



**FACULDADE TEOLÓGICA BATISTA EQUATORIAL
DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA
CURSO DE BACHARELADO EM TEOLOGIA**

PATRICIA DOS SANTOS ROCHA

A EXISTÊNCIA DE DEUS EM RENÉ DESCARTES

BELÉM-PARÁ

2011



**FACULDADE TEOLÓGICA BATISTA EQUATORIAL
DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA
CURSO DE BACHARELADO EM TEOLOGIA**

PATRICIA DOS SANTOS ROCHA

A EXISTÊNCIA DE DEUS EM RENÉ DESCARTES

Trabalho de conclusão de Curso apresentado como requisito final para obtenção do grau de Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista Equatorial; Orientador: Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior.

BELÉM-PARÁ

2011

ROCHA, Patricia dos Santos

A EXISTÊNCIA DE DEUS EM RENÉ DESCARTES

Belém: FATEBE, 2011, 79 p.

FACULDADE TEOLÓGICA BATISTA EQUATORIAL

CDD 100

NOMINATA

MANTENEDOR DA FATEBE

Seminário Teológico Batista Equatorial – STBE

Diretor Geral

Dr. David B. Riker Phd

Diretor acadêmico

Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior

Diretor administrativo e financeiro

Pr. Antonio Ronaldo F. de Souza

Secretária e gestora acadêmica

Profa. Gabriela Nunes Campos

Coordenador de pesquisa e Pós-Graduação / Coordenador de TCCs

Prof. Me. Élcio Sant'Anna

Coordenador acadêmico (Teologia)

Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior

Composição do texto

Patricia dos Santos Rocha

PATRICIA DOS SANTOS ROCHA

A EXISTÊNCIA DE DEUS EM RENÉ DESCARTES

Trabalho de conclusão de Curso apresentado como Requisito final para obtenção do grau de Bacharel em Teologia pela FATEBE – Faculdade Teológica Batista Equatorial/ orientado pelo Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior.

Banca Examinadora:

1. _____
Manoel Ribeiro de Moraes Junior – Prof. Dr. Orientador
2. _____
Élcio Sant’Anna – Prof. Me. Avaliador
3. _____
José Antônio Mangoni – Prof. Me. Avaliador

Aprovado em: 10/01/2012

Conceito: 9,8

Ao Deus que existe de eternidade em eternidade,
criador dos céus e da terra e que me formou no
ventre da minha mãe. A Ele toda a honra e toda a
Glória, pelos séculos dos séculos, Amém!

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu Senhor e Deus que me sustentou e me fortaleceu em toda essa jornada, sem o qual eu jamais teria conseguido chegar onde hoje cheguei.

A todos os que fazem parte da família FATEBE, pelo respeito e pelos serviços prestados nesses anos de estudo.

A todos os professores desta casa de profetas que ao longo do percurso me iluminaram com as lentes da sabedoria e do conhecimento acadêmico, dando-me condições de servir a Deus com mais destreza a fim de que o do Senhor seja honrado e glorificado.

Ao meu amado Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior, que com muita paciência me orientou na construção deste trabalho.

A todos os amigos e colegas de classe que me acolheram com respeito e amor fraternal, propiciando assim uma convivência harmoniosa e construtiva.

Aos meus amados irmãos e ao pastor da igreja Adventista da Promessa do bairro do Benguí, que me motivaram e contribuíram para minha formação. Igreja esta que tenho a honra e o privilégio de ser membro. Agradeço a todos pela compreensão e apoio.

Meus agradecimentos mais profundos aos meus queridos pais, Raimunda Nonata dos Santos Rocha e Joaquim Oliveira Rocha Filho (*in memorian*), que desde cedo me ensinaram as primeiras letras e um legado para toda a vida.

Por fim, a todos os que de forma direta ou indireta me ajudaram nessa jornada acadêmica e na construção deste trabalho.

E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira idéia, mas somente pela negação do que é finito, do mesmo modo que compreendo o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz: pois, ao contrário vejo manifestadamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes de mim mesmo [...].

René Descartes

RESUMO

É fundamental entender, em nossos dias, a importância do conhecimento da existência de Deus em René Descartes e seu real sentido na vida das pessoas, principalmente para os intelectuais da teologia. A atualidade cética, latente em um mundo pós-moderno, procura, de todas as formas, provar Sua inexistência, a incredulidade afeta o âmbito da fé e da razão e Deus tem sido descaracterizado e, constantemente, negado; assim, analisar a importância do tema à luz da filosofia de Descartes, bem como suas implicações para o teólogo contemporâneo na teoria e prática, torna-se algo imprescindível. Este trabalho se destina, portando, a resgatar a fé e a razão na existência de Deus que se têm perdido na longa jornada da humanidade, procurando fazer um levantamento de dados específicos e coerentes, a fim de que a obra seja relevante para os que procuram na ciência um aparato legal para a existência de Deus. Na pesquisa, observou-se que René Descartes, a partir da prova da existência de Deus pela idéia de substância infinita, lançou, metafisicamente, as bases de um novo saber na Idade Moderna, mostrando que é possível conhecer essa realidade. Declara-se, com base na pesquisa feita, que os elementos da doutrina da existência de Deus e do Discurso do Método e das Meditações Metafísicas de René Descartes como são entendidos hoje, fazem com que se compreenda que a ideia de sustância infinita (Metafísica Moderna), prova a existência de Deus.

Palavras-chave: existência de Deus, René Descartes, teólogo.

ABSTRACT

It is basic to understand, in our days, the importance of the knowledge of the existence of God in René Descartes and its Real felt in the life of the people, mainly for the intellectuals of the theology. The skeptical, latent present time in a world after-modern, looks for, of all the forms, to prove Its inexistence, the incredulity affects the scope of the faith and of the reason and God he has been deprived of characteristics e, constantly, denied; thus, to analyze the importance of the subject to the light of the philosophy of Discarding, as well as its implications for the theological contemporary in the practical theory and, becomes something essential. This work if destines, carrying, to rescue the faith and the reason in the existence of Gods who if have lost in the long day of the humanity, being looked for to make a specific and coherent data-collecting, so that the workmanship is excellent for that they look in legal science one aparo for the existence of God. In the research, it was observed that René Descartes, from the test of the existence of God for the infinite substance idea, launched, Metaphysical, the bases of a new to know in the Modern Age, showing that it is possible to know this reality. The made research is declared on the basis of, that the elements of the doctrine of the existence of God and the Speech of the Method and the Metaphysical Meditations of René Descartes as are understood today, make with that if it understands that the idea of infinite substance (Metaphysical Modern), proves the existence of God.

