai plus de peine à reconnaître qu’il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit” (DESCARTES, Meditations, AT IX-1, p. 44). [Pois, já sabendo já que minha natureza é extremamente fraca e limitada, e, ao contrário, que a de Deus é imensa, incompreensível e infinita, eu não tenho mais dificuldade em reconhecer que há uma infinitude de coisas em sua potência cujas causas ultrapassam o alcance de meu espírito]. (Tradução livre nossa).

⁴¹“Para o nominalismo, o princípio da não-contradição é um princípio fundamental. (...) Esse ponto é importante em referência a Deus, pois a única limitação à Sua onipotência (potencia absoluta) é precisamente o princípio da não-contradição. (...) Deus não pode criar um outro deus sem cair em

Ockham⁴², segundo a qual Deus é livre não só em relação a dar ou não a existência aos entes mundanos, mas também em determinar as suas essências, isto é, a verdade das ideias correspondentes.⁴³ Isso significa que a ordem do mundo se encontra ligada à onipotência de um Deus transcendente. Assim, por exemplo, é verdade que o eu pensante é racional simplesmente porque Deus assim o quis, não por qualquer necessidade intrínseca à ideia de racionalidade.

Não é o caso de explorar aqui todas as consequências desta posição radical de Descartes. Basta indicar as suas repercussões quanto à ideia de Deus e à Sua infinitude e, portanto, seu reflexo na compreensão de suas provas da existência de Deus.

Fica claro que a infinitude divina refere-se, sobretudo, à Sua onipotência e liberdade, a Seu poder de realizar tudo o que Ele quer e não apenas aquilo que é racionalmente possível, não contraditório. É antes de tudo neste sentido que Deus é infinito, sem qualquer limite.

Ora, este poder absoluto de Deus implica a Sua incompreensibilidade. Deus é certamente incompreensível porque a Sua perfeição suma excede infinitamente a capacidade de compreensão de nossa inteligência finita e limitada. Por exemplo, na

contradição. Essa única limitação ao poder absoluto de Deus significa que a única razão para o ser do mundo e das coisas é a vontade de Deus, e o homem não tem acesso a ela. "(...) Essa inacessibilidade da racionalidade das coisas gerou uma situação sem precedentes de insegurança, forçando o homem moderno a impor sua própria racionalidade ao mundo" (SOUZA AGUIAR, O projeto da modernidade, 2005, p. 104).

⁴² Guilherme de Ockham nasceu em 1280 ou 1288 e faleceu em 1347 ou 1348. Ockham defendeu a tese de que tudo é contingente e, por isso, poderia ser de outra maneira – se Deus assim quisesse. O resultado dessa maneira de pensar é que fica impossível racionalizar a fé, a teologia passa a basear-se exclusivamente na crença.

⁴³ Em latim: «Attendenti ad Dei immensitatem, manifestum est nihil omnino esse posse, quod ab ipso non pendeat: non modo nihil subsistens, sed etiam nullum ordinem, nullam legem, nullamve rationem veri & boni; alioquin enim, ut paulo ante dicebatur, non fuisset plane indifferens ad ea creanda quae creavit. Nam si quae ratio boni ejus praeordinationem antecessisset, illa ipsum determinasset ad id quod optimum est faciendum; sed contra, quia se determinavit ad ea quae jam sunt facienda, idcirco, ut habetur in Genesi, 'sunt valde bona', hoc est, ratio eorum bonitatis ex eo pendet, quod voluerit ipsa sic facere" (DESCARTES, Responsio ad sextas objectiones, AT VII, p.435). [Quando consideramos atentamente a imensidão de Deus, vemos manifestamente que é impossível que não haja nada que não dependa dele, não somente tudo aquilo que subsiste, mas ainda que não haja ordem, nem lei, nem razão de bondade e de verdade, que não dependa dele; de outro modo (como eu disse um pouco antes), ele não teria sido completamente indiferente para criar as coisas que criou. Pois, se alguma razão ou aparência de bondade tivesse precedido sua preordenação, ela sem dúvida o teria determinado a fazer aquilo que fosse o melhor. Mas, ao contrário, porque ele se determinou a fazer as coisas que estão no mundo, por essa razão, como está dito no Gênesis: 'elas são muito boas', isto é, a razão de sua bondade depende de que ele assim as quis fazer]. (Tradução livre nossa).

carta a Chanut⁴⁴, Descartes escreve que para se reconhecer uma coisa como infinita dever-se-ia considerá-la “tal qual ela é”. Ora como o nosso entendimento é finito, é impossível compreender a grandeza de Deus tal qual Ele é. Mas Ele é ainda mais incompreensível porque as decisões de Sua liberdade não obedecem a nenhum parâmetro acessível à razão humana: são absolutamente arbitrárias para nós. Como tais, elas se tornam radicalmente incompreensíveis.

Evidentemente, esta incompreensibilidade de Deus, entre outras consequências drásticas, parece barrar o acesso ao conhecimento humano de Deus. A separação entre a mente humana finita e a infinitude de Deus seria um abismo intransponível que impossibilitaria a resposta à questão de Deus na filosofia de Descartes, se não fosse a teoria das ideias inatas que constituem a base do argumento cartesiano para provar a existência de Deus.

Com efeito, se Deus é incompreensível, Ele, no entanto, não é irracional, nem incognoscível, uma vez que pôs em nós a ideia clara e distinta de Sua perfeição. Assim, a incompreensibilidade constitui apenas o aspecto negativo de Sua infinitude, que, enquanto perfeição suma, é algo eminentemente positivo e, portanto, inteligível.⁴⁵

Na verdade, é justamente a nossa percepção imediata da essência do infinito, pela ideia inata que Dele temos, que nos dá o conhecimento da nossa finitude mediante a intuição de uma grandeza tão descomunal que nossa inteligência, ao percebê-la, compreende que não é capaz de abrangê-la. Assim, embora a limitação de nossa inteligência nos inabilite a conhecer a realidade de Deus no seu todo, ela não nos

⁴⁴ «(...) parce que je ne dis pas que le monde soit infini, mais indéfini seulement. En quoi il y a une différence assez remarquable: car, pour dire qu'une chose est infinie, on doit avoir quelque raison qui la fasse connaître telle (...) » (Lettre a Chanut, 6 de June de 1647, AT V, p. 51, linhas 24-28).[...] porque eu não digo que o mundo seja infinito, mas indefinido somente. Nisso há uma diferença bastante notável: pois, para dizer que uma coisa é infinita, deve-se ter alguma razão que a faça conhecê-la como tal(...)]. (Tradução livre nossa).

⁴⁵ Em latim, “Non possumus omnia quae in Deo sunt verbis complecti, nec etiam mente comprehendere, ideoque Deus est ineffabilis et incomprehensibilis; sed multa tamen sunt revera in Deo, sive ad Deum pertinent, quae possumus mente attingere ac verbis exprimere, imo etiam plura quam in ulla alia re, ideoque est maxime cognoscibilis et effabilis” (Lettre a Mersenne, 21 Janvier 1641, AT III, p. 284, linhas 5-12). [Não podemos abranger com palavras tudo o que existe em Deus, tampouco compreender com a mente. Por isso, Deus é inefável e incompreensível. Entretanto, há realmente muitas coisas em Deus ou que pertencem a Deus, que podemos alcançar com a mente e exprimir em palavras, mais até, do que em qualquer outra coisa. Por isso, ele é sumamente cognoscível e exprimível]. (Tradução livre nossa).

impede, de modo algum, de conhecer que Ele é sumamente perfeito e que tudo Nele resulta de tal perfeição.⁴⁶

Mas não se estabelece com isso um conflito entre a perfeição de Deus e a Sua incompreensibilidade? Essas duas características da natureza divina são, sem dúvida, idênticas sob certo aspecto, enquanto Deus é incompreensível precisamente porque é sumamente perfeito. Mas, por outro lado, a perfeição divina implica que, ao agir, Ele sempre faça o melhor ou mais perfeito, que, como tal, é determinável em si mesmo, segundo critérios racionais que valem universalmente tanto para Ele como para nós. Destarte, a necessidade de agir segundo a norma do melhor limitaria a onipotência de Deus e com isso a Sua incompreensibilidade e transcendência, levando-O a agir de acordo com os mesmos princípios da razão humana.⁴⁷

Essa linha de raciocínio reintroduziria imediatamente a noção de finalidade, postulando que Deus, em função de Sua perfeição, teria organizado o universo em vista da maior perfeição de seu conjunto, determinando as partes em vista da perfeição do todo. Trata-se da solução tradicional, proposta por Agostinho, do problema do mal⁴⁸.

⁴⁶ A diferença entre Descartes e Kant, observada por Gueroult, ajuda a compreender melhor o que acabamos de dizer, vejamos: “Alors que, chez Kant, elle résulte immédiatement de la fonction de notre entendement comme condition formelle de la connaissance, et qu’il en découle l’impossibilité de connaître l’essence de l’infini, chez Descartes, au contraire, elle résulte immédiatement de notre connaissance de l’essence de l’infini, condition de la connaissance de notre finitude, et intuition d’un être dont l’amplitude est telle que mon intelligence aperçoit en le saisissant qu’elle ne peut l’embrasser» (GUEROULT, Descartes selon l’ordre des raisons, livro I: L’âme et Dieu, 1975, p. 304). [Enquanto em Kant, ela ‘a limitação do conhecimento’ resulta imediatamente da função de nosso entendimento como condição formal do conhecimento, de modo que daí decorre a impossibilidade de conhecer a essência do infinito, em Descartes, ao contrário, ela resulta imediatamente de nosso conhecimento da essência do infinito [que é] condição do conhecimento de nossa finitude, e intuição de um ser cuja amplitude é tal que minha inteligência percebe ao captá-lo que ela não pode abarcá-lo]. (Tradução livre nossa).

⁴⁷ Neste parágrafo e nos seguintes desta seção, seguimos de perto, embora não em detalhes, as análises de GUEROULT, Descartes selon l’ordre des raisons, livro I: L’âme et Dieu, 1975, p. 305-319.

⁴⁸ Vejamos nas Confissões as palavras do próprio Agostinho: “Vi claramente que as coisas corruptíveis são boas. Não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, ou se não fossem boas. Se fossem absolutamente boas, não seriam corruptíveis. E se não fossem boas, nada haveria a corromper. A corrupção de fato é um mal, porém não seria nociva se não diminuísse um bem real. Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou – e isto é certo – tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem”. Portanto se são privadas de todo o bem deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem, são boas. Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem são boas. E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substância”. Ainda segundo Agostinho no item denominado: Bondade de todas as criaturas: Em ti ‘Deus’ o mal não existe de forma alguma; e não só em ti, mas em quaisquer criaturas tomadas em sua universalidade. Porque, fora da tua criação, nada existe que possa invadir ou corromper a ordem por ti estabelecida. Todavia, entre essas criaturas, algumas partes existem

Neste caso, não poderíamos propriamente penetrar os fins da ação de Deus, mas sim, em virtude da ideia de Sua perfeição, afirmar que Ele age sempre da melhor maneira de acordo com um plano inteligível, de modo que, mesmo que ignoremos os Seus fins, poderemos estar certos de que são bons.

Mas Descartes, em função de sua ideia da onipotência divina, segue também outra pista na análise da noção da infinitude divina e da relação entre perfeição e incompreensibilidade de Deus, que ela implica. Com efeito, é possível pensar que não é o mais perfeito que determina a incompreensibilidade, mas, vice-versa, é esta que determina a perfeição divina. Nesse caso, Deus não cria algo porque é o melhor, mas, ao contrário, a coisa criada é a melhor porque Deus a criou assim.⁴⁹ Portanto, o perfeito é resultado da onipotência de Deus.

Ora, segundo essa linha de pensamento, baseada na teoria da criação livre das verdades eternas, a bondade de Deus não garantiria a Sua veracidade. Se Ele decide livremente o que é ou não é bom, sem qualquer parâmetro inteligível, pode decretar que o engano universal de nossas faculdades cognitivas seja o melhor, de modo que a prova da existência de um Deus bom, porque perfeito, na medida em que afirma também a Sua incompreensibilidade, não poderia refutar a hipótese do “gênio maligno”.

Portanto, para escapar a esta consequência, que poria em xeque todo o sistema das *Meditações*, Descartes deve admitir que não basta recorrer à perfeição de Deus, concebida como bondade que limita o Seu poder, para fundamentar a veracidade divina. É necessário fundamentá-la na perfeição de Seu próprio ser, concebido como potência infinita. Mas, para tanto, Ele deve demonstrar a identificação em Deus, assim concebido, entre ser, verdade e bem, com a exclusão da essência divina de qualquer falsidade e mal, em virtude da incompatibilidade entre a realidade do ser supremo e o nada.

A bondade de Deus não precisa limitar a sua onipotência, para garantir a sua veracidade, porque a onipotência divina, que constitui propriamente a perfeição de Sua

que são consideradas más por não estarem umas em harmonia com as outras, porém mesmo essas são boas em si, enquanto se ajustam com outras partes” (AGOSTINHO, Confissões, 2002, p. 187-188).

⁴⁹ (...) Dieu ne l’a pas créée parce qu’elle était la meilleure, mais elle est la meilleure parce que Dieu l’a créée (GUEROULT, Descartes selon l’ordre des raisons, livro I: L’âme et Dieu, 1975, p. 306). [(...) Deus não a criou ‘a perfeição’ porque ela era a melhor, mas ela é a melhor porque Deus a criou]. (Tradução livre nossa.)

essência infinita, por definição, exclui o engano.⁵⁰ Com efeito, tudo o que deriva de Deus e de Sua liberdade não pode ser senão verdadeiro e bom, já que o erro e o mal, sendo imperfeições, são como nada, não podendo, portanto, proceder Dele. Não se trata, portanto, de uma limitação do infinito poder de Deus e de Sua liberdade em função de um melhor que já não se identificasse com Sua própria essência enquanto onipotente.

É evidente, portanto, que a argumentação cartesiana na *Meditação Quarta*, que aprofunda a própria compreensão da ideia de Deus, tenta conciliar as duas tendências opostas, ou seja, o ponto de vista da perfeição, como expressão da inteligibilidade de Deus e de Sua obra, com o ponto de vista da infinitude incompreensível, como expressão da onipotência da vontade livre de Deus.⁵¹

Essa conciliação não é possível a não ser admitindo que, embora a inteligência divina não preceda a Sua vontade, esta também não precede a inteligência, mas os dois atributos pertencem simultaneamente à Sua essência.⁵² Certamente, o elemento fundamental do ser de Deus, enquanto infinito, aquilo que constitui acima de tudo a Sua própria perfeição, é o Seu imenso poder. Entretanto, a própria ação onipotente de Deus

⁵⁰ A explicação da veracidade divina é desenvolvida a partir da concepção do ser e do nada, vejamos como Guerotult apresenta a questão: «Elle n'est plus seulement affirmée du dehors, en vertu d'un certain attribut de Dieu : la bonté, mais du dedans, par l'impossibilité pour l'être de n'être pas vrai, de causer autre chose que de l'être, et, par conséquent, d'engendrer l'erreur ou le non-vrai qui est non-être» (GUEROUULT, Descartes selon l'ordre des raisons, Livro I: L'âme et Dieu, 1975, p.316). [Ela 'a veracidade divina' não é mais somente afirmada de fora, em virtude de um certo atributo de Deus : a bondade, mas de dentro, pela impossibilidade do ser de não ser verdadeiro, de causar outra coisa além do ser, e, por conseguinte, de engendrar o erro ou não verdadeiro que é não-ser]. (Tradução livre nossa).

⁵¹ A tentativa de compreender a incompreensibilidade de Deus é que levou Scribano a afirmar que a Meditação IV deve ser analisada como "hipotética" (SCRIBANO, Guia para leitura das Meditações Metafísicas de Descartes, 2007, p. 118 -121). Descartes não nega que Deus age segundo uma finalidade, mas se os fins de Deus são incompreensíveis não tem fundamento perguntas do gênero: por que Deus não criou o mundo sem o erro e sem o mal?

⁵² " (...) bien que l'entendement ne précède pas la volonté en Dieu, la volonté ne précède pas non plus celui-ci, mais qu'ils sont l'un et l'autre simultanément en lui " (GUEROUULT, Descartes selon l'ordre des raisons, livro I: L'âme et Dieu, 1975, p. 308). [(...) ainda que o entendimento não preceda a vontade em Deus, a vontade não precede da mesma forma, este, mas eles estão um e outro simultaneamente nele 'Deus']. (Tradução livre nossa). Ou ainda: "Mais nous ne nous les devons point représenter, pour connaître l'immensité de sa puissance, ni concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté ; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure [...]" (Lettre a Mesland, 2 Mai 1644, AT IV, p.119, linhas 6-12).[Mas nós não devemos representá-las [criaturas que necessitam de Deus] para conhecer a imensidão de seu poder, nem conceber nenhuma preferência ou prioridade entre seu entendimento e sua vontade; pois a ideia que temos de Deus nos ensina que não há nele senão uma única ação, totalmente simples e totalmente pura (...). (Tradução livre nossa).

deve enquadrar-se na realidade de Sua essência, que funda a Sua incompreensibilidade e, enquanto perfeita, a inclui na noção de perfeição e, assim, limita o Seu alcance.

Embora a inteligência humana não possa perscrutar os fins de Deus em Sua ação criadora, pode saber que Ele age em vista de fins e que esses fins são bons, já que Ele é a suma perfeição.

3.2- O infinito no eu pensante: vontade e inteligência

Como vimos, Descartes afirma que a infinitude propriamente dita é algo exclusivo de Deus.⁵³ Não obstante essas negações enfáticas de qualquer outro infinito, além de Deus, aliadas à constante repetição do caráter finito do ser humano, verificamos, com surpresa, que Descartes atribui infinitude à vontade humana, chegando a declará-la expressamente “infinita”: “E é principalmente por causa desta vontade infinita que existe em nós que se pode dizer que ele nos criou à sua imagem”.⁵⁴

Nas passagens paralelas de suas obras principais, Descartes é mais matizado, falando de “vontade infinita em certo sentido”.⁵⁵ Para esclarecer a questão, convém distinguir três aspectos da ilimitação da vontade humana, segundo Descartes.⁵⁶

No primeiro caso, trata-se de uma infinitude extensiva, enquanto abrangência infinita da vontade, aberta, em princípio, a todos os objetos possíveis, sem qualquer limite. Com efeito, não há nada de positivo que não possa ser desejado pela vontade. É

⁵³ “A proprement parler, les termes d’infini et d’infinité ne conviennent qu’à Dieu selon Descartes » (GABAUDE, Liberté et raison, La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz, 1970, p. 329).[Propriamente falando, os termos infinito e infinitude não convêm senão a Deus, segundo Descartes].(Tradução livre nossa.)

⁵⁴ “Et c’est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu’on peut dire qu’il nous a créés à son image” (Lettre a Mersenne, 25 Décembre 1639, AT II, p.628, linhas 7-9). (Tradução livre nossa.)

⁵⁵ Por exemplo: “Voluntas vero infinita quodammodo dici potest [...]” (DESCARTES, Principiorum, AT VIII-1, Pars Prima, p. 18, art. 35, linha 12).Veja também: “(...) au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie, parce que nous n’apercevons rien qui puisse être l’objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s’étendre» [(...) enquanto a vontade em certo sentido pode parecer infinita porque não percebemos nada que possa ser objeto de alguma outra vontade, mesmo desta imensa vontade que existe em Deus, ao qual a nossa não possa também se estender]. (DESCARTES, Principes, in Oeuvres Philosophiques, 1973, Tomo III, art. 35 p. 112). Voltaremos mais adiante a essa questão.