Key-words: existence of God, René Descartes, theologian.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	METAFÍSICA E ONTOLOGIA	14
2.1	METAFÍSICA	14
2.2	ONTOLOGIA	22
2.3	METAFÍSICA E ONTOLOGIA EM PLATÃO E ARISTÓTELES	24
3	AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS NA IDADE MÉDIA	33
3.1	PRIMÓRDIO METAFÍSICO-ONTOLÓGICO NA IDADE MÉDIA	33
3.2	A ESCOLÁSTICA E A EXISTÊNCIA DE DEUS	37
3.2.1	As provas ontológicas em Santo Anselmo de Aosta	41
3.2.2	As provas cosmológicas em São Tomás de Aquino	49
4	A EXISTÊNCIA DE DEUS EM RENÉ DESCARTES	54
4.1	A IDADE MODERNA E RENÉ DESCARTES	54
4.2	O DISCURSO DO MÉTODO E MEDITAÇÕES METAFÍSICAS	61
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	73
	REFERÊNCIAS	77

1 INTRODUÇÃO

Das inúmeras indagações da humanidade, há uma que ecoa desde sua existência: Afinal, Deus existe? E se existe, há ainda espaço para Ele dentro de um contexto de pósmodernidade?

Hoje, nossa geração é caracterizada por um ceticismo, pondo em dúvida as expressões de fé do cristianismo clássico. Provar a existência de Deus se tornou para a teologia um grande desafio. Textos muito importantes e profundos foram escritos para responder, de modo provocativo, à pergunta. E hodiernamente, como respondê-la? Propôs-se, neste trabalho, refletir-se sobre uma resposta plausível que esteja a contendo dessa geração da contemporaneidade. Apresentar-se-á a prova da existência de Deus em Descartes, algo fundamental para a teologia Ocidental.

Baseado nesse grande pensador, pretende-se chegar a essa prova; e para tanto, far-se-á uma análise das doutrinas da Metafísica e da Ontologia na Antiguidade, Escolástica e inícios da Idade Moderna até ele. Entretanto, o estudo em René Descartes será delimitado em duas de suas obras: “Discurso do Método” e “Meditações Metafísicas”; elas servirão como fonte primária do tema proposto.

Objetiva-se entender, em nossos dias, a importância do conhecimento da existência de Deus em René Descartes e o seu real sentido na vida das pessoas e, principalmente, para os intelectuais de teologia. Os problemas a serem elucidados, baseiam-se em descobrir como foram estabelecidos os conceitos da existência de Deus a partir da Metafísica e da Ontologia na Antiguidade, na Idade Média, no período que abrange a Escolástica e no início da Idade Moderna até o filósofo René Descartes. A partir daí, o entendimento acerca da filosofia de René Descartes e sua relação com a existência de Deus, ficarão mais claros e, por conseguinte, serão mais facilmente aceitos os efeitos imediatos e remotos do tema para contemporaneidade.

Quanto às teses preliminares, os teólogos contemporâneos que conseguirem conceber a relevância do tema terão o grande desafio de ressurgir a fé na crença da existência de Deus na atualidade, de uma feita que a concepção da existência de Deus nas Meditações Metafísicas de Descartes significa sair de um estado de incredulidade para um estado de fé, acreditando racionalmente na existência de um Ser Supremo – Deus –, havendo assim uma transformação na vida daqueles que compreendem o seu sentido real.

Logo, o objetivo principal será analisar a importância deste tema, bem como suas implicações para o teólogo contemporâneo sem deixar de levar em conta a teoria e prática, no que se refere à existência de Deus em René Descartes. Será considerada como ponto de apoio nessa investigação, a Doutrina Teológica Sistemática (Teontologia) com abordagem acerca do surgimento da Metafísica e da Ontologia e de como elas foram definidas em Platão e Aristóteles. Em seguida, apresentar-se-á reflexões sobre as provas da existência de Deus na Escolástica.

Inicialmente será feita uma abordagem de como a metafísica e a ontologia foram transportadas e se fizeram presente na Idade Média. E no período da Escolástica, que é o segundo período da Idade Média, destina-se mostrar como o ensino se desenvolveu chegando à criação das primeiras universidades onde o assunto sobre fé e razão foi amplamente discutido. As perguntas mais comuns com essa abertura eram se seria possível fé e razão andarem juntas; se se acreditava em Deus somente por meio da razão; se essa crença na existência de Deus subsistia somente por intermédio da fé.

Com isso, haverá, nesse período, um destaque sugestivo a dois grandes nomes: Santo Anselmo de Aosta e São Tomás de Aquino, que deram contribuição substancial na tentativa de responder às indagações. Logo em seguida, o leitor será preparado para a culminância do objeto desta pesquisa com as colocações feitas sobre as realidades circunstanciais da Escolástica no que se refere às provas da existência de Deus.

Por fim, apresentar-se-á uma reflexão sobre a forma de pensar do Homem no início da Idade Moderna até ao filósofo René Descartes e nesse período se destacará a Renascença, com suas descobertas no ramo da ciência, e o movimento racionalismo que contribuiu para o estabelecimento da razão na modernidade; ao mesmo tempo, serão apresentados paralelos com o período que a antecedeu, a fim de que se possa perceber a grande transformação que transpôs o pensamento moderno.

Tendo posto o contexto que René Descartes viveu, o próximo e último passo, será o de fazer uma reflexão sobre a existência de Deus em René Descartes, usando a análise do Discurso do Método de Descartes e sua aplicação nas Meditações Metafísicas para deduzir a verdade da existência de Deus; e nessas meditações, haverá uma reflexão de como René Descartes prova a existência de Deus de forma puramente racional,

fundamentando, metafisicamente, a nova base do conhecimento.

Serão abordados os elementos que fazem parte da doutrina da existência de Deus e do Discurso do Método e das Meditações Metafísicas de René Descartes, e de como eles são entendidos hoje, acreditar-se-á que o resultado será a formação de uma sã consciência sobre a necessidade de discuti-los sempre.

A existência de Deus em René Descartes será um tema de interesse para a teologia Cristã, pois se acredita que cada teólogo deve possuir a firme convicção da existência de Deus e para isso, é necessário ter uma boa compreensão do assunto e principalmente procurar vivenciá-lo em cada momento do seu viver.