⁵⁶ Cf.GUEROULT, Descartes selon l’ordre des raisons, livro I: L’âme et Dieu, 1975, p. 324.

o que diz Descartes nestes termos: “(...) a vontade em certo sentido pode parecer infinita, uma vez que não percebemos nada que possa ser objeto de alguma outra vontade, mesmo desta imensa vontade que está em Deus, ao qual a nossa não possa também se estender (...)”.⁵⁷

A segunda forma de infinitude própria da vontade corresponde à amplitude intensiva do desejo como aspiração infinita daquilo que ainda não se possui. Com efeito, o impulso da vontade humana para seu bem é absolutamente ilimitado, já que ela não se contenta com nenhum bem particular, antes aspira sempre a mais. Descartes também é explícito a esse respeito: “Eu sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outro, que tende e que aspira sem cessar a alguma coisa melhor e maior que eu não sou”.⁵⁸

À luz da explicação anterior sobre a noção de infinito em Descartes, essas duas modalidades de infinitude da vontade humana, não podendo corresponder ao infinito propriamente dito, deverão ser classificadas como indefinidas. Com efeito, a vontade não é sem limites sob todos os aspectos, mas apenas no seu desejo e na extensão de seu objeto. Na verdade, ela não tem o poder de realizar ou de dar a si mesma tudo o que ela deseja e quer, nem de estender-se efetivamente àquilo que ela não conhece de certo modo.⁵⁹ E essa incapacidade manifesta justamente a sua finitude.

Entretanto, o caráter indefinido da vontade, especialmente em sua aspiração para sempre mais, é *sui generis*, único. Com efeito, a ideia de infinito não resulta aqui de uma progressão meramente mental mediante uma série ou uma extensão ilimitada, cujo fim não existe ou não se conhece. Trata-se antes da experiência de uma tendência real

⁵⁷ «(...) la volonté en quelque sens peut sembler infinie, pour ce que nous n’apercevons rien qui puisse être objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s’étendre(...)». (DESCARTES, Principes, AT IX-2, Première Partie, p. 40, art. 35). (Tradução livre nossa).

⁵⁸ “Je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépendant d’autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis (...)». (DESCARTES, Meditations, AT IX-1, p. 41). (Tradução livre nossa.)

⁵⁹ Embora, segundo Descartes, a abrangência da vontade seja superior à do intelecto, ela não pode aplicar-se a algo que lhe seja totalmente desconhecido, como confessa o próprio Descartes: “Et ainsi j’avoue bien que nous ne voulons rien dont nous ne concevions en quelque façon quelque chose [...]”(DESCARTES, Réponses aux cinquièmes objections - Des choses qui ont été objectées contre la quatrième méditation, in Oeuvres Philosophiques, Tomo II, 1967, p. 823).[E assim confesso que nós não desejamos nada do qual de certo modo não concebamos alguma coisa.] (Tradução livre nossa). Ora, há muitas coisas que nos são totalmente desconhecidas, como reconhece muitas vezes nosso filósofo.

para a plenitude ou totalidade positivamente infinita. Assim, o termo “indefinido”, mantido por Gueroult,⁶⁰ não convém, segundo Gabaude, à vontade, como aspiração ilimitada. Mas se não lhe convém a qualificação de indeterminada, mas sim de infinita, como explicar a distância entre o infinito de nossa vontade da infinitude da vontade de Deus? É o que o próprio Gabaude explica quando faz e responde a pergunta acerca do intervalo entre nossa vontade e aquela de Deus, ou seja, se nossa vontade é apenas uma imagem enfraquecida da vontade divina, como poderia ela ser qualificada de infinita? É à luz desta reflexão que Gabaude prefere qualificar a vontade, sob este aspecto, como “de algum modo infinita” ou como “quase-infinita”.⁶¹

Há ainda um terceiro sentido, no qual a vontade é infinita para Descartes. Trata-se agora da vontade como liberdade, isto é, do poder decisório absoluto de afirmação e negação. A vontade é chamada então de indivisível, no sentido de que não há meio termo entre o sim e o não da escolha livre. A decisão é criadora, enquanto faz passar algo da mera possibilidade à existência e, ao mesmo tempo, exclui infinitas possibilidades, reduzindo-as ao nada.

Segundo Gueroult, é em função deste caráter absoluto da vontade que Descartes a designa como verdadeiramente infinita, não apenas indefinida e, assim, semelhante à vontade de Deus.⁶² Ele se baseia para tanto neste texto fundamental: “Não há outra coisa senão apenas a vontade que experimento ser em mim tão grande, que não concebo

⁶⁰ “En tout cas, l’aspiration, n’étant qu’un indéfini, ne saurait être une image adéquate du véritable infini, mais seulement son reflet dégradé” (GUEROULT, Descartes selon l’ordre des raisons, livro I: L’âme et Dieu, 1975, p. 325). [Em todo caso, a aspiração, sendo apenas um indefinido, não poderia ser uma imagem adequada do verdadeiro infinito, mas somente seu reflexo deteriorado]. (Tradução livre nossa).

⁶¹ “en quelque sorte infinie”, “quasi-infinie” (GABAUDE, Liberté et raison, La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz, 1970, p. 332).

⁶² “Or, ce n’est pas par sa capacité d’extension indéfinie que la volonté peut être dite ressembler à Dieu, mais uniquement par sa faculté absolue de décider” (GUEROULT, Descartes selon l’ordre des raisons, livro I: L’âme et Dieu, 1975, p.326). [Ora, não é por sua capacidade de extensão indefinida que a vontade pode ser dita semelhante a Deus, mas unicamente por sua faculdade absoluta de decidir.] (Tradução livre nossa). Ainda Gueroult : “ En effet, l’extension de la volonté de Dieu est infiniment plus grande que celle de ma volonté (...)” (GUEROULT, Descartes selon l’ordre des raisons, livro I: L’âme et Dieu, 1975, p.326). [Com efeito, a extensão da vontade de Deus é infinitamente maior que aquela de minha vontade]. (Tradução livre nossa).

a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de forma que é ela principalmente que me faz conhecer que eu porto em mim a imagem e a semelhança de Deus.”⁶³

Esta interpretação não é aceita por Gabaude e outros, que atribuem o caráter quase-infinito da vontade, segundo Descartes, ao conjunto de suas características, insistindo, sobretudo, no dinamismo desta faculdade que tende para o infinito divino porque tem em si mesma a marca dessa infinitude.⁶⁴ Porque essa marca, que constitui a semelhança do ser humano com Deus, é a marca do infinito ausente, ela constitui a vontade como desejo infinito do infinito.⁶⁵

Descartes contrapõe, várias vezes, a infinitude da vontade à finitude ou limitação da inteligência humana. Entretanto, essas passagens devem ser confrontadas com outras que falam explicitamente da ilimitação da mesma inteligência. A contraposição finito/infinito entre inteligência e vontade deve, portanto, ser entendida apenas como a maior amplitude da vontade, tese mantida constantemente, isso sim, por Descartes. Na

⁶³ “Il n’y a que la seule volonté, que j’expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l’idée d’aucune autre plus ample et plus étendue: en sorte que c’est elle principalement qui me fait connaître que je porte l’image et la ressemblance de Dieu» (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p.45).

⁶⁴ “ (...) ma volonté est l’image principale de Dieu en moi (...)» (GABAUDE, *Liberté et Raison, La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*, 1970, p.329). [(...) minha vontade é a imagem principal de Deus em mim (...). (Tradução livre nossa). Ou ainda «or le cogito de Decartes n’était pas purement noétique puisqu’il marquait une aspiration de notre vonlonté quasi-infinie vers le Parfait» (GABAUDE, *Liberté et raison*, vol. I, 1970, p.331). [ora o cogito de Descartes não é puramente noético uma vez que ele marca uma aspiração de nossa vontade quase infinita ao Perfeito]. (Tradução livre nossa).

⁶⁵ Esta ideia é desenvolvida sobretudo por Jean-Baptiste Jeangène VILMER no artigo “Descartes: l’infinitude de ma volonté ou comment Dieu m’a fait à son image”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Tomo 92, n.2, 2008, p.287-312. Destacamos a seguir alguns trechos que consideramos mais importantes para nossa reflexão: “On sait d’emblée que l’infini est une visée du fait de ne pas pouvoir être objet (et il n’est pas objet du fait de n’être pas fini). Aussi l’idée de l’infini ne parvient-elle pas à l’infini, qui ne reste jamais qu’une fin, précisément du fait de n’être jamais finie». [Sabe-se de imediato que o infinito é um ponto de mira pelo fato de não ser objeto (e ele não é objeto pelo fato de não ser finito). Também a ideia do infinito não chega ao infinito, que permanece sempre apenas um fim, precisamente pelo fato de nunca ser finito]. (Tradução livre nossa). «Et ce désir de l’infini, dans une perspective naturellement anthropocentriste, est plutôt un désir d’être l’infini, c’est-à-dire d’être infini ». [E este desejo do infinito, em uma perspectiva naturalmente antropocêntrica, é mais um desejo de ser o infinito, isto é de ser infinito]”. (Tradução livre nossa). «(...) en vertu de l’accroissement infini qui propose à l’homme de tendre vers l’infini qu’il contemple, c’est-à-dire qu’il désire, on peut déjà assurer l’existence d’une aspiration naturelle de l’homme vers l’infini». [(...) em virtude do crescimento infinito que propõe ao homem tender até o infinito que ele contempla, isto é, que ele deseja, pode-se já assegurar a existência de uma aspiração natural do homem ao infinito]. (Tradução livre nossa).

verdade, ao contrário da imaginação, a inteligência tem uma capacidade ilimitada de conceber ideias independentemente dos limites da percepção sensível.⁶⁶

Em função dessa capacidade, abrem-se à inteligência humana perspectivas de progresso indefinido.⁶⁷ Entretanto, mesmo sob este respeito, a inteligência está sujeita a vários tipos de limitação. Por um lado, não pode conhecer de fato tudo o que, em princípio, a ela seria acessível. Por outro, há coisas que, mesmo de direito, não pode conhecer, certamente, em relação a Deus, cuja infinitude implica a incompreensibilidade. Finalmente, há uma distância considerável entre as ideias que se encontram, de algum modo, em nosso espírito, tanto inatas, como adventícias, e a sua compreensão efetiva. Daí vem a necessidade de a inteligência se desenvolver no tempo e de recorrer à memória. Sua infinitude, para Descartes, é apenas do tipo indefinido.

3.3- O caráter inato da ideia de infinito

Como vimos, as ideias inatas distinguem-se das adventícias e das factícias, como aquelas que pertencem à própria natureza da inteligência humana, sendo constitutivas dela. São inatas todas as ideias que não são adquiridas, mas já se encontram na mente de cada ser humano pelo fato mesmo de ser tal. Mesmo as crianças no seio da mãe, diz Descartes, possuem já as ideias de Deus, de si mesmas, e de todas as verdades que se consideram conhecidas por si mesmas. Elas não são adquiridas com a idade.⁶⁸

⁶⁶ “Et comme les bornes de notre imagination sont fort courtes et fort étroites au lieu que notre esprit n’en a presque point, il y a peu de choses, même matérielles, que nous puissions imaginer, bien que nous soyons capable de les concevoir” (Lettre a Mersenne, Juillet 1641, AT III, p.395, linhas 14-18). [E como os limites de nossa imaginação são muito curtos e muito estreitos enquanto que nosso espírito quase não os têm, há poucas coisas, mesmo materiais, que nós possamos imaginar, ainda que sejamos capazes de concebê-las]. (Tradução livre nossa).

⁶⁷ “ (...)notre connaissance semble se pouvoir accroître par degrés jusques à l’infini, et que, celle de Dieu, étant infinie, elle est au but où vise la nôtre[...].” (Lettre a Chanut, 01 Février 1647, AT IV, p. 608, linhas 15-19). [(...) nosso conhecimento parece poder crescer progressivamente até o infinito, mas o de Deus, sendo infinito, coincide com a meta que o nosso conhecimento busca (...)]. (Tradução livre nossa).

⁶⁸ “Et ce n’est pas aussi sans raison que j’ai assuré que l’âme humaine, quelque part qu’elle soit, pense toujours, même dans le ventre de nos mères (DESCARTES, Lettre a Morus, 05 Février 1649, in Oeuvres Philosophiques, Tomo III, 1973, p. 882). [E não é também sem razão que eu assegurei que a alma humana, em qualquer parte que esteja, pensa sempre, mesmo no ventre de nossas mães]. (Tradução livre nossa). Ou ainda“(...) l’esprit n’a pas moins en soi les idées de Dieu, de lui-même, et de toutes ces vérités qui de soi sont connues, que les personnes adultes les ont lorsqu’elles n’y font pas attention : car

Esta afirmação parece paradoxal, já que muitos seres humanos não têm ideia de conhecer, por exemplo, o princípio de causalidade ou a equivalência da soma dos ângulos internos de um triângulo a dois retos. Na verdade, o paradoxo se desfaz se se entende que a presença das ideias inatas na mente humana, como tal, é apenas implícita, segundo Descartes.

A inteligência não é um depósito de ideias inatas, já prontas, por assim dizer. A tese das ideias inatas significa tão-somente que a inteligência tem o poder de explicitar e desenvolver, no seu próprio interior, ideias não provenientes dos sentidos a partir de conteúdos inteligíveis germinais nela implicitamente existentes. É o que declara o próprio Descartes: “Enfim quando digo que alguma ideia nasce conosco ou que ela está naturalmente em nossas almas, eu não entendo que ela se apresente sempre a nosso pensamento, pois assim não haveria nenhuma [ideia inata], mas somente que temos a faculdade de produzi-las”.⁶⁹

Uma ideia é inata quando, longe de provir dos sentidos, procede exclusivamente da inteligência, enquanto predisposta a concebê-la. A inteligência certamente não cria tais ideias, mas ela expressa seu conteúdo inteligível em novos conceitos. Portanto, enquanto as ideias inatas se identificam com nossa própria faculdade de pensar, sua conceitualização não é senão o desdobramento do conteúdo da experiência de nosso próprio espírito: “(...) o espírito ao conceber se volta de certo modo sobre si mesmo e considera alguma das ideias que tem em si”.⁷⁰

Tendo explicitado os traços fundamentais da ideia de Deus, enquanto infinito, inerente ao espírito humano, resta saber em que consiste propriamente o caráter inato desta ideia.

il ne les acquiert point par après avec l'âge (DESCARTES, Lettre a Morus, 05 Février 1649, in Oeuvres Philosophiques, Tomo III, 1973, p. 882). [(...) o espírito não tem menos em si as ideias de Deus, de si mesmo e de todas essas verdades que por si só são conhecidas, que as pessoas adultas as têm mesmo quando elas não lhes prestam atenção: pois ele não as adquire com a idade]. (Tradução livre nossa).

⁶⁹ Réponse à la 10^{ème} Objection, AT IX-1 p. 147. «Enfin, lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune; mais seulement que nous avons la faculté de les produire». (Tradução livre nossa).

⁷⁰ “(...) l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même, et considère quelqu'une des idées qu'il a en soi(...)” (DESCARTES, Meditations, AT IX-1, p. 58). (Tradução livre nossa.)

As ideias inatas constituem a própria estrutura da racionalidade humana. A ideia de infinito ou de Deus é de certo modo anterior ao próprio ego, enquanto constitui o seu fundamento. De fato, ela precede logicamente a própria ideia de finito. Por outro lado, é preciso distinguir entre os níveis implícito e explícito, entre a ordem do conhecimento e a ordem real ou ontológica.

No plano do conhecimento explícito, a ideia de infinito, como representação, é mediata. De fato, nosso conhecimento se dirige em primeiro lugar para as realidades humanas que são finitas. Tanto os objetos dos sentidos como os do intelecto são necessariamente determinados.

A ideia de infinito, como primeira e constitutiva da própria estrutura da razão humana é implícita, como um horizonte contra o qual se delineiam os objetos finitos. Assim, não é ainda uma representação. Trata-se de intuição, experiência intelectual, embora Descartes não esclareça suficientemente essa diferença.

Mas a representação do infinito é feita por negação do finito, de modo que os atributos de Deus são pensados a partir da realidade finita, seja por negação de suas imperfeições, seja por excesso ou ampliação ilimitada das perfeições nela encontradas. A explicitação da ideia de infinito depende assim da atenção e da vontade que leva a inteligência a refletir sobre o conteúdo da experiência intelectual, ou seja, da intuição natural da estrutura do próprio espírito humano.

Para Descartes, não há experiência de Deus, mas da ideia implícita de Deus como infinito. Mas o conteúdo objetivo da ideia de Deus corresponde à Sua realidade formal: é verdadeiro. Tal será a chave de suas demonstrações da existência de Deus.

IV-A ideia de infinito nas três provas da existência de Deus

4.1-Introdução

Há quatro séculos, René Descartes acreditava que poderia provar a existência de Deus por meio da razão. Uma de suas principais obras -*Meditações Metafísicas*- apresenta os argumentos pelos quais pretende comprovar a sua tese. Esta é uma obra relativamente pequena, mas, devido à sua densidade, provocou inúmeras dúvidas e

objeções no cenário filosófico da época. Ainda hoje, Landim Filho, estudioso do pensamento cartesiano, afirma que nenhuma dessas contestações impugnou, de forma satisfatória, a prova cartesiana da existência de Deus.⁷¹

Quando o tema é a existência de Deus, pode dar a entender que o debate se desenvolve entre dois campos distintos: não ateus e ateus. Entretanto, no cenário cartesiano, o que estava em discussão não era a existência de Deus, mas como provar a existência divina por meio da razão. Gaukroger, autor de *Descartes - uma biografia intelectual*, esclarece que, no tempo de Descartes, o termo ateu não designava descrença na existência de Deus.⁷² A afirmação de Gaukroger pode ser comprovada quando o principal interlocutor e contemporâneo de Descartes, Pe. Marin Mersenne (1588-1648, matemático, filósofo e teólogo francês), denomina como ateus: Pierre Charron (1541-1603, historiador, teólogo francês), Girolamo Cardano (1501-1576, matemático italiano) e Giordano Bruno (1548-1600, filósofo, astrônomo e frade dominicano italiano).

Charron acreditava que a existência de Deus não podia ser provada pela razão, mas somente afirmada pela fé. Cardano ganhou a qualificação de ateu porque negava que alguns dogmas fundamentais como a imortalidade da alma e a criação *ex nihilo* pudessem ser demonstrados pela razão, e Bruno afirmava que a onipotência de Deus era limitada, pois, “apesar de infinita, podia ser capturada pelas coisas finitas.”⁷³

Descartes elaborou três provas para a existência de Deus. A primeira prova *a posteriori* pesquisa a causa da ideia de infinito no pensamento; a segunda procura a causa da existência do “eu” que possui, apesar de ser finito, a ideia de infinito. Essas duas provas mostram a lacuna entre a natureza finita do ser humano e a ideia de algo mais perfeito e infinito. Essas provas pretendem ser bem-sucedidas porque partem da ideia de Deus como um ente infinitamente perfeito cuja compreensão ora é adaptada aos contornos da mente finita, ora elucida a desproporção entre o infinito e finito.

⁷¹ “É de se estranhar que um argumento, [a terceira prova] formulado pela primeira vez no século XI, que pretendia provar a existência de Deus a partir da sua definição, não tenha até hoje encontrado uma refutação ou uma confirmação definitiva” (LANDIM FILHO, R. Discurso, 2000, p. 116).

⁷² GAUKROGER, Descartes - uma biografia intelectual, 2002, p. 249.

⁷³ GAUKROGER, Descartes - uma biografia intelectual, 2002, p. 250.

Na terceira prova, o argumento também se sustenta na ideia de Deus. Mas, desta vez, Descartes parte do conteúdo da ideia de Deus como um ente infinitamente perfeito e destaca a existência como uma das Suas perfeições. Essa prova é chamada de prova *a priori* porque da própria definição de Deus Descartes pretende comprovar a Sua existência.

4.2- A primeira prova *a posteriori* e a ideia de infinito

À primeira vista, é difícil aceitar os argumentos cartesianos para a existência de Deus, uma vez que Descartes alega, como veremos, que os poderes de Deus excedem os limites do entendimento humano. E se assim for, como afirmar a existência de algo sem conhecer o que é este algo? Essa objeção será resolvida mais adiante, à luz das considerações do próprio Descartes sobre o conhecimento de Deus. Mas até mesmo Beyssade inicia seu artigo, *The Idea of God and the proofs of his existence*⁷⁴ com a afirmação de que há um “paradoxo no coração da metafísica cartesiana”. O “paradoxo” consiste, segundo Beyssade, no fato de que, para Descartes, “todo conhecimento científico depende do conhecimento seguro que temos de Deus, mas por outro lado, a ideia de Deus está além da compreensão finita de nosso entendimento”.⁷⁵

A primeira prova da existência de Deus, como veremos a seguir, baseia-se na incapacidade da mente finita de conhecer plenamente o infinito. Assim, o que seria um paradoxo se constitui no núcleo do argumento cartesiano.

Esta prova começa pela análise das diferentes ideias encontradas no pensamento: algumas representam anjos, outras, animais, a ideia de mim mesmo e a ideia de Deus.

⁷⁴ BEYSSADE, Jean-Marie. *The idea of God and the proofs of his existence*. In: COTTINGHAM, John (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

⁷⁵ “There is a paradox at the heart of Cartesian metaphysics. On the one hand, Descartes’ whole system of scientific knowledge depends on our assured knowledge of God. But on the other hand, the idea of God is explicitly stated by Descartes to be beyond our comprehension. This paradox emerges in Descartes’ proofs of God’s existence, and hinges on the relationship between the affirmation of God’s existence and the elucidation of the idea of God, which is the basis for that affirmation” (BEYSSADE, *The Idea of God and the proofs of his existence*, in: *The Cambridge Companion to Descartes*, 2006, p. 174). [Há um paradoxo no coração da metafísica de Descartes. Por um lado, todo sistema do conhecimento científico cartesiano é dependente do conhecimento seguro de Deus. Mas, por outro lado, Descartes explicitamente afirma que a ideia de Deus está além de nossa compreensão. Este paradoxo emerge nas provas da existência de Deus e articula-se na relação entre a afirmação da existência de Deus e na elucidação da ideia de Deus, que é a base da afirmação de que Deus existe]. (Tradução livre nossa).

Descartes destaca a ideia de Deus no pensamento e pergunta se essa ideia não foi criada pela substância pensante - uma vez que Descartes ainda não sabe se a ideia de Deus tem realidade formal - aliás, isso é o que ele pretende provar.

Descartes afirma que a dúvida é sinal de imperfeição, pois é mais perfeito conhecer que duvidar. E como a *res cogitans* duvida (*Meditação Primeira*) ela é imperfeita. E como o menos não pode gerar o mais (à luz do princípio de causalidade) então a *res cogitans* que é imperfeita (o menos) não pode ser a causa do mais (da ideia de perfeição). Em uma palavra: a *res cogitans* não pode ser a causa da ideia de infinito porque essa ideia excederia a sua própria natureza.⁷⁶

Descartes insiste em sua reflexão: a ideia de infinito no pensamento não pode ter como causa a *res cogitans* como também não pode ser originada do nada. Mas como a ideia de infinito contém o grau máximo de realidade objetiva, ela exige como causa uma realidade formal que seja também infinitamente perfeita, isso porque a realidade formal de uma coisa é sempre superior à realidade objetiva.⁷⁷ Na verdade, a realidade objetiva da ideia de infinito pressupõe uma decadência em relação à realidade formal. Então, resta a Descartes somente afirmar que a causa da ideia de infinito é Deus e que Deus possui realidade formal.⁷⁸

⁷⁶ «(...) faisant réflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais, et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite”.(DESCARTES, Discours, AT VI, parte IV, p. 33, linhas 25-31 e p. 34 linha 1).[(...) refletindo sobre o fato de que eu duvidava e que, por conseguinte, meu ser não era totalmente perfeito, pois via claramente que era uma perfeição maior conhecer que duvidar, ocorreu-me procurar de onde eu tinha aprendido a pensar em algo mais perfeito que eu; e soube, com evidência, que devia ser de alguma natureza que fosse, com efeito, mais perfeita]. (Tradução livre nossa).

⁷⁷ “Porque a realidade objetiva supõe sempre alguma decadência relativa à realidade formal” (ALQUIÉ, A filosofia de Descartes, 1986, p. 85).

⁷⁸ “(...) si la réalité objective de quelqu'une de mes idées est telle, que je connaisse clairement qu'elle n'est point en moi, ni formellement, ni éminemment, et que par conséquent je ne puis pas moi-même en être la cause, il suit de là nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe, et qui est la cause de cette idée (...)” (DESCARTES, Meditations, AT IX-1, p. 33). [(...) se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tal que eu conheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente, e que, por conseguinte, eu mesmo não possa ser a causa dela, daí se segue, necessariamente, que não estou sozinho no mundo, mas que há ainda alguma outra coisa que existe e que é a causa dessa ideia (...)]. (Tradução livre nossa).

Como já poderíamos prever, a primeira prova gerou alguns contra-argumentos. Um deles advoga que a prova é inconsistente e falha porque o infinito teria como causa a negação do finito; como, da mesma forma, o conceito de movimento é a negação do de repouso. Ou seja, a prova teria apenas constatado o movimento dialético do finito ao infinito.

Parece que Descartes, prevendo tal refutação, na mesma *Meditação Terceira*, afirmou que a relação estabelecida entre finito e infinito não se iguala a que acontece entre o repouso e o movimento; como não é a mesma que ocorre ao se conceituar a escuridão como a falta de luz. Isso porque, segundo o princípio de causalidade, o infinito não pode ser originado pelo finito, porque este possui menos realidade objetiva que aquele.

A partir dessa explicação cartesiana, podemos entender o dizer da *Meditação Terceira*: “de Deus antes de mim mesmo”⁷⁹ que significa: o infinito é anterior ao finito. De fato, a primeira certeza cartesiana foi a existência da substância finita e depois a da existência da substância infinita, mas no conceito de finito atribuído ao *cogito*, na *Meditação Segunda*, subjaz o de infinito, mesmo que este não tenha sido ainda abordado de forma explícita.

Mas se o infinito excede o finito, ele lhe é incompreensível. Então como afirmar a existência de algo (Deus) sem compreender o que é esse algo? Como saber da existência do infinito mediante a ideia que está limitada pela constituição finita da mente? Essa objeção corresponde ao paradoxo apontado anteriormente que agora temos condições de entender como Descartes o enfrenta. “

A ideia de Deus é a mais clara e distinta das ideias e a incompreensibilidade divina não se opõe à clareza e distinção dessa ideia, sustenta Descartes. É justamente porque a ideia de Deus é clara e distinta que se pode afirmar que Deus é incompreensível. Notemos que Descartes inverte o argumento: aquele que afirmasse a compreensibilidade de Deus não teria uma ideia clara e distinta de Deus.

Para consolidar o seu argumento, Descartes se utiliza da diferença terminológica entre o compreender e o saber. A desproporcionalidade ontológica entre o finito e

⁷⁹ “ (...) de Dieu, que de moi même” (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p. 36).

infinito impossibilita a *res cogitans* de compreender Deus, porém não a exime de saber de sua existência. Ao nos referirmos a Deus, devemos dizer que sabemos de sua existência, mas não podemos afirmar que o concebemos tal qual Ele é.⁸⁰ A metáfora cartesiana, na correspondência com Mersenne, é bastante esclarecedora. Nela, Descartes afirma que, para saber se uma montanha existe, basta tocá-la com as mãos; embora não se possa abraçá-la; da mesma forma, podemos saber que Deus existe, mas não podemos compreendê-lo (abraçá-lo) em sua totalidade.⁸¹

4.3- Segunda prova a posteriori e a ideia de infinito⁸²

Na própria *Meditação Terceira*, Descartes elabora uma segunda prova da existência de Deus. Mas por que Descartes elabora uma nova prova? A primeira não seria suficiente? De acordo com Scribano, Descartes elaborou um segundo argumento porque percebeu que a primeira prova teria o problema de manter no tempo a certificação de sua demonstração, uma vez que a certeza do *cogito* está ligada à

⁸⁰ “Et ceci ne laisse pas d’être vrai, encore que je ne comprenne pas l’infini, ou même qu’il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être aussi atteindre aucunement par la pensée: car il est de la nature de l’infini, que ma nature, qui est finie et bornée, ne le puisse comprendre [...]” (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p.37). [E isso não deixa de ser verdadeiro, ainda que eu não compreenda o infinito, ou mesmo que se encontre em Deus uma infinidade de coisas que eu não possa entender nem talvez também alcançar de modo algum pelo pensamento: pois, é da natureza do infinito que minha natureza que é finita e limitada não o possa compreender]. (Tradução livre nossa).

⁸¹ “(...) mais je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu’il en est auteur. Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois ni que je le comprends; car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir: de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l’embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelque autre chose que ce soit, qui n’excedât point la grandeur de nos bras: car comprendre c’est embrasser de la pensée, mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée.” (Lettre a Mersenne, 27 de Mai de 1630, AT I, p. 152, linhas, 7- 19). [(...) Mas eu sei que Deus é autor de todas as coisas, e que estas verdades são alguma coisa, e consequentemente que ele é o autor dessas verdades. Eu digo que eu sei e não que o concebo nem que o compreendo; pois se pode saber que Deus é infinito e onipotente, ainda que nossa alma, sendo finita, não o possa compreender nem conceber: do mesmo modo que podemos muito bem tocar com as mãos uma montanha, mas não a abraçar, como faríamos com uma árvore, ou qualquer outra coisa que fosse, que não excedesse a grandeza de nossos braços: pois compreender é abraçar pelo pensamento, mas, para saber uma coisa, basta tocá-la com o pensamento]. (Tradução livre nossa).

⁸² Este item se baseia no artigo de ABREU, Mônica Fernandes: O discurso racional cartesiano na segunda prova da existência de Deus, *Rev. Horizonte*, 2010, n. 16, v. 08, p. 157-170.

permanência do pensamento,⁸³ como o próprio Descartes afirma nas *Meditações*: “eu sou eu existo, mas por quanto tempo? Durante o tempo em que perdurar o pensamento.”⁸⁴

O ponto central desse argumento pode ser resumido na pergunta: qual seria a causa da existência da *res cogitans* que é finita e possui a ideia de infinito, sem prejudicar o princípio de causalidade? O texto das *Meditações*, como lhe é peculiar, subdivide-a em outras perguntas que, por sua vez, induzem a novas e assim sucessivamente. A seguir, destacamos duas questões consideradas importantes para o objetivo de nosso estudo.

Primeira pergunta: Não seria a *res cogitans* a causa de sua própria existência?

Os *Princípios* respondem que a *res cogitans*, que possui a ideia de infinito, não pode ser a causa de sua própria existência. Pois, a *res cogitans* duvida (a dúvida, como falta, é a marca da imperfeição) característica do finito. Com efeito, se a *res cogitans* tivesse capacidade de produzir algo infinitamente perfeito, conforme a sua própria ideia, teria dado a si mesma uma existência perfeita e infinita.⁸⁵

Em outras palavras, se a *res cogitans* tivesse o poder de se autocausar (fazer o mais), teria ainda mais facilidade em dar a si mesma os atributos (fazer o menos) e, dessa forma, ter-lhe-ia dado todos os atributos de que tem ideia de forma infinita.⁸⁶

⁸³ “A novidade do argumento pode contribuir para a dificuldade de manter no tempo a persuasão que deveria ser produzida no decorrer da demonstração” (SCRIBANO, Guia para leitura das *Meditações metafísicas*, 2007, p. 93.)

⁸⁴ Alguns estudiosos de Descartes, como Georges Pascal, John Cottingham, Jacques Maritain e Octave Hamelin afirmam que a segunda prova é apenas uma variação da primeira (JESUS, A questão de Deus na filosofia de Descartes, 1997, p. 76, nota 186). Entretanto, quando observamos que a segunda prova ao invés de buscar a causa do conteúdo da ideia de infinito, como acontece na primeira prova, procura a causa da existência da *res cogitans* que possui a ideia do infinito, não podemos concordar tão facilmente com aqueles estudiosos.

⁸⁵ “(...) parce qu’il est évident que ce qui connaît quelque chose de plus parfait que soi ne s’est point donné l’être, à cause que par même moyen Il se serait donné toutes les perfections dont Il aurait eu connaissance (...)” (DESCARTES, *Principes*, AT IX-2, Première Partie, p. 34, art.20). [(...) porque é evidente que aquele que conhece algo mais perfeito que ele mesmo não se deu o ser, porque do mesmo modo ele teria se dado todas as perfeições das quais ele tivesse conhecimento (...)]. (Tradução livre nossa).

⁸⁶ “(...) si j’étais l’auteur de ma naissance et de mon existence, je ne me serais pas privé au moins des choses qui sont de plus facile acquisition, à savoir, de beaucoup de connaissances dont ma nature est dénuée; je ne me serais pas privé non plus d’aucune des choses qui sont contenues dans l’idée que je conçois de Dieu, parce qu’il n’y en a aucune qui me semble de plus difficile acquisition(...)” (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p.38). [(...) se eu fosse o autor de meu nascimento e de minha existência, não me

Mesmo porque, se a *res cogitans* fosse autocausada, ela teria consciência disso, pois quem pode *o mais* (dar-se o ser) pode *o menos* (ter consciência de dar-se o ser). Como a *res cogitans* não tem consciência de ter-se criado por si mesma, ela não pode ser a causa de si mesma.

Mas qual é a causa da ideia de infinito na *res cogitans*? Continua Descartes em sua reflexão. Uma hipótese seria os pais ou qualquer outra substância finita (se, por ventura haja outras existências além do *cogito* - uma vez que nessa altura das *Meditações* não se tem outra certeza além da existência do *cogito*).⁸⁷ Mas, de acordo com o princípio da não inferioridade da(s) causa(s) em relação ao efeito, isso seria impossível.

Então as *Meditações* concluem que se a dúvida é determinação de finitude e imperfeição, e como a *res cogitans* duvida logo: ela é imperfeita e finita. Mas, a *res cogitans* tem a ideia de infinito, então: a *res cogitans* não se autocausou, porque se tivesse poder para tal, ter-se-ia dado uma existência de forma perfeita e infinita, idêntica a sua ideia de infinitude.

Scribano adverte para uma importante crítica com que Descartes teve de lidar: talvez a *res cogitans* tivesse o poder de dar a si mesma a existência e simplesmente por vontade própria decidisse não fazê-lo.⁸⁸

A resposta à crítica pode ser encontrada na *Meditação Quarta* que discorre sobre a relação entre o entendimento e a vontade. Quando o entendimento produz algo claro e distinto, a vontade se ajusta e se direciona decisivamente às determinações do entendimento. A esta atividade, Cottingham denomina “doutrina da irresistibilidade da

teria privado ao menos das coisas que são de aquisição mais fácil, a saber, de muitos conhecimentos de que é desprovida minha natureza, tampouco me teria privado de nenhuma das coisas que estão contidas na ideia que concebo de Deus, porque não há nenhuma que me pareça de aquisição mais difícil (...)]. (Tradução livre nossa).

⁸⁷ “Peut-être aussi que cet être-là, duquel je dépends, n’est pas ce que j’appelle Dieu, et que je suis produit, ou par mes parents ou par quelques autres causes moins parfaites que lui?” (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p. 39). [Talvez também este ser do qual eu dependo, não é aquele que eu chamo Deus, e que eu seja produzido, ou por meus pais, ou por algumas outras causas menos perfeitas que ele?] (Tradução livre nossa).

⁸⁸ “[...] quem tem tanta força para dar a si mesmo os atributos da substância poderia não querer fazê-lo, e não exercer assim a sua capacidade” (SCRIBANO, *Guia para leitura das Meditações Metafísicas de Descartes*, 2007, p. 94).

luz natural.”⁸⁹ Então, se o entendimento conhece clara e distintamente um bem, a vontade escolheria livremente esse bem e isso seria o mais alto grau de liberdade.

A *Meditação Quarta* também esclarece que a indiferença ou a ignorância em escolher o caminho A ou B sem as considerações do entendimento seria inferior à liberdade, resultaria antes de erro do entendimento do que de ação da liberdade.⁹⁰ O axioma VII cartesiano corrobora esse dizer. Nele, Descartes afirma que é da essência da vontade agir voluntária e livremente, mas decididamente para o bem que lhe é conhecido.⁹¹ Como é um maior bem possuir as perfeições do que não as possuir, se tivesse poder para tal, a vontade deliberaria livremente possuí-las. Não dar a si mesma as perfeições das quais tem ideia é resultado da falta de poder e não da ação da liberdade.

Segunda pergunta: não seria a *res cogitans* eterna?

A principal pretensão cartesiana, ao fazer essa pergunta, consiste em esclarecer a existência da *res cogitans* no tempo, conforme dissemos anteriormente. Para tanto, Descartes vale-se da teoria da criação contínua, que, como o próprio nome sugere, defende que há uma permanência da criação do ser. Veremos, a seguir, como Descartes aborda essa questão.

A natureza do tempo se constitui pela independência temporal. Isso quer dizer que a duração do tempo é indefinidamente divisível tendo os seus instantes independentes entre si. Ou seja, o caráter do tempo se constitui um descontínuo de instantes. Essa independência temporal é colocada de forma muito clara nas

⁸⁹ COTTINGHAM, Dicionário de Descartes, 1995, p. 99.

⁹⁰ “(...) car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent” (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p. 46). [(...) pois, se eu sempre conhecesse claramente o que é verdadeiro e o que é bom eu jamais teria dificuldade de deliberar qual juízo e qual escolha deveria fazer; e assim seria totalmente livre, sem jamais ser indiferente]. (Tradução livre nossa).

⁹¹ “La volonté se porte volontairement, et librement (car cela est de son essence), mais néanmoins infailliblement, au bien qui lui est clairement connu” (DESCARTES, *Raisons qui prouvent l’existence de Dieu et la distinction qui est entre l’esprit et le corps humain, disposées d’une façon géométrique, Axiomes ou Notions communes n. VII*, AT IX-1, p. 128). [A vontade se dirige voluntária e livremente (pois isto é de sua essência), mas, no entanto, de modo infalível, ao bem que lhe é claramente conhecido]. (Tradução livre nossa).

Meditações: “Pois todo tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de nenhum modo das outras.”⁹²

Em decorrência dessa independência, o fato de se existir há pouco tempo não significa que se existirá no tempo seguinte; a não ser que algo mantenha a criação conservando o ser no tempo. Há uma criação permanente em cada instante temporal que permite a continuação na existência. É como se a conservação da existência fosse uma nova criação. Com efeito, a causa que conserva o ser na existência não pode ser inferior àquela que o cria.⁹³

O fato é que, para Descartes, a diferença entre criação e conservação do ser na existência não é real, é apenas uma diferença estabelecida pelo pensamento; o que ocorre, na verdade, é uma criação contínua: “De sorte que a luz natural nos faz ver claramente que a conservação e a criação somente diferem com relação à nossa forma de pensar e não de fato”.⁹⁴

A esse respeito, Descartes apresenta exemplos significativos: o arquiteto, o pai, por exemplo, são causas da casa e do filho, respectivamente. A casa e o filho não têm dependência de suas causas para continuar na existência, tão-somente tiveram para sua produção. Mas o Sol - como causa da luz - e Deus - como causa de todas as coisas criadas- não produziram somente os seus efeitos, mas os conservam, isto é, os mantêm na duração do ser.⁹⁵

Segundo Descartes, o problema para se aceitar a teoria da criação contínua foi que se levou em consideração apenas as causas que se chamam *secundum fieri*, cujos

⁹² “Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres [...]” (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p. 39). (Tradução livre nossa).