Além da fonte primária que são o Discurso do Método e as Meditações Metafísicas de René Descartes, recorre-se ao seu acervo particular com obras que tratam do assunto, como Dicionário de filosofia, enciclopédias de filosofia e materiais disponíveis que contenham dados de interesse da presente pesquisa e fontes secundárias periódicos em geral, fazendo um levantamento extensivo de dados específicos e coerentes para que a obra não seja apenas um relato sobre o assunto, mas um material de incentivo para que os teólogos entendam a necessidade da importância do conhecimento da existência de Deus na atualidade.

A pesquisa é relevante para comunidade em geral e principalmente para os intelectuais da teologia, pois pretende incutir na mente do Homem pós-moderno, a importância do conhecimento da existência de Deus em René Descartes e o seu real sentido em suas vidas. É igualmente importante esse debate que se fará acerca da idéia da existência de Deus, a partir da reflexão do Discurso do Método e das Meditações Metafísicas de Descartes.

2 METAFÍSICA E ONTOLOGIA

Refletir sobre a busca de respostas para a origem do universo sempre foi um dos grandes desafios em todos os tempos. Para tal expedição, é preciso que se investigue, desde a antiguidade, as primeiras noções e propostas com vista às explicações dadas sobre como tudo veio a surgir. Independente da abordagem e das fontes, o ponto de partida é precisamente o VI século a.C., período em que se configurou a passagem da “idade do mito” para a uma nova forma de pensar, também estabelecida na razão.

Esse período, além das narrativas míticas, que tiveram um papel inicial, algumas personagens históricas foram fundamentais nessa busca, cujos postulados se tornaram referenciais para os desdobramentos posteriores de cosmogonias¹ e cosmologias² mais claras e definidas. Será sobre esses postulados e seus desdobramentos que esta pesquisa pretenderá analisar nesse primeiro capítulo, pelas vias da Metafísica e da Ontologia.

¹ Explicação místico-poética e fantástica da gênese do universo e dos fenômenos cósmicos, a partir do Caos originário, que foi o primeiro a se gerar (REALE & ANTESERI, 2004). Na *Ilíada*, poema de Homero, (XIV, 201, 246, 302) diz-se que tudo o que existe provém do oceano. A *Teogonia* (genealogia dos deuses) de Hesíodo ensina que primeiro se originou o Caos (que teria ainda o sentido de abismo hiante), depois a Terra e Eros (sem que se possa precisar as relações entre eles). O Caos gera Érebo e a Noite; esta, o Éter e o dia; a Terra, o céu, as Montanhas e as Ninfas, e assim sucessivamente, até chegar aos deuses olímpicos (ABREU, 1997, p. 1190). ² A esse respeito, aprofundar-se-á logo mais, na sequência deste trabalho.

2.1 METAFÍSICA

Esta seção exporá questões pertinentes à metafísica, recorrendo-se à história da filosofia de uma feita que sua trajetória no ocidente é riquíssima e continuamente presente para elucidação do se propõe aqui. No seu cosmo, encontra-se a Grécia Antiga com suas expressões iniciais que coincidem inclusive com o nascimento da própria filosofia – seu espaço de reflexão teórica.

A metafísica foi uma expressão da filosofia e ainda deságuam, inclusive nos tempos presentes, questões pertinentes à busca pelo sentido humano do mundo, da vida e do pensamento.

Desde sempre, a criação (gêneses) e o fundamento (*arché*) do Universo (*kosmos*) foram objetos de investigação por parte do ser humano. Questões como: “A criação do universo”, “Como aconteceu a criação do Universo” “Quem criou o Universo” ou mesmo “O surgimento do Universo foi por um ato externo de criação ou por um motivo de autocriação”, são contínuas em muitas culturas que buscam respaldo para a explicação da criação de diversas formas.

Em muitas sociedades, essas indagações foram respondidas pelos mitos de compreensão do mundo. A mitologia grega dava explicações sobre a origem do mundo atribuindo aos deuses a sua causa primeira. O que se sabe, pela narrativa mítica, é que o universo é um ato de criação divina que aconteceu a partir do caos². As obras que têm mais destaque nesse momento são as de Homero³ e Hesíodo⁴; desses “o mais conhecido é Homero pelo que ele disse que devemos procurar a causa primeira de todo devir nas divindades do mar, Oceano e Tetis” (HIRSCHBERGER, 1969, p. 30).

Mesmo marcando época e revelando uma grande importância na história da cultura grega clássica, o mito não proveu fonte total de consenso sobre temas cosmológicos e cosmogônicos, ou seja, todas as expressões mitológicas careceram também de uma explicação mais apurada sobre a criação e o fundamento (*arché*) do Universo. É nesse momento que a filosofia nasce, inclusive, como uma cosmologia.

A palavra cosmologia é a junção de duas palavras *kosmos* e *logia*. A palavra *kosmos*

se refere ao “universo” e *logia* se refere ao “ato de narrar sobre algo” (palavra, discurso, argumento e razão)⁵. A filosofia será uma ciência que estudará o universo com um discurso racional.

Na história do mundo grego, quatro regiões da Grécia Antiga se destacaram pela prática do pensamento filosófico: Jônia, Trácia, Itália e Sicília. Entretanto, a região Jônica foi o berço dos primeiros filósofos. Não obstante, inicialmente, esse período intelectual da filosofia é conhecido como época pré-socrática⁶. Seus primeiros intelectuais tinham uma profunda preocupação em compreender e explicar a origem do universo (*arché*) entre o mito e um realismo explicativo.

No século VI a.C., os primeiros filósofos pré-socráticos eram da escola filosófica da Jônia (MARÍAS, 1973);

² O vocábulo grego *ca.oj*, que significa, de um modo geral, “abertura”, veio a designar a fenda abissal, o vazio tenebroso que, segundo muitas cosmologias e mitos, foi o estágio primordial, anterior a tudo e do qual tudo proveio, mesmo os deuses (cf. Hesíodo, *Teogonia*, v. 116). É o oposto de *cosmo*. Pode-se distinguir-se no conceito de caos um duplo aspecto, já nas versões mais antigas: o negativo (vacuidade, trevas, indeterminação, desordem) e o positivo (totalidade absoluta indiferenciada); segundo se põe em evidência mais um aspecto que outro, assim se descreverá diferentemente o processo cosmogônico da origem das coisas. Na passagem para o estágio da explicação cosmológica, acentua-se o aspecto positivo: Caos é o princípio universal indiferenciado de que tudo é feito (ABREU, 1997, p. 830-831).

³ Acredita-se que era um poeta cego, viveu na Grécia no século VIII antes de Cristo e escreveu duas das mais importantes epopeias da história da civilização, *Ilíada* e *Odisséia*. Ele pode ter sido um menestrel ambulante ou um contador de histórias na corte de uma das cidades-Estados gregas.