⁹³ Cf. GEORGES PASCAL, *Descartes*, 1990, p. 66.

⁹⁴ “En sorte que la lumière naturelle nous fait voir clairement, que la conservation et la création ne diffèrent qu’au regard de notre façon de penser, et non point en effet.» (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p. 39). (Tradução livre nossa).

⁹⁵ Em latim, «Sic Architectus est causa domus et pater filli secundum fieri tantum, ideoque, cum opus absolutum est, potest absque istiusmodi causa remanere; sed sol est causa lucis ab ipso procedentis, et Deus est causa rerum creatarum, non modo secundum fieri, sed etiam secundum esse, ideoque debet semper eodem modo influere in effectum, ut eundem conservet (DESCARTES, *Quintae Responsiones – De iis quae in tertiam Meditationem objecta sunt* - AT VII, p. 369, n. 9, linhas 14-25). [Assim, o arquiteto é a causa da casa, e o pai a causa de seu filho, quanto à produção somente; isto porque, uma vez estando a obra acabada, ela pode subsistir e permanecer sem essa causa, mas o Sol é a causa da luz que procede dele e Deus causa das criaturas não somente secundum fieri, mas também secundum esse; por isso deve sempre influir da mesma maneira no efeito, para conservá-lo]. (Tradução livre nossa).

efeitos dependem somente quanto à sua produção - como nos exemplos do arquiteto e do pai. A criação contínua se refere às causas *secundum esse*, cujos efeitos dependem não só da produção como também da continuação do ser - como nos exemplos do Sol e de Deus. Como criar e manter em existência são efetivamente a mesma coisa, essas ações diferem somente na razão. Com efeito, as mesmas exigências do princípio de causalidade para a criação deverão ser observadas no caso da conservação do ser. Então, a causa que conserva a *res cogitans* em sua existência não pode ser menor que aquela que a criou. Como a *res cogitans* não é a causa da existência de si mesma, conforme demonstramos nos argumentos que respondem à primeira pergunta, ela também não pode ser a causa da conservação de sua existência.

Então Descartes conclui que a *res cogitans* se reconhece existente no tempo. Criar e conservar na existência não são atos distintos, diferem-se somente no pensamento. Como a *res cogitans* não tem o poder de criar-se, porque isso seria contra o princípio de causalidade, ela não se conserva no tempo.

Reformulando a pergunta central

A partir das perguntas anteriores, temos condições de reescrever a pergunta central: qual seria a causa da existência e permanência da existência da *res cogitans* possuidora da ideia de infinito? Descartes terá que responder sem ferir o princípio de *causalidade* e a teoria da *criação contínua*.

A causa da ideia de infinito não pode ser uma causa finita, pois, se assim for, inevitavelmente, perguntar-se-ia a causa da causa e assim sucessivamente em um regresso ao infinito; encontrar-se-iam como *causas* somente entes causados e, portanto, deixaria de ser explicação ao que se pretende explicar, ou seja, a existência da *res cogitans*, enquanto finita, possuidora da ideia de infinito.⁹⁶

⁹⁶ “Que si elle tient son existence de quelque autre cause que de soi, on demandera derechef, par la même raison, de cette seconde cause, si elle est par soi, ou par autrui, jusques à ce que de degrés en degrés on parvienne enfin à une dernière cause qui se trouvera être Dieu. Et il est très manifeste qu’en cela il ne peut y avoir de progrès à l’infini, vu qu’il ne s’agit pas tant ici de la cause qui m’a produit autrefois, comme de celle qui me conserve présentement” (DESCARTES, Meditations, AT IX-1, p.40). [Se ela tem sua existência de alguma outra causa além de si, perguntar-se-á outra vez, pela mesma razão, dessa segunda causa, se ela existe por si, ou por outrem, até que, de grau em grau, chegue-se enfim a

Por outro lado, conforme a teoria da criação contínua, a criação e conservação do ser em sua existência diferem somente na razão. Então, em vez de perguntar pelas causas da *res cogitans* sucessivamente *ad infinitum*, basta que se pergunte pela sua causa no tempo presente.⁹⁷

Então, o movimento investigativo cartesiano se desloca para a pergunta da causa da existência da *res cogitans* no tempo presente. Como a *res cogitans* não pode ser *causa sui* (porque, se assim fosse, teria se dado as perfeições de que tem ideia), Descartes deduz que a causa só pode ser Deus. E assim, Deus não é somente causa da existência da *res cogitans*, mas a conserva em Sua existência.

Entretanto, a universalização do princípio de causalidade traz um problema que Descartes precisa enfrentar: se é legítimo se perguntar sobre a causa de tudo o que existe, então não seria razoável a pergunta pela causa da existência de Deus.

A resposta de Descartes é clara: Deus tem a Sua origem e Sua existência de Si mesmo. Isso não significa que Deus é a causa de Si mesmo, como ocorre com as causas das coisas finitas - uma vez que a causa eficiente tem uma precedência ou anterioridade ontológica em relação ao efeito que dela depende. Em uma palavra, não se pode dizer que a existência de Deus depende de Deus, como o efeito depende da causa.

A expressão *causa sui*, que, aliás, não se encontra na *Meditação Terceira*, só pode ser empregada para definir a ideia de Deus de Descartes num sentido negativo: sendo Deus infinitamente perfeito, Ele não precisa nem pode ser causado por outro ser, que, neste caso, enquanto Sua causa, seria ainda mais perfeito do que Ele. Ora, isso é impossível, porque Deus é, por definição, a perfeição suprema.

Aliás, a bem do rigor conceitual, é falso dizer que tudo o que existe tem uma causa. Trata-se de uma formulação errônea do princípio de causalidade. O verdadeiro sentido do princípio de causalidade é que tudo o que existe de maneira finita e contingente tem uma causa eficiente.

uma última causa que virá a ser Deus. E é muito manifesto que nisso não pode haver progresso ao infinito, visto que aqui não se trata tanto da causa que me produziu outrora como daquela que me conserva presentemente]. (Tradução livre nossa).

⁹⁷ “Escapa-se assim à objeção contra a progressão ao infinito (...)” (GEORGES PASCAL, Descartes, 1990, p. 66).

É o que explica em outros termos *Scribano* quando observa que a autocausalidade - que é excluída para a *res cogitans* - é utilizada de forma “invertida” no caso de Deus⁹⁸ Ou seja, como a *res cogitans* não tem todas as perfeições de que tem ideia, ela não pode ser causa de si mesma. Deus, porém, como não é causado por outro, pode ser chamado de *causa sui*, justamente porque - e nisso consiste a “inversão” - tem todas as perfeições de que tem ideia.

Por isso mesmo perde o sentido a objeção feita anteriormente porque fundada na má interpretação da tese da *causa sui* divina: se Deus é causa de Si mesmo, Deus, então, precederia a Sua própria existência? A causalidade que Deus exerce diante de Sua existência é formal e não eficiente. Isso significa que é da própria essência de Deus que se tira a Sua existência, assim como da natureza do triângulo se inferem suas propriedades essenciais.

É por isso que a segunda prova cartesiana da existência de Deus não seria plenamente conclusiva sem a terceira. É o que mostraremos a seguir, mais detalhadamente, quando apresentaremos a terceira prova, a partir da qual Descartes pretende provar a existência de Deus a partir da análise de Sua essência.

4.4 - A terceira prova e a ideia de infinito

Esta prova é também chamada, desde Kant, de prova *a priori*, porque diferentemente das outras, a ideia não assume a posição de efeito. É bom esclarecer que o termo *a priori*, como bem observa Cottingham, não foi unânime na história da filosofia. Para Kant, *a priori* significa, fundamentalmente, o contraste com a experiência; já para Tomás de Aquino, trata-se da relação “da causa ao efeito”. Apesar da especificidade conceitual adquirida em cada época, para fins de nosso estudo, não há divergência entre a expressão de Tomás de Aquino e a de Kant, uma vez que a convergência assentaria no fato de que a prova é feita sem o auxílio dos efeitos

⁹⁸ “(...) como não tem todas as perfeições de que tem ideia, o eu não pode ter dado o ser a si mesmo”. Agora, a inversão na leitura de Scribano: “como a causa primeira é causa do próprio ser, terá dado a si mesma também todas as perfeições de que tem ideia, e, portanto, será Deus” (SCRIBANO, Guia para leitura das Meditações Metafísicas de Descartes, 2007, p. 96-97).

observados sobre Deus, mas apenas a partir da análise da natureza ou da essência de Deus.⁹⁹

A terceira prova está na *Meditação Quinta* e é surpreendentemente breve. Vejamos. Descartes inicia sua análise diferenciando as ideias que são claras e distintas e, por isso, são seguras e verdadeiras, daquelas que são obscuras e falsas e por isso, enganosas. A ideia de Deus como um ser que unifica todas as perfeições é clara e distinta e por isso é verdadeira. Dessa ideia pode deduzir-se que Deus existe, porque a existência é também uma perfeição. A um ser que é soberanamente perfeito não Lhe pode faltar uma soberana perfeição: a existência.

Como se pôde notar, a estratégia cartesiana considera a existência como os demais atributos e ao mesmo tempo a destaca para afirmar que Deus existe. Entretanto, não poderíamos deixar de refletir, como é difícil aceitar a existência na mesma qualificação dos demais atributos de Deus, uma vez que os outros atributos parecem ser predicados diferentes da existência porque apresentam determinados conteúdos inteligíveis e, portanto, caracterizam e definem a essência de Deus. Ao contrário da existência que é, principalmente, uma possibilidade para os demais atributos. Em outras palavras, para Deus ser justo, poderoso e bondoso é condição precípua que Ele primeiro exista. É curioso observar também que Descartes não especificou a existência, como fez com outros atributos divinos, ao conceituar Deus: “Pelo nome Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente (...)”¹⁰⁰

Não obstante essas considerações que acabamos de expor, Descartes considera que o problema de não se aceitar a existência como atributo de Deus é resultado da força do hábito, que, erroneamente, separa a essência da existência.¹⁰¹ Na própria defesa da terceira prova, Descartes afirma que da mesma forma que, ao se pensar no triângulo, necessariamente temos que aceitar suas propriedades (por exemplo, que a soma interna

⁹⁹ COTTINGHAM, A filosofia de Descartes, 1986, p. 86, nota n. 11 do autor.

¹⁰⁰ “Par le nom de Dieu j’entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante...” (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p. 35 e 36). (Tradução livre nossa).

¹⁰¹ “Car, ayant accoutumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l’existence et l’essence, je me persuade aisément que l’existence peut être séparée de l’essence de Dieu, et qu’ainsi on peut concevoir Dieu comme n’étant pas actuellement” (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p. 52). [Pois, tendo me acostumado em todas as outras coisas a fazer distinção entre a existência e a essência, persuado-me facilmente de que a existência pode ser separada da essência de Deus e que, assim, pode-se conceber Deus como não existindo atualmente]. (Tradução livre nossa).

de seus ângulos é igual a 180 graus), assim também na ideia de Deus, necessariamente, está incluída a existência.

Mas mesmo se concordarmos que há um liame entre o conceito de Deus e o atributo existência, Descartes ainda precisa mostrar que a relação entre eles não ocorre somente no pensamento, mas também na realidade formal. Porque ainda que a relação entre o triângulo e suas propriedades esteja submetida a uma necessidade lógica, talvez ocorra que o triângulo exista somente no pensamento. Então, Descartes precisa identificar uma peculiaridade entre o conceito de Deus e Seu atributo existência que não se encontra entre o triângulo e suas propriedades.

Descartes estava ciente do problema e o expressa pela bela metáfora da montanha que a seguir explicamos, em linhas gerais. Não é possível conceber uma montanha sem vale, afirma Descartes, da definição de montanha segue-se a existência de vale. Da mesma forma, não se pode conceber Deus infinitamente perfeito sem a existência, uma das Suas perfeições. Mas pode ser que a montanha não exista fora da mente e que a relação necessária entre montanha e existência de vale se imponha somente no interior do pensamento.¹⁰²

Então qual seria mesmo a especificidade que faz com que da ideia de Deus se deduza a Sua existência, sem que ocorra um salto ontológico do pensamento às coisas existentes fora da mente? A análise comparativa com uma primeira versão desse argumento, feita por Anselmo de Aosta (1033-1109), arcebispo de Cantuária, nos ajudará a responder a essa pergunta.

A prova anselmiana parte da definição de Deus como um ente do qual não é possível pensar em nada maior. Ao aceitar essa definição, não se poderia negar a existência divina, uma vez que se incorreria em contradição na própria definição de Deus. Pois, se Deus existisse apenas no pensamento, poder-se-ia pensar em um ente que tivesse todas as características daquele e, além disso, a propriedade de existir e, então,

¹⁰² “(...) comme de cela seul que je conçois une montagne avec une vallée, Il ne s’ensuit pas qu’il y ait aucune montagne dans le monde, de même aussi, quoique je conçoive Dieu avec l’existence, Il semble qu’il ne s’ensuit pas pour cela qu’il y en ait aucun qui existe (...) (DESCARTES, *Meditations*, AT IX-1, p. 52-53. [(...) do simples fato de eu conceber uma montanha com vale não se segue que haja alguma montanha no mundo, assim também, embora eu conceba Deus com a existência, parece que por isso não se segue que haja algum Deus que exista (...)]. (Tradução livre nossa).

este segundo seria maior do que o primeiro - porque existir é mais perfeito que não existir. Estaríamos diante de uma contradição da própria definição de Deus.¹⁰³

Para Scribano, a terceira prova cartesiana se diferencia da anselmiana porque Descartes se baseia no caráter da *ideia inata* de Deus, e por isso seu conteúdo não pode ser modificado - o que não teria sido feito pela prova de Anselmo.¹⁰⁴ Expondo de forma esquemática o que Scribano quis dizer, teríamos: da ideia inata de Deus → à essência divina → à existência necessária de Deus.

Não é preciso que se imagine um triângulo, mas, uma vez considerada uma figura retilínea composta somente de três ângulos, é absolutamente necessário extrair as propriedades inatas dessa figura. Do mesmo modo, não é necessário que se pense em Deus, mas toda vez que se pense em Deus deve ser considerada Sua essência que exige necessariamente o atributo *existência*.¹⁰⁵

Há, todavia, outro problema a ser mencionado. As provas de Descartes têm por base a ideia de Deus. Ou seja, temos acesso imediato às nossas ideias. Ora, não se pode afirmar a existência fora da mente do conteúdo inteligível de tais ideias. Ou seja, a realidade objetiva das ideias não implica necessariamente a sua realidade formal. Então, como pôde Descartes passar da ideia da essência de Deus à afirmação da Sua existência, uma vez que não temos acesso à essência divina, somente à ideia de Deus?

A resposta do filósofo é simples. Dadas as nossas ideias, cada uma com seu conteúdo objetivo, deve-se examinar, em cada caso, se há razões para afirmar ou não a existência efetiva daquela realidade. A análise lógica da ideia da essência de Deus implica necessariamente a Sua existência. Com efeito, essa afirmação não será imediata, mas corresponde à conclusão de um raciocínio. Ao contrário da afirmação do *cogito ergo sum*, ou seja, a afirmação da existência da substância pensante, que, segundo a

¹⁰³ SCRIBANO, Guia para leitura das Meditações Metafísicas de Descartes, 2007, p.133.

¹⁰⁴ “O que falta no argumento de Anselmo e que, portanto, torna a prova anselmiana, ao contrário da cartesiana, vulnerável aos ataques tomistas é a teoria inatista, da qual depende a validade da prova da quinta Meditação” (SCRIBANO, Guia para leitura das Meditações Metafísicas de Descartes, 2007, p. 135).

¹⁰⁵ «Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence (c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection), comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes » (DESCARTES, Meditations, AT IX-1, p. 53). [Pois não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência (ou seja, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição), como me é livre imaginar um cavalo sem asas ou com asas]. (Tradução livre nossa).

maioria dos intérpretes, com os quais concordamos, não se trata de uma conclusão, mas de uma intuição imediata.¹⁰⁶ Ou seja, a intuição não segue um movimento do pensamento de uma série de inferências, ela é autoevidente.¹⁰⁷

Capítulo segundo: A ideia de infinito e a negação da existência de Deus em Feuerbach

I- Introdução

Após ter refletido sobre a ideia de infinito em Descartes e de seu papel na afirmação cartesiana da existência de Deus, voltamo-nos para um autor, Ludwig Feuerbach (1804 -1872), aparentemente distante do pensamento de Descartes, para o qual, no entanto, a ideia de infinito é também fundamental na sua interpretação do significado da religião e na sua posição a respeito de Deus.

É intrigante pensar como pôde um ateu convicto como Ludwig Feuerbach interessar-se tão apaixonadamente pela religião a ponto de dedicar longos anos de sua vida ao fenômeno religioso.¹⁰⁸ Deixemos que o próprio Feuerbach nos ajude a compreender o seu projeto: “(...) nossa intenção é exatamente provar que a oposição entre o divino e o homem é ilusória, isto é, nada mais é do que a oposição entre a essência humana e o indivíduo humano (...)”.¹⁰⁹ É o que também observamos em um de

¹⁰⁶ Para essa questão: The Cogito and its importance, Peter Markie. Ver Bibliografia.

¹⁰⁷ Em latim, “Cùm autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit”. (DESCARTES, *Secundae Responsiones*, AT VII, p. 40). [Mas quando nós percebemos que somos coisas que pensamos, é uma noção primeira que não é tirada de nenhum silogismo, e quando alguém diz: Eu penso logo eu sou ou existo, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si mesma, ele a vê por uma simples inspeção do espírito]. (Tradução livre nossa).

¹⁰⁸ Feuerbach afirma que todas as suas obras possuem um único tema que é a religião e a teologia (FEUERBACH, ER, 1989, p. 14).

¹⁰⁹ FEUERBACH, EC, 2007, p. 45.

seus fragmentos filosóficos, “Meu primeiro pensamento foi Deus, o segundo, a razão; o terceiro e último, o homem”.¹¹⁰

Como se observa, Feuerbach ao estudar o fenômeno religioso estava, de fato, interessado em entender o ser humano, ou mais corretamente dizendo, entender a natureza humana. A declaração de Feuerbach, encontrada em seu mais conhecido livro, *A essência do Cristianismo*, também nos ajuda a compreender a questão ora levantada: “Deus é o espelho¹¹¹ do homem.”¹¹² Essa afirmação é muito importante para conhecermos o pensamento de Feuerbach e, apesar de extremamente breve, contém implicações significativas contra as provas da existência de Deus, elaboradas por Descartes, que tentaremos expor na conclusão deste trabalho.

II- Elementos básicos do pensamento filosófico de Feuerbach

Mas, antes de apresentarmos o pensamento de Feuerbach sobre a religião e a maneira como ele conecta a ideia de infinito com a negação de Deus, convém conhecermos as diretrizes gerais de sua filosofia com que sustentará a sua tese fundamental.

2.1 Evolução do pensamento filosófico de Feuerbach

De acordo com vários autores,¹¹³ distinguimos três etapas na evolução do pensamento filosófico de Feuerbach. Discípulo de Hegel em Berlim, suas primeiras obras situam-se basicamente dentro das coordenadas do sistema do mestre, embora possam chegar a conclusões que, pelo menos, expressamente não se encontram nele. É

¹¹⁰ FERRATER MORA, Dicionário de Filosofia, 2001, p.1023.

¹¹¹ É como Rubem Alves caracteriza o pensamento de Feuerbach: “Espelho. É isto: a linguagem religiosa é um espelho em que se reflete aquilo que mais amamos, nossa própria essência. O que a religião afirma é a divindade do homem, o caráter sagrado de seus valores, o absoluto de seu corpo, a bondade do viver, comer, ouvir, cheirar, ver...” (ALVES, O que é religião? 2003, p. 96).