⁴ Provavelmente é um poeta dos fins do século VIII a.C. Em seu poema *Trabalhos e Dias* lê-se que seu pai, originário de Cime, na Eólida, premido pela pobreza, emigrou da Ásia Menor para a Beócia. Aí teria nascido Hesíodo, na povoação de Ascra, junto ao monte Hélicon, consagrado a Apolo e às musas (BRANDÃO, 1986, p.147).

⁵ Ver Logos: enciclopédia luso-brasileira de filosofia, 1997.

⁶ Essa época leva o adjetivo de pré-socrático não porque todos os seus filósofos antecederam a Sócrates, mas por causa da maturidade filosófica que possuíam (REALE & ANTESERI, 2004).

essa escola alicerçou as bases de toda a filosofia grega. O primeiro pré-socrático, Tales de Mileto, afirmou que o princípio de todas as coisas (*arché*) era a água, posto que onde houvesse água, ali aconteceria a vida (REALE & ANTISERI, 1990).

O segundo grande filósofo, Anaximandro de Mileto, discípulo de Tales, deu continuidade ao seu mestre quando afirmou que o princípio de todas as coisas (*arché*) estava ao conceito de abstração que, em grego, se expressava pelo termo *pneuma*. Na mesma linha de sucessão, Anaxímenes apontou conceitualmente que o princípio de tudo (*arché*) seria o ar (*aer*) infinito (*pneuma aiperon*), tendo em vistas que a matéria existente só poderia surgir de algo infinito e indefinido (REALE & ANTISERI, 2004).

Além da cidade de Mileto, Éfeso foi outro grande centro de estudo filosófico. Intelectual dessa região, Heráclito, afirmou que o princípio de todas as coisas (*arché*) era o fogo, o logos (*ibidem*). Já na região da Itália, figuraram como destaque, nessa linha de pensamento, Pitágoras, Xenófanes e Parmênides.

Para Pitágoras, o princípio de todas as coisas não é um elemento físico, mas a dimensão numérica (MARÍAS, 1973), perspectiva teórica que influenciou inclusive o renascentista Galileu Galilei. Já Xenófanes descobriu que o princípio de todas as coisas (*arché*) era a elemento terra; e Parmênides⁷ revolucionou a sua época com a teoria que afirmava que o princípio de todas as coisas (*arché*) era o Ser (*to on*) (REALE & ANTISERI, 2004); seus escritos se tornaram importantíssimos na história da filosofia grega, pois mudam o rumo das investigações sobre a *arché*.

Na região da Trácia, Leucipo e Demócrito tentaram responder aos problemas proposto pelo Eleatismo⁸, apostando na teoria do átomo como o *arché* da natureza (*physis*).

Eles são os “fundadores da Escola Atomista” (ABREU, 1997).

Na região da Sicília, quem se destacou foi Empédocles que tentava resolver o problema do fundamento do mundo recorrendo aos elementos físicos (éter⁹, ar, fogo, água e terra) que, de algum modo, estavam presentes em antigas mitologias, já pensados por outros pré-socráticos. Para esse pensador, essas eram as raízes de todas as coisas (MARÍAS, 1973).

A partir desses filósofos pré-socráticos, tem-se uma construção sobre a origem do universo (*arché*) que está diretamente relacionada a elementos físicos. Por causa dessa relação com elementos físicos, eles receberam outra denominação dos pensadores naturalistas.

Durante muito tempo essas foram as respostas sobre a origem do universo, porém, se eles foram bem aceitos, a fustigação intelectual que esses primeiros pensadores provocaram, levou a outras tentativas de aprimoramento das próprias teorias sobre o universo e o pensamento filosófico. É importante ressaltar dentro desse contexto inicial em que toda a filosofia grega está sendo formada, que

O pensamento que o grego tinha em relação ao movimento substancial, isto é, geração e corrupção (□□□□□□□□□□□□□□□□), estava diretamente relacionado às mudanças que as coisas sofriam a todo instante, ou seja, aquilo que hoje se apresenta de uma forma ou cor, amanhã se apresentava totalmente diferente. Diante dessas múltiplas aparências surgiu à pergunta onde está a verdade? (MARÍAS, 1973, p. 34).

⁷ Nasceu em Eléia (hoje se chama Velia, cidade que fica entre Punta Licosa e Cabo Palinuro) na segunda metade do século VI a.C. e morreu em meados do século V a. C. Em Eléia fundou a Escola Eleática, destinada a ter grande influência sobre o pensamento grego (REALE & ANTISERI, 2004).

⁸ Referente à escola de Eléia, que desenvolveu uma doutrina de tendência monista (os filósofos que admitem só um gênero de substância), afirmando a unidade do ser e excluindo o devir (ABREU, 1999a, p. 40).

⁹ Na filosofia da física grega e medieval: o éter dos físicos e filósofos gregos era a substância sutil dos corpos celestes. Era o quinto elemento, mais sublime que os quatro elementos dos corpos terrestres (ar, terra, água e fogo). A escola pitagórica e Platão representavam-no pela figura geométrica do dodecaedro (*Timeu*, 55a-56c). Empédocles diz que o éter é infinito e divino (Aristóteles, *De Coelo*, I, II, cap. 32, 293 a 326; *Metaphysica*, I, II, cap. 4, 1000 a 1014); mas Anaxágoras compara-o à energia ígnea que incide sobre a Terra e a move (Aristóteles, *Meteorologica*, I, II, cap. 8, 365 373 e SS.). Aristóteles critica a teoria mecanicista do éter, mas só o descreve, genericamente, como “substância divina e incorruptível do céu e das estrelas” (*De Mundo*, cap. 2, 391 a 422 e SS.). É também o último lugar ou espaço cósmico: “a terra está no ar, o ar no éter e o éter no céu. E o céu existe em si mesmo” (*Nat. Austult.*, I, IV, cap. 5, 212 a 230) (ABREU, 1999a, p. 327-328).

O que se percebe, no grande mundo do pensamento grego, é que para uma ideia ser verdade ela deveria expressar a realidade “fundamental” ao todo do cosmos, da “realidade física”. Para os filósofos gregos, o movimento no qual toda a realidade está submetida faz com que as coisas mudem constantemente, isto é, passíveis à dinâmica do dia a dia, as coisas não expressam perenemente e de uma só vez, a sua essência original ou a sua ideia original.

Disso se pode concluir que o intelectual grego busca a verdade (*alétheia*) não simplesmente na observação descritiva do mundo, mas na busca do fundamento do mundo (*arché*), do fundamento imutável de toda a realidade. Assim, é com a busca de uma verdade imutável e superior a todas as transformações da natureza que se poderão desvendar os mistérios do universo.