¹¹² FEUERBACH, EC, 2007, p.89.

¹¹³ Por exemplo, ARVON, Henri, Feuerbach. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris: Presses Universitaires de France, 1964; XHAUFFLAIRE, Marcel: Feuerbach et la Théologie de la Sécularisation. Paris: Cerf, 1970; CABADA CASTRO, Manuel: El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

o que acontece, por exemplo, com a sua primeira publicação *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade* (1830), em que negava a imortalidade pessoal, admitindo apenas a imortalidade do espírito humano como conjunto. O escândalo provocado por esta tese afastou-o definitivamente das cátedras universitárias.¹¹⁴

À fase hegeliana sucede o período humanista de nosso autor, que se inaugura justamente com sua *Contribuição à crítica da filosofia de Hegel* (1839) e culmina com a já citada *A essência do Cristianismo* (1841), obra que projetou novamente Feuerbach no cenário intelectual, recebida com entusiasmo pela esquerda hegeliana e pelos setores progressistas em geral. Seguiu-se a publicação de dois opúsculos importantes para a compreensão das novas bases de seu pensamento: *Teses provisórias em vista da reforma da filosofia* (1842) e *Princípios da filosofia do futuro* (1843). Estes breves anos, 1839-1843, constituem o período mais fecundo de sua produção filosófica, no qual desponta uma série de intuições ricas e originais em aberta contraposição às teses de Hegel.

Na verdade, os comentadores, em geral, consideram a terceira etapa do percurso filosófico de Feuerbach uma via de declínio e estagnação, na qual a riqueza humanista da segunda fase, em função de vários fatores, vai sendo diluída em um naturalismo cada vez mais próximo de um crasso materialismo cientificista. Iniciada com a publicação de *Preleções sobre a essência da religião* (1845), esta fase inclui também *A teogonia*, (1857), fruto de exaustivos estudos sobre a história das religiões, que o próprio Feuerbach considerava a expressão mais acabada de seu pensamento.

2.2. O sensualismo feuerbachiano como valorização da realidade concreta

Chamar a atenção para esta evolução do pensamento de Feuerbach será importante para a compreensão de suas posições, inclusive a respeito da relação entre finito e infinito, fundamental para nossa investigação. Entretanto, ao apresentar

¹¹⁴ A este ostracismo, refere-se ele com estas palavras: “Passei finalmente muitos anos, doze anos completos, na solidão do campo, ocupado unicamente com estudos e atividades literárias e por isso perdi o dom da palavra [...]” (FEUERBACH, ER, 1989, p. 12).

brevemente, a seguir, as ideias básicas da sua filosofia, nós nos deteremos, sobretudo, nas concepções próprias de seu período humanista.

Opondo-se diametralmente ao caráter abstrato da dialética hegeliana¹¹⁵ e ao subjetivismo de toda a filosofia moderna, Feuerbach insiste na necessidade de voltar-se para a realidade concreta, tal como é percebida por nossos sentidos. Podemos constatar sua crítica nesta afirmação: “Os chamados filósofos especulativos são de resto os filósofos que não formam seus conceitos conforme as coisas, mas as coisas conforme seus conceitos.”¹¹⁶ Por isso, os princípios defendidos por Feuerbach não são *a priori*, isto é, vindos da especulação do pensamento; ao contrário, eles são extraídos de fatos concretos, da história.

Feuerbach defende a tese de que todo o conhecimento deriva da sensibilidade: “Sou astronomicamente diferente dos filósofos que arrancam os olhos da cabeça para poderem pensar melhor; eu para pensar, necessito dos sentidos, mas acima de todos dos olhos; fundamento minhas ideias sobre materiais que podemos buscar sempre através da atividade dos sentidos.”¹¹⁷

Embora confie aos sentidos a exploração do mundo real, ou seja, da natureza concreta, ele não propugna, de modo algum, um mero empirismo positivista.¹¹⁸ Na verdade, o seu sensualismo abarca três graus de penetração da realidade, que correspondem à plenitude da essência humana: percepção, sensação e amor.¹¹⁹

¹¹⁵ O termo dialética deve ser entendido como “síntese de opostos”. A dialética, como pensa Hegel, “consiste primeiro na colocação de um conceito ‘abstrato e limitado’, em segundo momento no suprimir-se desse conceito algo ‘finito’ e na passagem para o seu oposto e, no terceiro momento, a síntese das duas determinações precedentes, que conserva ‘o que há de afirmativo na sua solução e na sua transposição’ (ABBAGNANO, Dicionário de filosofia, 2000, p.269-274). A expressão caráter abstrato da dialética trata-se da crítica feita a Hegel de que a dialética permaneceria na consciência, não alcançando nunca o objeto, a realidade, a natureza, a não ser no pensamento e como pensamento.

¹¹⁶ FEUERBACH, ER, 1989, p. 30.

¹¹⁷ FEUERBACH, EC, 2007, p.20.

¹¹⁸ Em linhas gerais o empirismo nega qualquer conhecimento ou princípio inato, também nega o supra sensível entendido como qualquer realidade não passível de verificação (ABBAGNANO, Dicionário de filosofia, 2000, p.327).

¹¹⁹ Apesar de não ser o tema de nosso estudo, salientamos que Arvon bem observa que Feuerbach dá ênfase à diferença sexual no sentido de que quando se reconhece homem se reconhece também a existência de outro ser diferente e complementar: a mulher. “Pourtant tout mon être reflète ma qualité d’homme ou de femme. Me sachant homme, je reconnais l’existence d’un autre être, différent et complémentaire à la fois, et qui contribue à me déterminer. Je ne suis donc pas un être autonome, mais

Trata-se, em primeiro lugar, da percepção imediata e direta do que existe, enriquecido por tudo o que nos proporcionam os sentidos. Mas a percepção é apenas um primeiro passo superficial, que nos permite entrar em contato com os entes na sua exterioridade, conforme Arvon: “A percepção é imediata e direta. Ela é essencial, pois somente um ser percebido escapa a toda contestação. Ela não é, no entanto, senão uma primeira aproximação superficial”.¹²⁰

Ainda nas palavras de Arvon: “Se a percepção nos permite entrar em comunicação com o exterior dos seres, a sensação tem o mérito de nos unir ao interior dos seres.”¹²¹ Arvon quis dizer que é a sensação que confere profundidade a nosso contato com a realidade. Ela penetra no interior, revelando os sentimentos e a vida do espírito, ou seja, não só a coisa, mas também o “eu” torna-se objeto dos sentidos nesta concepção alargada de seu âmbito.

É no amor, finalmente, que o conhecimento atinge a perfeição. Ele constitui a verdadeira prova da existência, enquanto funda as relações entre o sujeito e o objeto. Feuerbach põe em relevo o caráter emocional do conhecimento, ao analisar a contraposição entre dor e amor. Segundo ele, só tem realidade aquilo cuja existência provoca alegria e aquilo cuja não existência provoca dor. Mas, além desta função, por assim dizer epistemológica do amor, ele chama a atenção para a sua dimensão antropológica. De fato, a essência humana se desenvolve em três dimensões: razão, vontade e amor. Feuerbach é claro: “Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade da sua existência. O homem existe para conhecer, para amar e para querer.”¹²² A razão produz os pensamentos, a vontade é responsável pelas ações e o amor (coração) funda as relações comunitárias, a vida em comum.

par nature un être lié à un autre être » (ARVON, Feuerbach: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie, 1964, p. 28). [No entanto, todo o meu ser reflete minha qualidade de homem ou de mulher. Sabendo-me homem, eu reconheço a existência de outro ser ao mesmo tempo diferente e complementar e que contribui a minha determinação. Então, eu não sou um ser autônomo, mas por natureza um ser ligado a outro ser. (Tradução livre nossa).

¹²⁰ “La perception est immédiate et directe. Elle est essentielle, car seul un être perçu échappe à toute contestation. Elle n’est pourtant qu’une première approche superficielle » (ARVON, Feuerbach: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie, 1964, p. 26). (Tradução livre nossa.)

¹²¹ “Si la perception nous permet d’entrer en communication avec l’extérieur des êtres, la sensation a le mérite de nous unir à l’intérieur des êtres”(ARVON, Feuerbach : sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie, 1964, p. 26). (Tradução livre nossa.)

¹²² FEUERBACH, EC, 2007, p. 36.

A relevância da relação eu-tu, o altruísmo e a dimensão comunitária da existência correspondem a outra intuição poderosa de Feuerbach, que passou despercebida a seus contemporâneos. O indivíduo, por si mesmo, não tem em si mesmo a essência do homem, nem como ser moral, nem como ser pensante. A essência do ser humano não está contida senão na comunidade, na diferença entre o Eu e o Tu. Qualquer conhecimento válido baseia-se na oposição sujeito-objeto. Ou seja, é possível duvidar do conhecimento que tem sua origem em um só indivíduo, mas não é razoável duvidar daquilo que o outro também conhece. Mas essa oposição implica que ambos os termos da relação sejam dotados de uma força equivalente. Portanto, o objeto não pode ser originariamente senão outro Eu. Eu e Tu, interagindo entre si constataam que eles são ao mesmo tempo Eu, isto é, sujeito, e Não-Eu, isto é, objeto. É tomando consciência de que existem outros seres humanos além de mim que me certifico de que há objetos fora de mim.¹²³

2.3. A originalidade do ser humano enquanto autoconsciência

É justamente nesta relação que consiste a originalidade do ser humano. Para compreendê-la, faz-se necessária a familiaridade com o significado que Feuerbach atribui ao termo *consciência*, ou mais propriamente falando: à diferença entre consciência no sentido rigoroso, própria do ser humano, e consciência no sentido simples, própria dos outros animais.

Os animais têm uma vida interior idêntica à exterior. Não obstante sejam limitados pela individualidade, eles possuem juízos das coisas exteriores - conforme suas específicas características sensoriais; possuem, também, sentimento de si próprios e até discernimento sensorial. O animal não pode, porém, exercer função de gênero, ou seja, relacionar-se com o semelhante, sem outro indivíduo fora dele. Essa forma de consciência é denominada por Feuerbach de consciência simples.¹²⁴

Já o ser humano possui uma vida dupla: a interior e a exterior. “Ele é para si ao mesmo tempo o EU e o TU”, afirma Feuerbach. Ele possui qualificações específicas do

¹²³ ARVON, Feuerbach: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie, 1964, p. 29.

¹²⁴ FEUERBACH, EC, 2007, p. 35.

gênero humano como pensar e falar: conversa consigo mesmo como outro eu, sem necessidade de outra pessoa.¹²⁵ Isso acontece porque o indivíduo humano tem capacidade de conceber o seu gênero como objeto. Ele ultrapassa o individual e atinge o universal, não, porém, um universal abstrato,¹²⁶ mas como o conjunto da espécie humana. Nas palavras de Feuerbach: “(...) ele [o homem] pode se colocar no lugar de outro exatamente porque o seu gênero, a sua essência, não somente a sua individualidade, é para ele objeto.”¹²⁷ A capacidade perceptiva do gênero é chamada por Feuerbach de consciência no sentido rigoroso.

A diferença entre as duas formas de consciência é que uma é limitada pela individualidade - como acontece nos animais; e a outra, não. Na consciência no sentido rigoroso o indivíduo humano está ciente de sua limitação enquanto indivíduo, ele tem ciência de sua finitude, mas somente tem ciência desse limite porque a consciência do limite pressupõe a superação do mesmo limite.¹²⁸ Realmente, para Feuerbach, o ser humano por sua inteligência é aberto para o todo e o amor lhe confere algo de absoluto.

Mas, o amor pensado por Feuerbach não é o amor particular, mas sim o amor universal, independente da fé e das diversas expressões religiosas. É nesse contexto que Cabada Castro afirma que Feuerbach não pretende substituir Deus por um amor meramente humano, mas sim afirmar que toda a formulação do divino tem que ser baseada no amor.¹²⁹

¹²⁵ Alckmin realça essa característica da filosofia de Feuerbach: “Trata-se de uma filosofia de autoconsciência, através da qual, em última instância, o homem conversa consigo mesmo, encenando um monólogo, ainda que configurado por papéis distintos” (ALCKMIN, Feuerbach e Marx: da sensibilidade à atividade sensível, 2003, p.47).

¹²⁶ Em linhas gerais, o termo universal abstrato tem o sentido de ideias gerais que valem para qualquer indivíduo da espécie e, por isso, prescindem de toda particularidade, ou seja, não necessitam das características do indivíduo. Por exemplo: homem, animal, árvore são termos que designam quaisquer indivíduos humanos, tipos de animais e árvores.

¹²⁷ FEUERBACH, EC, 2007, p. 36.

¹²⁸ CABADA CASTRO, El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach, 1975, p. 42-46.

¹²⁹ “Feuerbach pretende no tanto la negación de Dios y su sustitución por un amor meramente humano, sino el redescubrimiento de la esencia de Dios, es decir, de lo más profundo y sublime de toda la realidad, en el amor, de tal forma que toda formulación de lo divino que prescinda del amor es radicalmente falsa” (CABADA CASTRO, El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach, 1975, p. 44). [Feuerbach pretende não tanto a negação de Deus e sua substituição por um amor meramente humano, como o redescobrimiento da essência de Deus, isto é, do mais profundo e sublime de toda a realidade, no amor, de tal forma que toda formulação do divino que prescinda do amor é radicalmente falsa]. (Tradução livre nossa).

Essas breves incursões na concepção de Feuerbach sobre o ser humano deixam claro que ele, com a afirmação do primado da sensação, pelo menos na sua fase humanista, não pretende promover qualquer tipo de materialismo.¹³⁰ Seu materialismo é focado no humanismo. Trata-se, na verdade, de uma tentativa de unir no ser humano o sensível e o inteligível, a matéria e o espírito, superando qualquer dualismo, qualquer tendência a entender-se a partir de projeções irreais.

Com efeito, toda a sua obra é marcada pela preocupação constante de atingir a “realidade” da matéria. Ele não faz outra coisa senão combater o pensamento puro. Mas, tendo atingido o coração do sensível, o ser humano pode ter acesso ao supra-sensível. Trata-se, sem dúvida, de um voltar-se decidido para a experiência, que, entretanto, não exclui, de modo algum, a ultrapassagem desta experiência.¹³¹

III. A alienação religiosa como projeção ilusória da essência humana

É a partir de sua concepção do ser humano que poderemos compreender a intenção básica de sua obra - e, certamente, aquilo que lhe assegurou um lugar na história do pensamento ocidental, a sua crítica da religião.

A antropologização da religião, feita por Feuerbach, pode ser vista sob dois aspectos: primeiro, o psicológico - enquanto analisa o desejo humano de felicidade, de plenitude infinita e o interpreta como ilusão; segundo, o lógico-gramatical - enquanto analisa os predicados das proposições referentes ao divino, para mostrar que são predicados humanos, atribuídos incoerentemente a um sujeito divino. Esses dois aspectos é o que abordaremos mais detidamente a seguir.

¹³⁰ Em linhas gerais, o termo materialismo designa “toda doutrina que atribua causalidade apenas à matéria, (...) a única causa das coisas é a matéria” (ABBAGNANO, Dicionário de filosofia, 2000, p.649). O materialismo é uma posição metafísica uma vez que pretende responder a pergunta sobre o significado último da realidade.

¹³¹ “Lorsqu’il exalte la réalité de la matière, ce n’est pas pour nier la réalité de la pensée en tant que telle, mais pour lutter contre l’abstraction de la pensée pure telle que la conçoit Hegel” (ARVON, Feuerbach: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie, 1964, p. 41). [Ainda que exalte a realidade da matéria, não é por negar a realidade do pensamento enquanto tal, mas para lutar contra a abstração do pensamento puro tal como o concebe Hegel]. (Tradução livre nossa).

3.1. A explicação psicológica da alienação religiosa

Feuerbach era um ateu obstinado e um humanista por excelência. Durante toda a sua vida, pretendeu decifrar o enigma da religião para conhecer o ser humano e seus valores. Seus escritos são testemunho de sua incansável determinação. *A essência do Cristianismo* (1841), em suas mais de trezentas páginas assegura que o homem é Deus. Preleções sobre a *essência da religião* (1846), em seus próprios termos, faz a mesma assertiva. Exalta, porém, o aspecto divino da própria natureza: “(...) o Deus físico ou o Deus considerado apenas como a causa da natureza, das estrelas, das árvores, das pedras, dos animais e dos homens (...) nada mais significa que a essência divinizada e personificada da natureza (...)”¹³² No livro *Princípios da filosofia do futuro* (1843), Feuerbach inicia seus aforismos desta maneira: “A tarefa dos tempos modernos foi a realização e a humanização de Deus, a transformação e a resolução da teologia na antropologia.”¹³³ Já na introdução das *Teses provisórias para a Reforma da Filosofia* (1842), ele afirma: “O mistério da teologia é a antropologia [...]”¹³⁴

A antropologização da teologia propugnada por Feuerbach - como acabamos de exemplificar nas citações de suas obras - tem como motivação um dos pontos nucleares de sua filosofia: o combate à alienação.

A noção de alienação, que inspira e orienta sua crítica à religião se situa no campo propriamente psicológico, enquanto consiste em projetar no plano transcendente o que pertence à dimensão imanente da existência humana.

O homem religioso é prisioneiro de um mundo irreal. Ele julga verdadeiro aquilo que não passa de um sonho do espírito humano. Sua representação da divindade não passa de uma imagem infinitamente aperfeiçoada dos valores que ele encontra em sua própria experiência humana.

O processo projetivo gerador da crença em Deus implica os seguintes momentos. Por um lado, a necessidade de Deus e a crença na existência de Deus apóiam-se na falta: de justiça, de sabedoria e de amor entre os homens. A religião

¹³² FEUERBACH, ER, 1989, p. 27.

¹³³ FEUERBACH, Princípios da filosofia do futuro, 1988, p. 37, aforismo 1.

¹³⁴ FEUERBACH, Teses provisórias da Reforma da Filosofia, 1988, p.19.

radica-se na carência, na experiência da negatividade da existência humana. A miséria humana, a dependência, a impotência, fazem parte do espaço vazio no qual surge a ideia de Deus.

Ao comparar seus conhecimentos limitados e a imperfeição de suas ações com a força moral e o saber da humanidade no seu conjunto, ou ainda, a sua fraqueza com o poder soberano da natureza, o ser humano reconhece os seus limites. Convencido de que não é capaz de realizar por si mesmo a verdade, o bem e o amor, ele projeta esses atributos para fora de si e os transfere para um ser superior, Deus. Como resultado do implacável sofrimento da vida e da inexorável finitude da existência, o ser humano leva para o céu o seu ideal de justiça, de bem e de felicidade.

Então, a semente geradora de Deus é o desejo ardente, infinito de felicidade. As perfeições atribuídas a Deus não são senão a expressão das aspirações mais profundas do coração humano que não se contenta com nenhum bem limitado, mas deseja libertar-se de seus limites, tendendo sempre para algo mais e maior. Portanto, esse Deus não é senão a realização ilusória do desejo do homem de ser infinitamente perfeito. Deus é objeto do sentimento, não da razão.

Ao projetar em Deus os predicados da essência humana, o ser humano perde a si mesmo, abandona a sua realidade própria. Feuerbach denomina alienação religiosa esse abdicar do ser humano de seu mundo, pelo qual ele se esquece de si mesmo e realiza em suas ações apenas as determinações divinas. A religião consiste, portanto, essencialmente, numa expropriação (alienação) do que pertence por direito ao ser humano.

Com efeito, não teria como ser diferente, porque o fundamento da religião é a carência de consciência de si do ser humano. Como afirma Telma Birchal, “ao criar Deus como sujeito imaginário que detém os predicados da essência humana, o homem se esvazia, se empobrece”.¹³⁵ A alienação, conforme Feuerbach a pensa, pode ser considerada sob três aspectos: alienação da razão, da vontade e por fim, a alienação do amor.

¹³⁵ BIRCHAL, Nota bibliográfica: Feuerbach Revisitado, 1989, p. 82.

A primeira faz com que o homem abandone seu mundo e espere um mundo melhor, sobrenatural; a segunda faz com que o homem renuncie à sua vontade e apenas adote a vontade divina, e há, finalmente, a alienação do amor que gera a intolerância da fé. Como consequências dessa forma de se colocar no mundo, surgem guerras oriundas do fanatismo e intolerância religiosa; os homens não percebem que ao lutar em nome da religião, lutam contra si mesmos.

Quando se consegue perceber que Deus é resultado da construção humana, inicia-se, na concepção de Feuerbach, a desalienação. Nessa fase, o homem perceberá que não há transcendência e que Deus foi uma ilusão construída pela humanidade. Então, o homem enxergará a si próprio sem camuflagens e assumirá por si mesmo o sentido da existência. Ele se reapropriará de sua essência, compreendendo que a relação entre o ser humano e Deus, própria da religião, não é senão uma projeção da relação que existe entre o indivíduo humano e a espécie humana. O conteúdo da religião é meramente humano. Consiste na relação do ser humano consigo mesmo.

Somente existe religião porque o homem carrega consigo o sentimento de dependência a Deus e não sabe que quando adora a Deus adora a si mesmo. Ao relacionar-se com Deus, ele se relaciona consigo mesmo, com seus desejos mais escondidos; ao olhar para o céu, ele olha para si mesmo¹³⁶. É antes o homem que cria Deus à sua imagem e semelhança e não o contrário.

A contraposição divino *versus* humano revela assim o seu caráter ilusório. Trata-se, na verdade, da contraposição entre a essência humana e o indivíduo. Compete ao homem realizar na esfera individual os fins comuns à espécie. É o homem, no sentido de seu ser genérico e coletivo, que é Deus.

Conforme se observa, Feuerbach reduz a teologia à antropologia, o que não significa que ele atribua uma importância insignificante e menor à antropologia. Ao contrário, a antropologia ganha um sentido mais proeminente e geral. Feuerbach afirma: “(...) ao reduzir a teologia à antropologia na verdade elevo a antropologia para a

¹³⁶ “A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus” (FEUERBACH, EC, 2007, p. 44).

teologia assim como o cristianismo que, ao reduzir Deus ao homem, fez do homem Deus”.¹³⁷

3.2. A análise lógico-gramatical dos atributos divinos

a) Os predicados divinos como construções humanas

A conversão da teologia em antropologia é realizada por Feuerbach não só pela via psicológica, focalizando a indigência humana e o seu desejo de infinito, mas também a partir do que ele considera o caráter antropomórfico da linguagem religiosa.

Todos os predicados atribuídos a Deus são extraídos da própria experiência do ser humano, embora sejam elevados à sua potência máxima. É o que ele sustenta ao longo de toda a obra *A essência do Cristianismo*. Não somente os predicados considerados filosóficos, por exemplo, a infinidade, unicidade, mas também os considerados teológicos ou revelados manifestam a sua origem humana, como os milagres. A respeito dos primeiros, Feuerbach afirma que o que o ser humano imagina em Deus é apenas a representação que o indivíduo humano faz de sua espécie; já quanto aos segundos, o que o ser humano transporta para Deus são seus valores objetivados por exemplo, o dogma da encarnação é apenas o fenômeno do homem endeusado, não de Deus que Se torna homem.¹³⁸

Em linhas gerais, podemos dizer que, para justificar a humanização do ser divino, Feuerbach usa como estratégia, principalmente, dois argumentos. Primeiro ele demonstra a semelhança entre os predicados humanos e divinos e conclui a partir daí a negação do caráter divino de tais predicados. Em segundo lugar, Feuerbach analisa a palavra Deus, que, segundo o filósofo, “designa universalmente o objeto da religião,¹³⁹ para mostrar que o seu significado, enquanto referido a uma realidade distinta do ser humano, é absolutamente vazio.

¹³⁷ FEUERBACH, EC, 2007, p.24.

¹³⁸ Segundo Feuerbach, na encarnação não é Deus que se torna homem, ao contrário é o homem que se endeusa. Em seus próprios termos, “(...) a afirmação de que a encarnação é um fato puramente empírico ou histórico sobre o qual só se instrui através de uma revelação teológica, é um depoimento do mais estúpido materialismo religioso, porque a encarnação é uma conclusão que se baseia numa premissa muito compreensível” (FEUERBACH, EC, 2007, p. 78).

¹³⁹ FEUERBACH, ER, 1989, p.26.

A essência do Cristianismo apresenta os predicados divinos em comparação com os valores humanos. O objetivo dessa analogia é mostrar que os predicados divinos são apenas construções humanas. Todos os atributos da divindade, sabedoria, onipotência, bondade, justiça, etc. correspondem a perfeições e valores humanos, que são transportados analogamente a um ente infinitamente superior ao ser humano. O termo “Deus” designa apenas um conjunto de predicados, um conceito geral - resultado da abstração, mas que é concebido como sujeito, único, real e existente.

Os predicados divinos são muitos porque são diversos os desejos e qualidades humanas. Eles são contingentes e históricos porque o indivíduo humano não é o mesmo em todos os tempos. O ser humano deseja sabedoria e eternidade, por isso construiu um Deus infinitamente sábio e eterno. O desejo de ser bom e justo edificou um Deus infinitamente justo e bom. Reafirmamos, para Feuerbach, há uma relação dos predicados divinos com as aspirações humanas.

Não é por acaso que os deuses homéricos tinham como qualidade a força física, porque os homens guerreiros daquela época tinham a força física como um valor - o Deus mais poderoso para eles era o da guerra. Os gregos exprimiam nas estátuas dos seus deuses qualidades, como dignidade, magnanimidade, tranquilidade e imperturbabilidade somente porque tinham essas características como qualidades do próprio homem.¹⁴⁰

Os tempos mudam e com isso os seres humanos se modificam e, conseqüentemente, os Deuses se transformam. Caso os pássaros tivessem deuses, afirma Feuerbach, certamente eles teriam asas, porque para os pássaros não há nada superior a um ser alado.¹⁴¹ A religião extrai os valores e os desejos de dentro do ser humano e os torna divinos como se fossem separados do próprio ser humano, porém em Deus eles são perfeitos, isto é, são infinitos.

É por isso que afirmamos anteriormente que os atributos divinos não são construídos de forma aleatória; ao contrário, eles revelam os mais íntimos desejos e as virtudes do ser humano. Os objetos sensíveis estão fora do ser humano. Mas o objeto religioso reside nele, na sua interioridade, na sua autoconsciência. “(...) Deus é a

¹⁴⁰ FEUERBACH, EC, 2007, p. 51.

¹⁴¹ FEUERBACH, EC, 2007, p. 48.

intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem (...).¹⁴² Daí o caráter existencial e emotivo da linguagem religiosa, enquanto exprime os sentimentos humanos mais profundos.

Embora na concepção humana a bondade e justiça possam parecer contraditórias (quem é infinitamente bom dificilmente teria condições de ser justo, ou quem é infinitamente justo provavelmente não seria bom); em Deus, esses atributos coexistem de forma harmoniosa, pois o conceito abstrato de Deus comporta todos os predicados, mesmo que pareçam incoerentes entre si.

A determinação de Deus que se faz por Seus atributos vale tanto para o politeísmo como para o monoteísmo. A diferença é que para o politeísmo as qualidades do ser humano estão separadas em cada Deus. Por exemplo, o deus da justiça, o da colheita, o da saúde e assim por diante. No monoteísmo, as qualidades divinas estão unificadas em apenas um ser. Deus é a unidade de todas as perfeições, como mostra Feuerbach: “Também sob o Deus Uno se escondem, por causa da pluralidade e da diversidade de suas qualidades, muitas divindades. A diferença é no máximo apenas a que existe entre um nome coletivo e um nome particular”.¹⁴³

Cabada Castro, no trecho a seguir, sintetiza as implicações da análise da palavra Deus: “(...) com a expressão Deus, o homem resume uma série de explicações e esclarecimentos sobre si mesmo, sobre suas próprias qualidades, temores ou esperanças, que, de outro modo, dificilmente seria possível expressar detalhadamente”.¹⁴⁴

b) Deus em si e Deus como aparece

A teologia cristã também reconhece que os atributos divinos são extraídos da realidade humano-mundana. De fato, a linguagem humana não pode se referir a uma realidade supra sensível, senão utilizando termos que se originam no contato com o mundo humano. Para falar do divino, não há outros termos senão os da linguagem

¹⁴² FEUERBACH, EC, 2007, p. 44.

¹⁴³ FEUERBACH, ER, 1989, p. 86.

¹⁴⁴ “(...) con la expresión ‘Dios’ resume el hombre una serie de explicaciones y aclaraciones de sí mismo, de sus propias cualidades, temores o esperanzas, que de otro modo difícilmente sería posible expresar detalladamente” (CABADA CASTRO, El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach, 1975, p.22). (Tradução livre nossa).

comum, mas elevados ao infinito. Bondade, sabedoria, poder etc. são efetivamente qualidades que pertencem ao ser humano e/ou ao seu mundo. Entretanto, se existe uma realidade superior, ela não pode ser designada senão atribuindo-lhe, em grau superior, tudo aquilo que se considera positivo na experiência humana.

Portanto, do fato de se utilizarem atributos humanos para falar de Deus, não se segue necessariamente que este Deus seja apenas uma projeção humana. Mesmo se aceitarmos que os atributos divinos são construções humanas, não se pode deduzir disso o ateísmo. Com efeito, não parece que haja uma relação de causalidade entre a antropologização da religião e o ateísmo, notadamente, o teórico. Pois, do ponto de vista teórico, o ateísmo está na negação da transcendência; ora, afirmar que os conteúdos da linguagem religiosa são humanos e históricos não equivale a negar uma realidade transcendente aos quais eles se aplicam em grau superior e infinito, ou seja, não prova a existência, nem a inexistência de Deus, apenas indica que as determinações religiosas são retiradas da realidade humana.

Feuerbach, contudo, pretende inferir desse fato justamente a inexistência de Deus como realidade distinta do ser humano, a irrealidade do sujeito ao qual são atribuídos tais predicados. Para tanto, ele se refere a uma distinção, conhecida já da teologia cristã, entre “Deus em si” e “Deus para nós”, ou seja, entre o que é dito na linguagem religiosa (as representações de Deus) e a realidade à qual são atribuídos tais predicados. Segundo ele, essa distinção tem um sabor cético e irreligioso, porque com ela, pretende-se apenas encobrir o fato de que as proposições a respeito de Deus não têm nenhum sentido aceitável.

Com efeito, a atribuição desses predicados a um sujeito distinto do ser humano é inconsistente, na medida em que este sujeito só pode ser conhecido por seus predicados, que são extraídos da realidade humana. Se só conheço o “Deus para mim”, a afirmação do “Deus em si” é sem fundamento, pois somente se aceitaria afirmar que Deus em si é diferente da forma como ele aparece, se tivéssemos acesso a um Deus que não aparece ou diferente do modo como ele aparece, o que é contraditório e impossível.

A palavra Deus, sem ser associada a um predicado, é vazia de significado. Por exemplo, apenas a palavra *Deus* sem o predicado *bom* (forma como Deus aparece) nada significa. Portanto, é imprópria a pergunta de como Deus é em si, mas apenas como o

ser humano percebe a divindade. Afirmar que existe um Deus em si e um Deus como aparece seria colocar o indivíduo humano acima de seu limite, acima de sua finitude o que seria um absurdo.¹⁴⁵

Voltemos ao exemplo do pássaro: seria um equívoco se o pássaro dissesse que Deus aparece para ele com asas, mas que ele não saberia dizer ao certo se Deus, em si, é alado, uma vez que, Deus somente aparece para ele com asas. Não há outra forma de o pássaro conceber Deus a não ser alado. Leiamos agora em Feuerbach, “Quão ridículo seria se esse pássaro dissesse: para mim Deus aparece como um pássaro, mas o que ele é em si eu não sei”.¹⁴⁶

A separação entre o que é em si e a forma como aparece somente teria sentido no caso de o objeto em questão ser percebido também por outros seres, além do ser humano - o que exigiria que tal objeto fosse sensível. A luz, por exemplo, que tem uma abrangência universal no mundo, além de ser percebida pelos homens, também o é pelos animais, plantas e matérias inorgânicas. Ela é apreendida, porém, de forma diferente, dependendo de quem recebe o seu influxo. Então, é legítimo diferenciar a luz em si e a forma como ela aparece. O mesmo não vale, porém, do que se chama de Deus, enquanto percebido pelo ser humano.

Assim, a Teologia Negativa,¹⁴⁷ enquanto ensina a afirmar Deus, negando que ele seja como é concebido pelas representações humanas, equivale, na verdade, a um ateísmo que se ignora. O Deus que ela mantém não possui a menor consistência lógica. Pois, se os predicados aplicados a Deus são antropomórficos, também o sujeito deles será antropomórfico. Se amor e bondade são determinações humanas, também a realidade às quais estas qualidades são atribuídas será plenamente humana. Enfim, o próprio Deus, não passa da projeção de pressupostos humanos infundados.

Feuerbach chega ao mesmo resultado mediante uma análise direta da forma de predicação dos atributos divinos. Por exemplo, quando diz “Deus é (infinitamente) bom”, o homem religioso atribui a um sujeito, Deus, a bondade em grau infinito. O mesmo vale para todas as outras qualidades positivas. Mas, na realidade, o que acontece

¹⁴⁵ FEUERBACH, EC, 2007, p. 46-47.

¹⁴⁶ FEUERBACH, EC, 2007, p. 48.

¹⁴⁷ A Teologia Negativa considera Deus acima de todos os predicados ou nomes com os quais Deus possa ser designado (ABBAGNANO, Dicionário de filosofia, 2000, p.951).

é a divinização dessas qualidades humanas, que, elevadas à máxima perfeição, constituem a meta das aspirações do homem.

Assim, o verdadeiro sujeito da predicação são tais qualidades, às quais é atribuído o predicado “divino”, quando são elevadas a um grau infinito de perfeição. Portanto, o significado autêntico da proposição acima citada é: a bondade (infinita) é divina. É por isso que Feuerbach pôde afirmar: “Uma qualidade não é divina pelo fato de Deus a possuir, mas Deus a possui porque ela é divina em si e por si, porque sem ela Deus seria um ser imperfeito”.¹⁴⁸

Com essa análise, ele intenta mostrar que o Deus colocado como existente, como sujeito de tais qualidades, é uma ilusão e que o predicado “divino” corresponde ao conjunto de valores que constituem a essência do ser humano. Feuerbach julga poder confirmar suas conclusões com um dado histórico. O termo “Deus” (*theós*), em grego, corresponde originalmente ao predicado “divino” (*theion*). Ele não é usado como sujeito ao qual se atribuem determinados predicados, mas como um predicado atribuído a certas entidades superiores: Zeus, Apolo, Hermes, dentre outros, são deuses, ou seja, divinos.¹⁴⁹

É preciso distinguir, diz Feuerbach, entre a tentativa de dar um significado viável às proposições religiosas e, para tanto, renunciar a “Deus” como uma entidade distinta e transcendente, como faz ele próprio, e a posição que nega simplesmente qualquer significado a tais proposições.

O problema da teologia é que se considerou ateísmo apenas a negação do sujeito das proposições religiosas, quando o verdadeiro ateísmo consiste na negação dos predicados. Ao se duvidar da existência dos predicados divinos, duvida-se, inevitavelmente, da existência de Deus. Pois, um Deus em si sem qualidades não tem importância alguma para o ser humano, conforme afirma Feuerbach: “Se duvidas da verdade objetiva dos predicados, deves também duvidar da verdade objetiva do sujeito

¹⁴⁸ FEUERBACH, EC, 2007, p. 52.

¹⁴⁹ “A própria palavra Deus não é originariamente, como todos os nomes, um nome próprio mas um nome geral ou coletivo. Mesmo na Bíblia a palavra grega *Théos* e a hebraica *Elohim* são empregadas para outros objetos além de Deus. Assim, os príncipes e as autoridades são chamados deuses, o demônio é o deus do mundo(...)” (FEUERBACH, ER, 1989, p. 85).

desses predicados. São teus predicados antropomorfismos, será também o sujeito deles um antropomorfismo”.¹⁵⁰

3.3. O significado humanista do ateísmo de Feuerbach

Sem sombra de dúvidas, o ateísmo de Feuerbach tem um significado profundamente humanista. O seu humanismo manifesta-se tanto na afirmação do caráter absoluto do ser humano, como fim em si mesmo, quanto na exaltação dos valores próprios do humanismo tradicional e da ética cristã: verdade, amor, liberdade, justiça, dignidade da pessoa humana. Como Siena diz: “a recusa da transcendência induz (Feuerbach) a passar da metafísica à antropologia e, portanto, a reportar tudo sobre o plano da ética. Se, de fato, não existe algum absoluto que forneça o sentido da existência, segue-se necessariamente que o sentido do mundo deve ser indicado pelo homem”.¹⁵¹ Ou ainda: “O filósofo se volta à ética propriamente porque acredita já concluído o discurso sobre o *noumeno*, além do fenômeno não se pode ir; Deus é forjado à imagem do homem, para o qual permanece aberto somente o campo do comportamento e das relações inter-humanas”.¹⁵²

Feuerbach rejeita, portanto, a ideia de que o ateísmo é a negação de todos os princípios morais. Quando esvazia o discurso religioso de sentido, ele não deixa o ser humano à deriva. Feuerbach põe no lugar de Deus a perfeição e o caráter infinito do gênero humano. Seu objetivo não é destruir o Cristianismo, mas conservar o que considera ser o essencial de sua mensagem, retirando-lhe o fundamento divino.

Esse reconhecimento e apreço dos valores éticos da tradição ocidental, por parte de Feuerbach, provocou protestos justamente dos meios progressistas, aos quais pertencia, sob a alegação de que ele ainda estaria preso à especulação metafísica.

¹⁵⁰ FEUERBACH, EC, 2007, p. 48.

¹⁵¹ “Il rifiuto della trascendenza induce i due filosofi a passare dalla metafisica all’antropologia e quindi a riportare tutto sul piano dell’etica; se, infatti, non esiste alcun Assoluto che fornisce il senso all’esistenza, ne consegue necessariamente che il senso del mondo deve essere indicato dall’uomo” (SIENA, Finitismo ed infinitismo nel pensiero di Feuerbach, 2001, p. 190). (Tradução livre nossa).

¹⁵² “Il filosofo si rivolge all’etica proprio perchè ritiene ormai concluso il discorso sul noumeno, al di là del fenomeno non si può andare; Dio è forgiato ad immagine dell’uomo, per cui rimane aperto solo il campo del comportamento e dei rapporti interumani” (SIENA, Finitismo ed infinitismo nel pensiero di Feuerbach, 2001, p. 183). (Tradução livre nossa).

A crítica de Marx, por exemplo, é amplamente conhecida e tem seu ponto nuclear na afirmação de que Feuerbach ainda estaria preso à metafísica porque não considerou o econômico e o social do ser humano. Conforme observou Dagmar Manieri referindo-se a essa crítica, no artigo *A concepção de homem em Ludwig Feuerbach*, “o erro de Feuerbach foi ter priorizado a dimensão teórica do homem. E, assim, o caráter objetivo do homem se dissimula nessa ênfase ao teórico que, no fundo, ainda representa uma postura filosófica, a saber, especulativa”.¹⁵³

Sem entrar no mérito específico dessa censura, não há dúvida que para o leitor contemporâneo é estranha a esperança de Feuerbach em relação à humanidade. Seus textos são permeados de um otimismo excessivo em relação ao progresso histórico da humanidade, principalmente para pessoas de nossa geração, que presenciaram o nascimento de guerras sustentadas principalmente por forças econômicas, que ainda não têm data para terminar. Sob este aspecto, Feuerbach talvez devesse ter sido mais cauteloso. De qualquer forma, é inegável que o melhor de seu ateísmo é a responsabilidade que o ser humano toma para si em relação às ações e escolhas que faz na vida.