Pode-se dizer que esse momento marcou a história da filosofia, pois a partir daí o pensador grego estabeleceu o seu objetivo maior: a *alétheia* do universo, a revelação dos fundamentos do universo. Charlinton Gomes (2009) elaborou bem essa situação à luz de Heidegger, afirmando que:

[...] o que Heidegger quer é fundamentar a verdade na concepção antes mesmo de Aristóteles e até mesmo antes de Platão como vimos anteriormente. Então, é preciso perguntar o que é afinal o fundamento da filosofia?. Para Heidegger esta é até uma questão simples de responder: o fundamento é o ente em sua descoberta, é o deixar-ser, *alétheia* (GOMES, 2009, p. 108).

Na busca pela verdade essencial dos objetos suscetíveis ao tempo e ao movimento, Parmênides¹⁰ se revela um importante pensador. O filósofo eleata foi um grande revolucionário, pois veio dele a idéia teórica do “Ser fundamental”. Foi então a partir da inovação teórica de Parmênides que as investigações sobre a *arché* tomaram outros rumos. Com ele, os estudos mais amplos da filosofia deixaram de se ocupar pela busca do fundamental em algo da própria natureza; assim, o foco das investigações filosóficas deixou de pertencer aos elementos físicos e passaram a se situar além da física.

Para Parmênides, o fundamento do universo (*arché*) está no Ser e não em algum ente tais como o éter, a água, o fogo, o ar ou a terra. Por conta dessa reviravolta, a proposta fundamental dele é tratar do Ser e do não-ser. Muitas argumentações suas sobre o ser se tomaram fundamentais para a compreensão da formação do pensamento metafísicoontológico da época.

Em suas próprias palavras, “pensar e ser é o mesmo” (ABREU, 1997), ou seja, aquilo que alguém pensa e diz é o ser do ente. O nada é o não pensar. Portanto, quando se pensa que um Ser existe, ele é porque ele existe, e quando não se pensa que ele existe, ele não existe, então, ele é o não-ser, ou o nada. Suas indagações fizeram um “rebolicho” no pensamento e marcaram uma nova face que culminou, como foi dito, em um pensar metafísico-ontológico.

Parmênides fala de um “ser não gerado e incorruptível” que leva a uma reflexão de um Ser que sempre existiu, originário à existência da natureza. “Se ele tivesse sido gerado do não-ser seria absurdo, porque o não-ser não existe, e se ele tivesse sido gerado do ser seria outro grande absurdo, pois ele já não existiria mais” (REALE & ANTISERI, 2004, p. 34).

Esse filósofo foge à lógica do realismo, buscando o fundamento da natureza em algo não gerado, isto é, em algo não passível ao movimento, à deterioração. Quando apresenta a ideia de “Ser” com essas características, ele constrói uma ideia de fundamento que não compõe fisicamente o cosmo, mas lhe é fundamental. Assim, a ideia de Ser fundamental é a que ordena e controla o cosmo. Um Ser que é impensável que não exista porque se ele não existisse nada mais teria existido.

Parmênides, porém, atribui algumas características a esse Ser como limitado e finito, mas que não pertencem a Ele de forma literal, portanto, quando ele fala dessa forma está lhe dando atributos de completo e perfeito,

¹⁰ Entre os estudiosos e filósofos, é ponto passivo que Parmênides se firma como o mais importante nessa área, sendo o primeiro filósofo a trabalhar com o conceito de “Ser”.

que, na época, eram expressões correntes no meio Pitagórico¹¹.

Com essa nova compreensão do Ser, o foco da especulação investigativa do princípio de todas as coisas, sai da cosmologia da física e passa para aquilo que está além da física – a Metafísica. Parmênides abre o caminho para uma especulação de causalidade primeira da natureza para além da natureza e, por isso, com atributos tais como completo e perfeito, pois somente com essas características pode-se pensar um ser originário na criação e na fundamentação do mundo.

Essa nova forma de investigação de um mundo transcendente vai sentir a necessidade de criar uma nova ciência que seja capaz de estudar os elementos desse novo mundo. E para dar conta dessa nova forma de pensamento sobre a construção da “*arché*”, de uma investigação que está além da física, é que se inicia o estudo das dimensões elementares e originárias do real, ou seja, da metafísica.

Desde então, a preocupação seria entender essa nova ciência, delimitar seu objeto e explicá-la. Mas afinal seria essa ciência capaz de conseguir revolver a problemática da *arché* que a filosofia já vinha há algum tempo labutando? Percebe-se que entender e interpretar a metafísica, nos tempos clássicos, não era tarefa fácil, pois era uma ciência presente no pensamento do Homem grego desde quando começou a busca pela verdade (*alétheia*) imutável, o fundamento do mundo. Talvez não existia de forma clara e objetiva, mas já existia; somente não era tão bem definida no pensamento filosófico de então.

De toda maneira, se não resolveu a problemática *arché*, a Metafísica conseguiu abrir caminho para tal; e é em Platão e Aristóteles que ela irá assumir uma forma mais sistemática de saber. Do ponto de vista semântico, o nome metafísico é mais novo que o próprio saber. Essa palavra foi empregada pela primeira vez

por Andrônico de Rodes, por votar do ano 50 a.C. quando recolheu e classificou as obras de Aristóteles que durante muitos séculos haviam ficado dispersas e perdidas. Com essa palavra – *ta meta ta physika* – o organizador dos textos aristotélicos indicava um conjunto de escritos que, em sua classificação, localizavam-se após os tratados sobre a física ou natureza, pois a palavra grega *meta* que dizer: depois de, após, acima de. *Ta*: aqueles; *meta*: após, depois; *ta physika*: aqueles da física. Assim a expressão *ta meta ta physika* significa literalmente: aqueles [escritos] que estão [catalogados] após os [escritos] da física... Desse modo, o que Aristóteles chamou de Filosofia Primeira passou a ser designado como metafísica (CHAUI, 1997, 266).

O nome “metafísica” foi criado por Andrônico de Rodes¹² quando recolheu e classificou as obras de Aristóteles. É importante observar que aquilo que Aristóteles chamava de Filosofia Primeira, passou a chamar de metafísica.

Aristóteles, ao definir a Filosofia Primeira, também afirmou que ela estuda os primeiros princípios e as primeiras causas de todos os seres ou de todas as essências, estudo que deve **vir antes** de todos os outros, porque é a condição de todos eles (CHAUI, 1997, p. 267).