Embora reconhecendo que a religião é constitutivamente alienante, Feuerbach insiste que ela não deve ser considerada de um ponto de vista meramente negativo. Se se constitui, de um lado, um obstáculo ao progresso material, social e moral da humanidade, é ela, de outro lado, que revela os segredos da natureza humana. Daí o seu papel essencial na história, papel inferior, sim, mas necessário para que o ser humano tome consciência de sua essência.

No período ainda religioso, o ser humano encontra-se em sua fase infantil. O “homem infantil” em Feuerbach é dependente do divino. Ele adora a sua própria essência como se ela lhe fosse estranha. Ele crê em uma existência divina exterior e independente das intenções humanas.¹⁵⁴

Mas não se pode confundir a “infantilidade” do “homem” com a falta de significado daquilo que ele afirma. Pois, embora a linguagem infantil seja de pouca

¹⁵³ MANIERI, A concepção de Homem em Ludwig Feuerbach, em Revista Ética & Filosofia Política, novembro/2003, v. 6, número 2.

¹⁵⁴ FEUERBACH, EC, 2007, p. 45.

lucidez, como dissemos anteriormente, ela é carregada de sentido sobre os desejos humanos.

Rubem Alves compara a análise do fenômeno religioso, própria de Feuerbach, com a interpretação dos sonhos para dizer que: “A religião é um sonho. Mas nos sonhos não nos encontramos nem no vazio, como pensava o empirismo, nem nos céus, como afirmavam os teólogos.”¹⁵⁵ Apesar de a religião ser uma fantasia, um sonho do espírito humano, ela é carregada de sentido porque expressa os valores humanos mais íntimos. “A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus, o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus.”¹⁵⁶

O objeto religioso é antropomórfico, e isso significa que, quando se estuda a religião, estuda-se o ser humano. O próprio Feuerbach parafraseia Sócrates e confessa que a sua pretensão ao estudar o fenômeno religioso é aprofundar o “*gnôthi sautón* (conheça a ti mesmo)”¹⁵⁷ - frase que ele chegou a pensar em colocar no título de seu livro *A essência do Cristianismo*.

Feuerbach não é um ateu sem mais, ele não nega simplesmente a existência de Deus. Seus argumentos são profundos e objetivam recolocar os atributos divinos em seu lugar de origem: na essência humana. Girando sempre em torno do mesmo eixo, Feuerbach insiste na crítica à religião e censura aqueles que lidam com a fé como se fosse algo externo à essência humana. No entanto, sua crítica da religião visa propriamente à purificação das representações religiosas que estão em contradição com os ideais humanos. Não se trata tanto de uma negação da própria religião, mas da condenação de sua concepção como fuga das tarefas temporais e das responsabilidades intramundanas. Negar a Deus significa, na perspectiva de Feuerbach, negar a negação do homem. É o desejo da libertação plena do ser humano que motiva a sua negação de um Deus alienante.

¹⁵⁵ ALVES, O que é a religião? 2003, p. 95.

¹⁵⁶ FEUERBACH, EC, 2007, p. 44.

¹⁵⁷ FEUERBACH, EC, 2007, p. 15.

Portanto, o seu ateísmo não é de natureza teórica, como o que predominou anteriormente no século XVIII,¹⁵⁸ mas tem um sentido antropológico, existencial. Na verdade, trata-se menos de uma opção pessoal do que de uma constatação da realidade de seu tempo, caracterizado já pela “morte de Deus”, como iria revelar Nietzsche. Nas palavras de Henri Arvon: “O Deus vivo fora descartado por uma teologia racionalista. Feuerbach tenta salvar o divino dando-lhe a forma de um humanismo consciente. Ele é ateu, sem dúvida, mas por excesso de religião.”¹⁵⁹

IV. A ideia de infinito como chave de leitura da crítica feuerbachiana da religião

Uma vez explicado o significado da crítica feuerbachiana da religião, temos condições de focalizar o que propriamente nos interessa em seu pensamento, sua ideia de infinito e a relação desta com sua negação peculiar da existência de Deus. O termo “infinito” já despontou várias vezes ao longo de nossa exposição. Trata-se agora de tematizar o seu significado no pensamento de Feuerbach. Na verdade, como se verá, a atenção que daremos à ideia de infinito em sua filosofia não é artificial ou arbitrária. Ao retomarmos todo o desenvolvimento de sua crítica da religião sob esta perspectiva, não estaremos fazendo mais do que pôr em relevo a sua verdadeira chave de leitura.

4.1. A infinitude da essência humana

Como nota ele, na abertura do primeiro capítulo de sua obra decisiva *A essência do Cristianismo*, “os animais não têm religião.”¹⁶⁰ A religião é algo específico do ser

¹⁵⁸ Como exemplo, o materialismo de De La Mettrie (1709 -1751), principalmente no texto *L’Homme-Machine* (O Homem Máquina), no qual fica evidente que a fundamentação do ateísmo se baseia nos conhecimentos científicos da época e não no caráter antropológico. Esse tipo de materialismo distingue-se, por exemplo, da posição de Marx, cuja teoria é materialismo histórico e dialético, porque explica as manifestações do espírito (direito, religião, arte, ciência etc.) a partir das relações econômicas (produção de bens materiais) e não das ciências físicas e químicas.

¹⁵⁹ “Le Dieu vivant étant écarté par une théologie rationaliste, Feuerbach essaie de sauver le divin en lui donnant la forme d’un humanisme conscient. Il est athée, à n’en pas douter, mais par excès de religion » (ARVON, Feuerbach: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie, 1964, p. 35). (Tradução livre nossa).

¹⁶⁰ FEUERBACH, EC, 2007, p. 35.

humano, E por quê? Justamente porque o próprio do ser humano, o que o distingue dos outros animais, é o pensar, ou seja, como vimos anteriormente, a consciência em sentido estrito. Trata-se da capacidade de refletir sobre si mesmo e, assim, de abrir-se universalmente a qualquer experiência. Feuerbach reconhece, assim, com toda a tradição metafísica do Ocidente, que o ser humano é capaz de ultrapassar qualquer conhecimento particular na sua pergunta e desejo de saber cada vez mais. Desse modo, sua abertura à realidade não tem, em princípio, limite algum. Ao experimentar esta transcendência ilimitada, própria de sua inteligência e de seu desejo, ele se entende, palavras do próprio Feuerbach, como “consciência do infinito.”¹⁶¹ Siena é muito claro quando afirma que, para Feuerbach, “a consciência do infinito nada mais é que a consciência da infinitude da própria consciência.”¹⁶² Essas palavras de Siena significam que, na consciência do infinito, o ser humano objetiva a sua própria essência, que tem por natureza a infinitude.

Ora, essa constatação é o que permite a Feuerbach explicar a natureza da religião. De fato, é perfeitamente plausível identificar a religião com esta “consciência do infinito.” É neste ponto, porém, que emerge a intuição original e decisiva de Feuerbach acerca do fenômeno religioso. Trata-se da “(...) consciência que o homem tem da sua essência não finita e limitada, mas infinita.”¹⁶³ Em outras palavras: “(...) o ser infinito nada mais é do que uma expressão, um fenômeno, uma revelação ou objetivação da própria essência ilimitada do homem.”¹⁶⁴

Todavia, para o homem religioso este caráter infinito de sua própria essência permanece oculto. Ele transpõe esta prerrogativa ímpar de sua própria autoconsciência, ou seja, a sua verdadeira essência, para uma entidade distinta e superior a ele, com a qual estabelece uma relação de dependência radical. Feuerbach sempre lembra que o indivíduo que tem a consciência de infinitude é, ele mesmo, finito.

A oposição que ele vive então entre sua realidade finita e o infinito divino não é senão, na realidade, a oposição entre o indivíduo e a espécie ou gênero humano. A

¹⁶¹ FEUERBACH, EC, 2007, p.36.

¹⁶² “La coscienza dell’infinito null’altro è che la coscienza dell’infinità della coscienza stessa” (SIENA, Finitismo ed infinitismo nel pensiero di Feuerbach, 2001, p. 181).(Tradução livre nossa).

¹⁶³ FEUERBACH, EC, 2007, p.36.

¹⁶⁴ FEUERBACH, EC, 2007, p. 277.

essência humana é infinita, não na particularidade dos indivíduos, mas na universalidade da espécie.

Já analisamos os fundamentos psicológicos do processo que, segundo Feuerbach, leva o ser humano a projetar espontaneamente, numa entidade divina, a infinitude própria de sua essência, pelo sentimento de dependência. Vimos também como, mediante uma análise lógico-gramatical, ele pretende desmascarar a natureza ilusória e alienante desta atitude, reduzindo, por conseguinte, a teologia à antropologia. Trata-se, agora, de examinar detidamente a ideia que Feuerbach faz desse infinito e a sua relação com a essência humana, como gênero.

4.2. A ideia de infinito em Feuerbach e sua evolução

O interesse do filósofo pela ideia de infinito aparece já na sua tese doutoral, com o título significativo de *De ratione una, universali, infinita*, escrita em 1836 e publicada em 1838. Nela, ainda sob o influxo determinante do sistema hegeliano, ele explica a abertura ao todo, própria da razão humana, pela sua tendência a um infinito real. O desejo, como tal, não pode ser entendido senão pela presença intencional do desejado no desejante. É a tese tradicional a respeito do fim como princípio da ação. Assim também, a tendência do espírito humano para sempre mais pressupõe a experiência de um infinito real. Se fosse meramente finita, a razão não poderia desejar o infinito nem ter consciência desse desejo e de seu alvo. É só quando ultrapassa permanentemente os seus limites na sua infinitude que ela pode perceber-se como finita e limitada.

Em *A essência do Cristianismo*, Feuerbach mantém a primazia do infinito sobre o finito, no sentido de que a consciência da própria finitude pressupõe a consciência do infinito. Do início ao fim da obra, Feuerbach reivindica a particularidade do sujeito contra o universalismo hegeliano. Entretanto, o infinito real refere-se à espécie humana. A ideia e o sentimento da infinitude são interpretados como resultado da consciência da ilimitação das próprias faculdades humanas. A essência do ser humano, como espécie, é entendida como a objetivação da consciência que tem o homem da ilimitação de seu desejo, que não se satisfaz com nenhum saber ou felicidade limitados, antes busca sempre mais. O infinito pertence, então, à condição humana de busca constante da felicidade e sabedoria.

O caráter infinito do desejo no ser humano cria Deus com o objetivo de que possa nele realizar seus desejos. Xhaufflaire nos ajuda a compreender esse caráter: “Este desejo louco de infinito que gira no coração do homem é transformado em divindade que poderá, pensamos, fazer tudo que ela quer da realidade, afim de que o homem torne-se Deus, infinito.”¹⁶⁵ Assim, a necessidade de Deus surge devido ao distanciamento entre o desejo humano e a sua realização.

É interessante observar que embora o desejo infinito crie a religião, como pensa Feuerbach, e esta, por sua vez, seja um abdicar das responsabilidades mundanas, o desejo infinito pode ser, como observou Xhaufflaire, uma não conformação, um protesto acerca da limitação e da precariedade e finitude do ser.¹⁶⁶

Seja como for, podemos entender o porquê a religião é uma ilusão. Pois, ela consiste em atribuir essa infinitude do ser humano, enquanto espécie, a uma entidade distinta dele, a divindade. Deus é tão-somente o ser humano liberado dos limites que condicionam o indivíduo humano.

Entretanto, já um ano depois, nas *Teses provisórias em vista da Reforma da Filosofia* (1842), Feuerbach inverte definitivamente sua posição inicial. Agora o infinito depende do finito, que o precede em todos os sentidos. O infinito é identificado com o abstrato e irreal, que se contrapõe ao finito como o real e concreto. Trata-se meramente da negação do finito, ou seja, dos seus limites, de modo que o infinito como tal não tem mais realidade do que a de uma operação lógica. Por outro lado, contudo, a infinitude é concebida como a verdadeira essência do finito; como a própria realidade humana, pela inteligência e vontade, apresenta potencialidades ilimitadas ao longo do tempo e na multiplicidade dos indivíduos. A essência humana implica assim uma síntese indissociável de finito e infinito, matéria e espírito, sendo, porém, que o fundamento de tudo é a sua realidade sensível.

¹⁶⁵ “Ce désir fou d’infini” qui gît dans le coeur de l’homme est réifié en divinité qui pourra, pense-t-on, faire tout ce qu’elle veut de la réalité, afin que l’homme devienne Dieu, infini” (XHAUFFLAIRE, Feuerbach et la Théologie de la Sécularisation, 1970, p.253). (Tradução livre nossa).

¹⁶⁶ “Si le désir exprime la présence dans l’homme d’une détresse, d’un manque d’être, d’avoir ou de pouvoir, d’un autre côté il indique aussi une attitude non de résignation, mais de protestation contre la présence de ces lacunes. ” (XHAUFFLAIRE, Feuerbach et la Théologie de la Sécularisation, 1970, p.255). [Se o desejo exprime a presença no homem de uma precariedade, de uma falta de ser, de ter, de poder, por outro lado ele indica também uma atitude não de resignação, mas de protesto contra a presença desta limitação]. (Tradução livre nossa).

A expressão máxima dessa infinitude do ser humano é o amor, que, no entanto, é essencialmente amor sensível entre eu e tu. Unicamente no amor e para o amor uma pessoa ou coisa adquire um valor absoluto. É nele que o finito se torna infinito, o que lhe confere uma profundidade infinita, um caráter verdadeiramente divino. Assim, Feuerbach substitui a proclamação neotestamentária “Deus é amor” pela afirmação “O amor é Deus.”¹⁶⁷ Também aqui, como vimos anteriormente, o divino bem entendido não deve ser empregado como sujeito, mas como predicado daqueles valores que constituem a essência infinita do ser humano. Sendo assim, o preceito “amar a Deus sobre todas as coisas” se converte em “amar o ser humano por si mesmo”. Essa é a verdadeira revelação do significado último da religião.

4.3. A essência humana como gênero ou espécie

A inversão antropológica da teologia consiste fundamentalmente em atribuir à essência humana, não como individual, mas como espécie ou gênero, os predicados infinitos que a religião projetava em Deus. Entretanto, como se viu, há uma evolução na concepção feuerbachiana de infinito e de sua relação com o finito. Ele inverte paulatinamente a ideia da prioridade do infinito sobre o finito a ponto de reduzir finalmente o infinito à mera negação das limitações do finito, sem nenhuma realidade positiva. Em sua concepção definitiva, o infinito consiste simplesmente na capacidade do ser humano de desenvolver-se indefinidamente ao longo da história, realizando-se, assim, numa infinidade de formas nos indivíduos. Trata-se basicamente da ideia, cara à modernidade, do progresso contínuo e ilimitado da humanidade nas várias dimensões de sua essência.

Na verdade, ao longo desta evolução a ideia feuerbachiana de infinito permanece sempre referida à essência humana, em termo de gênero ou espécie. Nisso consiste, como se mostrou, o núcleo de sua crítica da religião, como conversão da teologia em antropologia. Com efeito, o ser humano nunca é concebido por Feuerbach como uma mônada isolada. É sempre visto no conjunto da humanidade, da espécie humana, em

¹⁶⁷ “O amor é o próprio Deus e sem ele não há Deus. O amor transforma o homem em Deus e Deus no homem. O amor fortifica o fraco e enfraquece o forte, humilha o soberbo e enaltece o humilde (...)” (FEUERBACH, EC, 2007, p. 75).

relação com os seus semelhantes. O isolamento representa finitude e limitação. A comunidade, ao contrário, é liberdade e infinitude. O indivíduo só consigo mesmo é um ser humano no sentido ordinário do termo. Mas o homem com o outro homem, na unidade da relação eu/tu, é propriamente Deus. O comunitarismo e a relacionalidade constituem elemento fundamental da essência humana. Como se viu, os predicados divinos, considerados como próprios do homem pela redução antropológica da religião, não pertencem ao indivíduo, mas ao gênero humano total.¹⁶⁸

Isso não quer dizer que o gênero humano, em qualquer época da história, possua tais qualidades, na medida em que o homem as pensa e deseja. Mas a essência humana não se esgota em um momento único. Ela é considerada, por Feuerbach, em sua ilimitada abertura para o futuro.

O próprio da alienação religiosa é, justamente, atribuir os predicados da essência humana a Deus, considerando-o um indivíduo superior, como a personificação da espécie, a síntese das qualidades do gênero humano, que se encontram distribuídas entre os indivíduos humanos e realizadas ou por realizar-se ao longo da história. A questão é que o homem religioso desconhece a sua participação no gênero, e, portanto, não sabe que o que projeta em Deus são as características e qualidades infinitas de seu gênero. Na perspectiva de Feuerbach, ao contrário, o gênero humano é o verdadeiro deus, o deus secularizado, de modo que Cristo, como Deus feito homem, na visão do Cristianismo, se apresenta a Ele como autêntico símbolo da humanidade inteira.¹⁶⁹ Como o gênero humano se caracteriza pela infinitude, então os predicados divinos, que são espelhos do gênero humano, também serão infinitos. Ou seja, o infinito é o fundamento e a base do gênero.

Examinando mais de perto a obra de Feuerbach, percebemos, porém, que sua concepção da essência humana, em termos de gênero ou espécie, evolui paralelamente à ideia que ele propõe de infinito. Ao que tudo indica, ele nunca entendeu o gênero

¹⁶⁸ É o que nota Cabada Castro com estas palavras: “El hombre feuerbachiano no es considerado nunca como una mónada aislada en sí misma, (...) Feuerbach substantiviza en ‘dios’, no son predicados del hombre individual en cuanto tal, sino de la especie, del género humano total” (CABADA CASTRO, El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach, 1975, p.29). [O homem feuerbachiano não é considerado nunca como uma mónada isolada em si mesma, (...)Feuerbach substantiva em ‘deus’, não são predicados do homem individual enquanto tal, mas sim da espécie, do gênero humano total]. (Tradução livre nossa).

¹⁶⁹ FEUERBACH, EC, 2007, p. 77-78.

humano do ponto de vista da lógica formal como um conceito abstrato da essência específica, um padrão imutável, que transcende a todos os indivíduos e se efetiva a seu modo em cada um deles.

Entretanto, inicialmente, a noção de gênero é compreendida por Feuerbach nos moldes do conceito hegeliano, como um universal concreto, isto é, a síntese de todo processo dialético e que inclui absolutamente de modo infinito e ilimitado todas as potencialidades que se desenrolam pela história. Trata-se de algo ideal e *a priori* que se manifesta progressivamente mediante as figuras finitas e concretas da humanidade empírica.

Mais tarde, as objeções de Max Stirner contra Feuerbach em seu livro, *O único e sua propriedade*,¹⁷⁰ obra escrita três anos após *A essência do Cristianismo*, são incisivas. Na visão de Stirner, Feuerbach substituiu Deus pelo ser humano e, por isso, seu ateísmo é apenas aparente. Com efeito, a morte de Deus para Feuerbach será preenchida pelos valores defendidos pelo Cristianismo dando especial importância ao diálogo eu-tu. Já para Stirner, uma vez abandonados Deus e a essência humana, resta somente o ego e o indivíduo.