Pode-se pressupor que somente por meio da metafísica foi possível encontrar a verdade (*alétheia*) do fundamento do universo, pois seus objetos de análise não sofrem mudanças, não estão expostos ao movimento porque fazem parte de outra dimensão; e, por estar nessa dimensão transcendente, ela tornará plausível a realidade dos entes.

O Homem sempre se perguntou sobre a origem do Universo, indagando sobre a criação do universo, como

¹¹ Os Pitagóricos herdam dos predecessores a problemática do princípio, mas a deslocam sobre um plano novo e mais elevado. O princípio da realidade é para os Pitagóricos não um elemento físico, mas o “número”. Para exatidão, segundo os Pitagóricos não são os números enquanto tais o fundamento último da realidade, mas os elementos do número, ou seja, o “limite” (princípio determinado e determinante) e o “ilimitado” (princípio indeterminado). Cada número é síntese deste dois elementos: nos números pares o ilimitado e nos ímpares o limite. Se tudo é número, tudo é “ordem” e o universo inteiro aparece como um cosmo (termo que significa “ordem”) que deriva dos números, e enquanto tal é perfeitamente cognoscível, também suas partes (REALE & ANTESERI, 2004).

¹² Filósofo aristotélico que viveu no século I a.C. e foi o décimo escolarca do Liceu. Ensinou em Roma e aí procedeu à compilação, ordenação e reprodução das Obras de Aristóteles (ABREU, 1997).

aconteceu essa criação ou, mesmo, como o surgimento do Universo foi possível sendo um ato externo de criação ou um motivo de autocriação. Em um primeiro momento, os mitos surgiram como resposta a essas perguntas sobre a origem do mundo, entretanto não foram suficientes.

Foi a partir de então que surgiu a filosofia como uma cosmologia que estudou o universo com um discurso racional, marcando a transição do foco de investigação do mito para a razão. Os primeiros a darem suas respostas foram os filósofos pré-socráticos, os quais afirmavam que a origem do universo estava relacionada aos quatro elementos físicos. Durante muito tempo essa teoria foi aceita, mas assim como os mitos deixaram muitas dúvidas no ar, desse modo a filosofia continuou sua procura pela origem do universo.

É importante ressaltar a concepção que o Homem grego tinha em relação à geração e à corrupção. Para eles, esses elementos estavam diretamente relacionados à mudança, ou seja, à dinâmica material na qual a natureza estava submetida. Ele sai, portanto, em busca da verdade para descobrir o fundamento do universo, o imutável, porém não mais procurará a verdade do fundamento do universo em elementos físicos, mas no “Ser”.

Com Parmênides, o foco da investigação sobre o fundamento abandona a dimensão física em direção daquilo que está além da física. Assim nasce a Metafísica, que ainda não estava definida no pensamento do Homem grego, mas que se fazia presente nesse pensamento. Com Platão e Aristóteles, a Metafísica ganha estruturação e ordenamento teórico.

Foi com Andrônico de Rodes que se cristalizou em definitivo o conceito da metafísica. Essa definição elementar aconteceu quando se recolheram e se classificaram as obras de Aristóteles. Nesse trabalho, sagrou o nascimento e a sistematização da palavra metafísica. Sua importância transcende seu papel bibliotecário e se tornou científico na investigação daquilo que está além da física – o transcendente –, na busca da verdade fundamental do universo, isto é, sua dimensão elementar.

2.2 ONTOLOGIA

É impossível discorrer sobre ontologia clássica fora do âmbito metafísico, pois a ontologia emanou dos paradigmas dela. Portanto, o objetivo desta seção será o de mostrar o momento em que a ontologia clássica emergiu na história da filosofia e ressaltá-la, principalmente, como ciência que associa o estudo do real. Em um paradigma metafísico clássico, a Ontologia é antes de tudo, a ciência que estuda a relação entre o ente e o seu ser no âmbito da totalidade do Ser que fundamenta o real (ABREU, 1999). Ela recebeu um destaque significativo dentro da filosofia enquanto “ciência que estuda os seres não enquanto são algo de determinado, entes matemáticos estéticos, etc., mas sim enquanto são seres, isto é, enquanto existem” (VIEIRA, 1995, p. 156).

Acerca da Ontologia, é interessante observar a definição dada por Chauí (1997), pois parece ser a mais aguçada e oportuna para este estudo.

A palavra ontologia é composta de duas outras: *onto* e *logia*. *Onto* deriva-se de dois substantivos gregos, *ta onta* (os bens e as coisas realmente possuídas por alguém) e *ta eonta* (as coisas realmente existentes). Essas duas palavras derivam-se do verbo **ser**, que, em grego, se diz *einai*. O particípio presente desse verbo se diz *on* (sendo, ente) e *ontos* (sendo, entes). Dessa maneira, as palavras *onta* e *eonta* (as coisas) e *on* (ente) levaram a um substantivo: *to on*, que significa o **Ser**. O Ser é o que é realmente e se opõe ao que parece ser, a aparência. Assim a ontologia significa: estudo ou conhecimento do Ser, e dos entes ou das coisas tais como são em si mesmas, real e verdadeiramente (CHAUÍ, 1997, 266).

O comentário feito remete originária e fundamentalmente a Parmênides, de uma maneira que é impossível falar de ontologia sem fazer conexão ao filósofo pré-socrático.

Assim, é a partir dele que o estudo do ser se tornou valorativo, pois “levantou toda uma discussão dialética, que mirou estabelecer a legitimidade das ideias [...], tratou em última análise do ser e do não-ser” (VAZ, 1968, p. 20).

Para entender melhor Parmênides, é necessário compreender os conceitos fundamentais de sua filosofia: o ser e o não-ser. Para ele, o ser originário é idêntico a si mesmo, imutável, uno, imóvel, incorruptível, invisível aos nossos sentidos e visível apenas para o pensamento. Já o não-ser não é. Assim, Parmênides contrapôs o Ser (*on*) ao Não-Ser (*me on*); declarando que o ser é, e o Não-Ser não é.

Ainda sobre o assunto “ser e não-ser”, Marilena Chauí (1997) destaca que uma das afirmações centrais da filosofia de Parmênides foi diferenciar o pensar do perceber. E é nessa diferença que está à chave de toda compreensão.

O que Parmênides afirmava era a diferença entre pensar e perceber.

Percebemos a Natureza na sua multiplicidade e mutabilidade das coisas que se transformam umas nas outras e se tornam contrárias a si mesmas. Mas se pensamos o Ser, isto é, a imutabilidade e a eternidade daquilo que é em si mesmo. Perceber é ver aparências. Pensar é contemplar a realidade como idêntica a si mesmo. Pensar é contempla o *to on*, o Ser (CHAUÍ, 1997, p. 269).

Dessa forma, são as conclusões sobre o “ser”, embutidas na filosofia de Parmênides, que fez com que a ontologia adquirisse grande importância no campo filosófico. Isso porque a questão sobre o ser é tratada no rastro das perguntas sobre a origem e o fundamento do real.

Esse fundamento, o Ser, é concebido exclusivamente pelo “pensamento”, pois só assim se expõe o modo pelo qual a realidade fundamental não está no fenômeno do mundo, mas anterior a ela, enquanto dimensões imutável, eterna, imperecível... É somente pelo pensamento que se pode chegar à realidade.

Ainda analisando as observações de Chauí (1997), para Parmênides, apenas a sensibilidade dá acesso ao fenômeno mutante e variável; somente por meio do pensamento se chega ao ser do ente, ao seu ser fundamental, à sua realidade. Isso porque tudo que faz parte do mundo visível é “percebível” e está sujeito a mudanças a todo o momento, ou seja, o que é percebível nesse exato momento não é a mesma coisa alguns instantes após a sua observação.

Toda a construção teórica desse grande filósofo em torno do ser foi feita de forma conceitual. O Tratado do Ser é uma ciência do real, mas que indica que o fenômeno do mundo material não representa imediatamente a realidade primeira, a verdade do mundo. Assim, Parmênides retirou a ontologia do âmbito da observação das coisas e a pôs exclusivamente no universo do pensamento linguístico, do discurso significativo e significante. Pode-se dizer, então, que a ontologia é uma ciência que estuda a realidade fundamental de sentido, conforme salienta a filósofa Vieira.

A busca do fundamento do real e a busca do fundamento do conhecimento do real se reúnem sob a égide da linguagem. A ciência não transforma a realidade em discurso, mas, sim, a linguagem transforma a ciência em algo, algo de real (VIEIRA, 1995, p. 162).

Foi em Parmênides que a ontologia nasceu como uma ciência que estuda o ser enquanto ser. Parmênides trouxe para a realidade o ser, porque ele tirou o ser do âmbito de um realismo ingênuo e o trouxe para o universo do pensamento significativo, da linguagem.

2.3 METAFÍSICA E ONTOLOGIA EM PLATÃO E ARISTÓTELES

O objetivo desta seção será mostrar como se deu a construção íntima entre a metafísica e a ontologia a partir Platão e Aristóteles. São eles, e principalmente Aristóteles, que constroem uma cosmologia e uma teologia fundamentalmente a partir da reflexão ontológica.

Platão¹³ é, sem dúvida, um grande mestre que deixou um legado substancial para tantos estudos, dos quais se insere este trabalho. Infelizmente, “Sócrates não deixou nenhum escrito, se tornou conhecido por causa de Platão que em seus diálogos cita-o escrevendo e interpretado suas obras” (SPROUL, 2002, p. 29); em consequência disso, quando se lê seus diálogos, é difícil perceber onde começa Sócrates e onde começa Platão. Depois da morte de seu mestre, Platão começou a viajar pelo mundo para completar sua formação.

Foi para Mégara se aperfeiçar em dialética, para o Egito aprender astronomia, para a Itália e Sílicia conhecer os pitagóricos e os eleatas, para Siracusa persuadir Dionísio em seus princípios políticos. Sendo que faleceu aos oitenta e um anos de idade (THONNORD, 1968, p. 47).

Platão utilizou uma linguagem simbólica para descrever filosofia; para ele, a filosofia apresentou duas fases de navegação. A primeira foi feita pelos filósofos naturalistas que haviam tentado explicar o fundamento do mundo a partir de elementos físico (água, terra, fogo, ar) e a segunda, a mais importante, foi a descoberta do “supra-sensível”.

Para encontrar respostas a esses problemas, Platão empreendeu aquilo que ele simbolicamente denomina a “segunda navegação”: na antiga linguagem dos homens do mar, “segunda navegação” se dizia daquela que se realizava quando, cessado o vento e não funcionando mais as velas se recorria aos remos. Na imagem platônica, a primeira navegação simbolizava o percurso da filosofia realizado sob o impulso do vento da filosofia naturalista. A segunda navegação representa, ao contrário, a contribuição pessoal de Platão, a navegação realizada sob o impulso de suas próprias forças, ou seja, em linguagem não metafórica, sua elaboração pessoal. A primeira navegação se revelara fundamentalmente fora de rota, considerando que os filósofos présocráticos não conseguiram explicar o sensível através do próprio sensível. Já a segunda navegação encontra a nova rota quando conduz à descoberta do supra-sensível, ou seja, do ser inteligível (REALE & ANTISERI, 1990, p. 134).

Para esses historiadores da filosofia, é possível perceber que o ponto fundamental da filosofia platônica não consiste em elementos físicos, mas na descoberta de uma realidade “supra-sensível”, isto é, da dimensão “suprafísica do ser”. Para eles, a “segunda navegação” de Platão levou ao reconhecimento da existência de dois planos da existência: o plano fenomênico e visível, e o plano invisível e meta-fenomênico – captável – apenas pelo pensamento por ser puramente inteligível (REALE & ANTISERI, 1990, p. 136).

Sobre os dois planos da realidade em Platão, a filósofa Chauí afirmou que “ele deu mais importância ao mundo invisível e metafenomênico chegando a concordar com Parmênides no sentido de que a filosofia

¹³ Platão nasceu na ilha de Egina em 429. Teve uma brilhante educação e foi bastante ampla, inclusive aprendeu filosofia ouvindo Crátilo (discípulo de Heráclito). Platão também estudou com Sócrates por um período de oito anos, até a morte de seu mestre (REALE & ANTISERI, 2004).

deveria tomar a decisão de ocupar-se com este mundo” (CHAUI, 1997, p. 269), porque ele não sofre alterações, ele não deixa de ser, ele não é falso e que só é concebido por intermédio do pensamento. Para Platão esse é o mundo verdadeiro que ele designou de mundo inteligível, ou seja, o mundo das ideias ou das essências verdadeiras. É nesse mundo que Platão buscou a verdade (*alétheia*) sobre o fundamento do universo (*arché*):

Então – prosseguiu Sócrates – minha esperança de chegar a conhecer os seres começava a esvair-se. Parece que deveria acautelar-me, a fim de não ter a mesma sorte daqueles que observam e estudam um eclipse sol. Algumas pessoas que assim fazem estragam os olhos por não tomarem a preocupação de observar a imagem do sol refletida na água ou em matéria semelhante. Lembrei-me disso e receei que a minha alma viesse a ficar completamente cega se eu a continuasse a olhar com os olhos os objetos e tentasse compreendê-los através de cada um dos meus sentidos. Refletir que devia buscar refúgio nas idéias e procurar nelas a verdade das coisas (PLATÃO, 1972, p. 112).