Feuerbach não cede totalmente às pressões de Stirner; Siena acredita, aliás, que a acusação de *ateísmo aparente*, feita por Stirner à Feuerbach, permitiu reforçar a tese feuerbachiana de que os predicados divinos são humanos. Feuerbach a ele responde, sustentando que há duas formas de defender a tese da inexistência de Deus: uma

¹⁷⁰ Em linhas gerais, Stirner argumenta que Feuerbach embora critique o caráter essencialista da filosofia de Hegel, ainda se mantém nesse horizonte. Nas palavras de Stirner: “ Assim Feuerbach nos diz que ‘se virarmos simplesmente do avesso a filosofia especulativa, isso é, se fizermos do predicado sujeito, e desse sujeito objeto e princípio, chegamos à verdade nua, pura, autêntica’. Contudo com isso perdemos o ponto de vista estritamente religioso, perdemos o Deus que, desse ponto de vista, é o sujeito; mas, em compensação, obtemos a outra parte do ponto de vista religioso, a moral. Deixamos, por exemplo, de dizer ‘Deus é o amor’ e dizemos ‘o amor é divino’. Se colocarmos ainda no lugar do predicado ‘divino’ seu sinônimo ‘sagrado’, as coisas voltam exatamente ao ponto de onde partiram (STIRNER, O único e sua propriedade, 2009, p.64). Ou ainda, “ A nova essência, [proposta por Feuerbach] porém, trai uma natureza ainda mais espiritual do que o velho Deus, porque este era ainda representado com forma corpórea, enquanto a nova mantém intacta toda a sua espiritualidade e não lhe é atribuído nenhum corpo material. E apesar disso, não lhe falta completamente a corporeidade, que é ainda mais aliciante porque parece mais natural e mundana e consiste, nada mais nada menos, em todo homem com corpo ou simplesmente na ‘humanidade’ ou em ‘todos os seres humanos’ ” (STIRNER, O único e sua propriedade, 2009, p.52-53).

positiva, feita por ele quando afirma que a essência de Deus se reduz à essência humana; e a outra negativa, quando se afirma tão-somente que Deus não existe.¹⁷¹

Por outro lado, e agora cedendo às pressões de Stirner, Feuerbach renuncia aos ingredientes metafísicos ainda presentes na sua concepção da espécie humana, ou seja, ao caráter positivo e absoluto da infinitude da espécie, que perde assim qualquer conotação abstrata e apriorística.¹⁷²

Na medida em que Feuerbach rompe com o idealismo, o infinito não será suprimido, mas deslocado do gênero humano, como ideia, para o conjunto dos indivíduos reais. No entanto, ele continua a sustentar firmemente, contra o individualismo solipsista de Stirner que a essência humana, como infinita, reside propriamente no elemento comunitário, nas relações intersubjetivas, uma vez que o homem singular é uma mera ficção. Ao identificar a infinitude dos atributos divinos com o gênero humano e não com os indivíduos tomados isoladamente, Feuerbach indica a primazia do todo em relação à parte, da comunidade em relação ao particular, do gênero em relação ao indivíduo.

Assim, a riqueza da ideia de gênero humano, não é dada de uma vez, nem se esgota em determinada época. O gênero humano é visualizado antes como o conjunto dos seres humanos, na sua progressão histórica, uma realidade coletiva, não indiferenciada, contudo, mas efetivada concretamente mediante os vínculos comunitários, a partir da relação entre o eu e o tu. Com isso, Feuerbach antecipa a visão de Marx da essência humana como algo essencialmente concreto e histórico, evidenciado nas relações empíricas entre os seres humanos. Mas, ao contrário do autor de *O Capital*, que focaliza as relações sociais que se estabelecem conflitivamente no seio das estruturas socio-político-econômicas, Feuerbach privilegia as relações interpessoais, comunitárias, que promovem a comunhão da espécie humana, sem levar em consideração as mediações de tipo estrutural.

¹⁷¹ SIENA, Finitismo ed infinitismo nel pensiero di Feuerbach, 2001, p. 186 -187.

¹⁷² É o que observa Cabada Castro: “El ataque de Stirner a Feuerbach no dejó de hacer impacto en éste (...) la especie, la esencia humana, dejará de ser en adelante una dimensión superior a los hombres todos, para no ser sino el mero conjunto de los hombres” (CABADA CASTRO, El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach, 1975, p. 33-34)”. [O ataque de Stirner a Feuerbach não deixará de ter impacto neste (...) a espécie, a essência humana, deixará de ser daí por diante uma dimensão superior dos homens todos, para ser apenas o mero conjunto dos homens]”. (Tradução livre nossa).

Todavia, mesmo que Feuerbach tenha assim procedido, a questão principal para nosso estudo configura-se em compreender o significado do termo infinito e suas implicações nas justificativas para a existência ou não de Deus. Ou seja, se adotarmos o conceito de gênero humano como associação de indivíduos ou como algo superior e acima dos indivíduos, não haverá maiores problemas, visto que, em ambos os casos, Feuerbach mantém a característica de infinitude do gênero.

IV- Considerações finais

Explicado o papel da ideia de infinito nas provas cartesianas da existência de Deus - procedimento adotado no primeiro capítulo, bem como evidenciada a relação entre o infinito e o gênero humano para a reflexão sobre a não existência de Deus, à luz de Feuerbach - procedimento adotado no segundo capítulo; o nosso próximo desafio será comparar as duas teses.

A comparação entre as posições de Descartes e Feuerbach a respeito do infinito pode ser feita sob dois pontos de vista básicos: a ideia de infinito de cada um desses filósofos e a realidade que para eles corresponde a tal ideia. No contexto desta dissertação cabe, porém apenas a discussão da primeira questão. Não se trata de decidir se a afirmação de Deus de Descartes a partir da existência da ideia de infinito no espírito humano é mais ou menos válida do que a negação de Deus feita por Feuerbach a partir da análise da origem da ideia de infinito no espírito humano.

Embora, como se viu, Descartes distinga várias noções de infinito, (o infinito matemático, o infinito da vontade e o infinito ligado à perfeição plena) a que interessa na comparação com Feuerbach é a que ele identifica com a concepção de Deus do Cristianismo e da tradição filosófica do Ocidente, isto é, um ente supremo, que contém em si mesmo todas as perfeições em grau infinito.

Ora, ao converter a teologia em antropologia, é esta mesma ideia de perfeição infinita que Feuerbach atribui ao gênero humano. As perfeições predicadas tradicionalmente de Deus são na verdade atributos do ser humano na sua essência genérica. É verdade que, como se expôs no capítulo próprio, deu-se uma evolução na compreensão exata de Feuerbach a respeito do referente da ideia de infinito e, de certo modo, na maneira de determinar esta própria noção. Entretanto, o que ele pretende atribuir ao ser humano, enquanto gênero, são os mesmos valores que a tradição

considera próprios do Deus cristão, como onisciência, onipotência, bondade plena, e não, por exemplo, as características das figuras de Zeus ou de Afrodite. Ou seja, como Descartes, Feuerbach aceita o significado da palavra Deus vindo da tradição judaico-cristã.

Com efeito, de tudo o que foi dito anteriormente fica claro que Feuerbach admite tanto quanto Descartes a transcendência do espírito humano, no sentido de uma abertura para o absolutamente universal e, conseqüentemente, do desejo de algo sempre maior. Ora, este desejo, enquanto tal, tende assintoticamente para a plenitude de perfeição, expressa na ideia de infinito. Embora Feuerbach, ao contrário de Descartes, não examine detidamente a natureza de tal ideia, nem como ela se origina, é claro que, também para ele, ela existe no espírito humano, que de outro modo não poderia desejá-la. De fato, segundo Feuerbach, como se viu, é o contraste entre a finitude do indivíduo e a grandeza da ideia de infinito que leva o ser humano a projetá-la ilusoriamente numa realidade suprema distinta dele mesmo. Embora nem todas as divindades das diversas religiões se caracterizem por uma perfeição infinita, tais entidades divinas, de um modo geral, não possuem as limitações dos seres humanos e por isso mesmo, é delas que depende, em última análise, o seu destino feliz ou infeliz.

Assim, tanto para Feuerbach como para Descartes, há no ser humano um desejo natural do infinito, que é, aliás, a mola de toda a existência humana, seja num sentido mais individual, para este, seja numa perspectiva mais coletiva e histórica, para aquele. Não se trata, portanto, nem para um nem para o outro, de um desejo ilusório ou vão. O engano alienante consiste, segundo Feuerbach, em considerar a meta deste desejo como uma entidade distinta e superior, em vez de entendê-la como a realização progressiva do gênero humano, ou seja, em projetar numa realidade transcendente e divina os valores que pertencem ao gênero humano enquanto tal.

Prescindindo, como se disse, da questão da verdade ou falsidade da posição desses filósofos a respeito da existência de Deus, restam ainda duas questões a serem esclarecidas, cada uma por um deles. Neste caso, não há propriamente comparação, já que o que se pergunta a cada um deles é a explicação de algo que está fora das cogitações do outro. Com efeito, trata-se, por uma lado, de examinar mais de perto a ideia de infinito que, para Descartes, é inata e que Feuerbach não discute, ainda que a assuma implicitamente, como se viu. Na verdade, a ideia de infinito, enquanto inata, é, também para Descartes, implícita na razão humana. Embora ele não explique

suficientemente em que consiste este caráter inato da ideia de Deus, pode-se inferir de suas afirmações que, como a ideia de causa e várias outras, ela corresponde à própria estrutura da razão humana e se manifesta implicitamente em seu exercício como a experiência da abertura ilimitada do espírito. Este dinamismo do espírito humano em direção a sempre mais, ultrapassando qualquer conteúdo efetivamente pensado, é o que lhe permite compreender a sua própria realidade como finta e imperfeita.

Neste sentido, a ideia implícita de infinito precede a consideração do finito enquanto tal. Mas, enquanto explícita, ela se forma justamente pela negação do finito, como o próprio termo in-finito indica. Com efeito, não se pode pensar no finito se não se tem uma ideia, mesmo que implícita do infinito.

De fato, como explica Descartes, sendo a nossa razão finita, ela não pode compreender positivamente o infinito enquanto tal. Pode apenas entender, a partir da experiência do impulso ilimitado de nosso espírito, que a plenitude infinita de perfeição é o alvo para o qual ele tende. Se se trata do alvo de uma progressão infinita imanente à história, como quer Feuerbach, ou de uma realidade suprema, que transcende a substância pensante, como pretende demonstrar Descartes, ou apenas de uma ideia reguladora, como propõe Kant, é a questão que fica por decidir.

Respondida a pergunta posta a Descartes sobre a natureza da ideia de infinito, cabe indagar de Feuerbach como ele entende a infinitude do gênero humano, enquanto alvo de desejo de perfeição plena. Como foi dito, há uma evolução a este respeito no seu pensamento. À altura de sua obra principal “A essência do Cristianismo” ele parece entender a infinitude do gênero humano em termos de uma essência que encerra a plenitude de todas as qualidades e valores para os quais tende o desejo humano. Mais tarde, porém, abandonando esta concepção como ainda abstrata, ele teria visualizado o caráter infinito do gênero humano como a meta de um processo histórico de progresso ilimitado em direção à realização perfeita das aspirações humanas.

Se forem válidas as interpretações dadas, tanto de Descartes como de Feuerbach, deve-se concluir que ambos, o primeiro expressamente, o outro mais como pressuposto de sua reflexão, admitem a mesma estrutura formal da ideia de infinito, ou seja trata-se da negação de qualquer limite, apoiada no dinamismo da razão humana, que tende para uma plenitude de perfeição, que deve ser afirmada, mas não pode ser compreendida pelo ser humano, de acordo com o primeiro, nem por ele alcançada definitivamente, na perspectiva do segundo.

Mas, se ambos têm basicamente a mesma ideia de infinito, donde virá a divergência entre eles a propósito daquilo que ela exprime? Tudo indica que a afirmação ou negação da transcendência do infinito em relação a toda a realidade humana, omitidos eventuais fatores de ordem existencial, depende da maneira diferente como esses pensadores compreendem o próprio pensar filosófico. Para Descartes, trata-se de um raciocínio metafísico, que, caso seja conseqüente, da existência da ideia de infinito no espírito humano, reconhecidamente finito, conclui por necessidade lógica a existência real e distinta do conteúdo objetivo de tal ideia, como sua causa. Feuerbach, por sua parte, por analogia com o método científico, propõe uma hipótese para explicar o fenômeno religioso, ou seja, a tendência do indivíduo humano a projetar numa entidade distinta aquilo que constitui propriamente a sua essência genérica. Em seguida, procura comprová-la mediante a alegação de fatos e considerações, que, como no caso da verificação científica, no máximo podem torná-la provável e verossímil. Em poucas palavras, as provas cartesianas para a existência de Deus são fundamentadas na luz natural da razão que afirma, segundo ele, a legitimidade do princípio de causalidade, não recorrendo, portanto, ao mundo ou às observações empíricas. Feuerbach, por sua vez, justifica a sua conjectura para a não existência de Deus pela observação dos acontecimentos históricos.

Com isso, julgamos ter mostrado como o cotejo entre as duas concepções de infinito lança uma luz decisiva sobre a problemática fundamental da existência de Deus.

Referências bibliográficas:

Bibliografia principal:

1. Descartes

1.1. Fonte principal: **Oeuvres de Descartes** (éd. Charles Adam et Paul Tannéry). 11 vol. Paris: Léopold Cerf, 1897-1909. Citada como: AT, volume, páginas, linhas. Em particular, foram utilizados os seguintes escritos:

- Le monde ou Traité de La lumière, AT XI
- Discours de la methode, AT VI.
- Méditations, AT IX-1.
- Meditationes de prima philosophia, AT VII.
- Principia philosophiae, AT VIII.
- Principes, AT IX-2.
- Quintae Responsiones - De iis quae in tertiam Meditationem objecta sunt , AT VII.
- Raions qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain, disposées d'une façon géométrique, AT X-1.
- Réponse à la 10 ème Objection, AT IX-1.
- Responsio ad sextas objectiones, AT VII.
- Secundae Responsiones, AT VII.
- **Correspondências**

- Lettre a Mersenne, 27 de Mai de 1630, AT I.
- Lettre a Mersenne, 25 Décembre, 1639, AT II.
- Lettre a Mersenne, Juillet 1641, AT III.
- Lettre a Mersenne, 21 Janvier 1641, AT III.
- Lettre a Mesland, 2 Mai 1644, AT IV,
- Lettre a Chanut, 1 de Février, 1647, AT IV.
- Lettre a Chanut, 6 de June de 1647, AT V.

1.2. Outras edições

- **Lettre a Morus, 05 Février, 1649**, in: DESCARTES, René. Oeuvres Philosophiques, Tomo III. Paris: Garnier, 1973
- **Réponses aux cinquièmes objections** – Des choses qui ont été objectées contre la quatrième méditation, in: DESCARTES, René. Oeuvres philosophiques, Tomo II. Paris: Garnier, 1967.
- **Principes**, in: DESCARTES, René. Oeuvres Philosophiques, Tomo III. Paris: Garnier, 1973.

2. Feuerbach

FEUERBACH, **A essência do Cristianismo**. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: 2007.

_____ **Preleções sobre a essência da religião**. Trad. José da Silva Brandão. São Paulo: Papyrus, 1989.

_____ **Princípios da filosofia do futuro**. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____ **Teses provisórias da reforma da filosofia**. In: Princípios da filosofia do futuro. Lisboa: Edições 70, 1988.

3. Bibliografia complementar:

ABREU, Monica. **O discurso racional cartesiano na segunda prova da existência de Deus.** In Horizonte, 2010, n. 16, v. 08.

ALCKMIN, Rodrigo Maciel. **Feuerbach e Marx: da sensibilidade à atividade sensível.** 2003. 174 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões.** Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2002.

ALQUIÉ, Ferdinand. **A filosofia de Descartes.** Trad. M. Rodrigues Martins. Lisboa: Presença: 1986.

ALVES, **O que é a religião?** São Paulo: Edições Loyola, 2003.

ARVON, Henri. **Feuerbach: as vie, son oeuvre avec um exposé de sa philosophie,** 1964.

BEYSSADE, Jean-Marie. **The Idea of God and the proofs of his existence.** In: COTTINGHAM, John (ED.). The Cambridge companion to Descartes. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. **La philosophie première de Descartes: le temps et la coherence da la metaphysique.** Paris: Flammarion, 1979.

BIRCHAL, T. de S. Nota bibliográfica: **Feuerbach revisitado.** In: Síntese nova fase. Belo Horizonte, v. 16, n.47, 1989.

CABADA CASTRO, Manuel. **El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

COSTA, M. J. **What cartesian ideas are not.** Journal of the History of Philosophy v. 21, n., p. 537-549, 1983.

COTTINGHAM, John. **A filosofia de Descartes**. Trad. Maria do Rosário Souza Guedes. Rio de Janeiro: edições 70, 1986.

GABAUDE, Jean-Marc. **Liberté et raison** : la liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz. Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Toulouse, 1970.

GAUKROGER, Stephen. **Descartes**: uma biografia intelectual. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

GEORGES PASCAL, **Descartes**. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

GUEROULT, **Descartes selon l'ordre des raisons**, l'âme et Dieu. Paris :Aubier, 1975, livro 1.

JESUS, Luciano Marques de. **A questão de Deus na filosofia de Descartes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LANDIM FILHO, Raul. **Argumento ontológico**: a prova a priori da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes. Discurso, São Paulo, n. 31, p. 115-55, 2000.

MANIERI, Dagmar. **A concepção de homem em Ludwig Feuerbach**. In Revista Ética & Filosofia Política, v. 6, n. 2, nov. 2003.

MARQUES, Jordino. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Loyola, 1993.

MARION, Jean-Luc. **Cartesian metaphysics and the role of the simple natures**. In: COTTINGAM, Jonh (ED.). The Cambridge companion to Descartes. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p.115-139.

_____. **Sobre a ontologia cinzenta de Descartes**. Trad. Armando Pereira de Silva e Teresa Cardoso. Lisboa: Instituto Piaget, 1975.

MARKIE, Peter. **The Cogito and its importance**. In: COTTINGHAM, John (Ed.). *The Cambridge companion to Descartes*. Cambridge. Cambridge University Press. P. 140-173.

MARX, K. **Teses sobre Feuerbach**. In: Marx, K. & Engels, F. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. São Paulo: Hucitec, 6 ed., 1987.p. 39-77.

RADNER, D. **Thought and Consciousness in Descartes**. *Journal of the History Of Philosophy* v.26, n. 3, p. 439-452, 1988.

RODIS-LEWS, Geneviève. **Descartes' life and the development of his philosophy**. In: COTTINGHAM, John (ED.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 174-199.

_____. **L'oeuvre de Descartes**. Paris: J. Vrin, 1971, cap.6.

SCHMIDT, L.A.V. **A antropologia de Feuerbach e alguns delineamentos acerca de uma possível influência no pensamento de Marx**. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001.

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

_____. **L'existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant**. Traduit de l'italien Charles Barone. Paris :Seuil, 2002, cap. 3.

SIENA, Roberto Maria. **Finitismo ed infinitismo nel pensiero di Feuerbach**. *Sapienza*, v. 54, n.2, p. 181-191, 2001.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes: a metafísica da modernidade**, São Paulo: Moderna, 2004.

SOUZA AGUIAR, José Carlos de. **O projeto da modernidade autonomia, secularização e novas perspectivas**, Brasília: Líber livro, 2005.

SOUZA D. G. de. **O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

STIRNER, Marx. **O único e sua propriedade**. Trad. João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

TOMATIS, Francesco. **O argumento ontológico. A existência de Deus de Anselmo a Schelling**. Trad. Sérgio José Schirato. São Paulo, 2003. P. 39-48.

VILMER, J. **Descartes, l'infinitude de ma volonté, ou comment Dieu m'a fait à son image**. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, v. 92, n.2, p. 287-312, 2008.

XHAUFFLAIRE, Marcel. **Feuerbach et la théologie de la sécularisation**. Paris: Cerf, 1970.

4. **Bibliografia secundária**

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

COTTINGHAM, John. **Dicionário de Descartes**. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

FERRATER MORA, J. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Maria Stela Gonçalves e outros. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