Platão deixava bem claro que o mundo verdadeiro não é o das coisas, mas o das ideias. O sentido de ideias para Platão vem do grego *éidos*; o termo ideia era expresso pelo esse termo que, por sua vez, significa “forma”. Diferentemente do que se possa imaginar, não há relação com a sua definição contemporânea de representações intelectuais, formas abstratas do pensamento.

As ideias, no sentido platônico, representam algo que constitui o objeto específico do pensamento, ou seja, aquilo a que o pensamento se dirige de modo puro que pode ter presença na natureza ou não; ela é expressão do ser, mais ainda, aquele ser que existe de forma absoluta, o verdadeiro ser. Desse modo, *eidos* é a ideia elementar do ente, que irá explicar a sua realidade advinda de um plano supra-sensível.

Esse mundo das ideias foi denominado por Platão de Hiperurânio. Ele faz uso do termo no diálogo Fedro, quando afirmou que “nenhum poeta jamais contou nem cantará dignamente esse lugar celeste – Hiperurânio. O Hiperurânio significa o “lugar acima do céu” ou “acima do cosmo físico”. É a imagem do mundo inteligível. Portanto, as ideias estão no mundo Hiperurânico e só são captadas pela inteligência (REALE & ANTISERI, 1990).

Partindo dessa dimensão filosófica de Platão, pode-se falar de uma teologia. O “Deus” platônico faz parte desse mundo e está representado especialmente pela interposição das ideias de Bem, de Belo e de Verdade do mundo das ideias para o mundo físico. Esse

“Deus” é chamado por Platão de Demiurgo, que, de fato, diferentemente da fé judaico-cristã, é um “Deus-artífice”, isto é, aquele que é responsável por gerar o cosmos físico a partir do mundo das ideias (*ibidem*).

O esquema segundo o qual Platão trabalha para explicar o mundo sensível é, portanto, absolutamente claro: há um modelo (o mundo ideal), existe uma cópia (o mundo sensível) e existe um Artífice, que produziu a cópia servindo-se de modelo. O mundo do inteligível (o modelo) é eterno, como eterno é também o Artífice (a inteligência). O mundo sensível, ao contrário, construído pelo Artífice, nasceu, isto é, foi gerado, no sentido verdadeiro do termo, como podemos ler no *Timeu*: “Ele nasceu porque pode-se vê-lo e tocá-lo, pois ele tem corpo e tais coisas são todas sensíveis; e as coisas sensíveis (...) estão sujeitas a processos de geração e são geradas” (REALE & ANTISERI, 1990, p. 142-143).

Para dar uma explicação pedagógica, Platão recorreu a uma linguagem mítica. Por meio dela, o filósofo grego revelou Demiurgo como um Deus-artífice. Esse artífice é o viabilizador, a causa, metafísica da criação do real, posto que ele é o responsável pela adequação das idéias no plano da matéria caótica.

A *arché* que tanto os naturalistas tentaram explicar por intermédio de fenômenos físicos (éter, água, ar, terra, fogo...) e não conseguiram, Platão buscou essa verdade (*alétheia*) e ele conseguiu achá-la, numa dimensão suprafísica do ser, no mundo das ideias, representado pelo Deus-Artífice (Demiurgo), que criou o mundo

sensível como cópia do mundo inteligível, como já foi visto. Sendo que o mais importante nessa busca realizada por Platão é a sua compreensão ontológica (VAZ, 1968).

A ontologia de Platão revelou o mundo originário, o mundo das ideias, como fonte do ser originário que, por sua vez, é causa das formas e do ordenamento da natureza física, do *kosmos*.

Aristóteles¹⁴ é o outro intelectual de bastante destaque no estudo clássico da ontologia. A metafísica de Aristóteles é esboçada como uma filosofia Primeira (*proto philosophia*). Ele a designou como uma ciência teórica posto que a sua natureza é a de investigar as causas e o princípio de todas as coisas, a *arché* do *kosmos*.

Por meio dessa teoria, Aristóteles busca um princípio supremo, uma causa soberana, divina; a causa suprema e divina terá todas as prerrogativas daquilo que o Grego entende por Deus, *Theos*. Assim, por grandeza de seu saber, essa metafísica de cunho ontológico se tornou “a mais sublime das ciências” por causa dos seus objetivos centrais.

[...] Com efeito, a mais divina é também a mais apreciável, e só em duas maneiras o pode o ser: ou por ser possuída principalmente por Deus, ou por ter como objeto as coisas divinas. Ora, a nossa ciência tem essas duas prerrogativas. Deus, com efeito, parece ser para todos, a causa e princípio, e uma tal ciência só Deus, ou Deus principalmente poderia possuí-la. (11) Todas as outras são, mas nenhuma se lhe sobreleva em excelência (ARISTÓTELES, 1973, p. 215).

Sobre a Metafísica, Aristóteles (1973) ordenou e ampliou essa ciência para além daquilo que se tinha realizado pelos seus antecessores. Quatro conceitos fundamentais, empregados por ele, representam bem essa ampliação no saber metafísico-ontológico clássico:

“1ª. A ciência que indaga causas e princípios; 2ª. A ciência que indaga o ser enquanto ser; 3ª. A ciência que investiga a substância; 4ª. A ciência que investiga a substância supra-sensível” (REALE & ANTISERI, 2044, p. 193).

Essas definições foram as bases da investigação metafísica-ontológica que a tornou uma ciência indubitável. Aristóteles percebeu que o “homem por natureza sempre teve o desejo de conhecer” (ARISTÓTELES, 1973, p. 211), de descobrir incessantemente. Portanto, todas as indagações que surgem sobre a origem do universo é algo próprio do ser humano, entretanto é por intermédio da causa e do princípio que ele organizou todo o seu saber.

Para explicar essa disposição intelectual, Aristóteles fez uma ilustração de “médico que conhecendo a causa e essência da doença e do medicamento restabelecerá a saúde de seu paciente” (ARISTÓTELES, 1973, p. 212), pois somente o conhecimento da causa resulta em uma ciência verdadeira, ou seja, em um conhecimento verdadeiro.

E para saciar esse desejo de conhecer fundamentalmente o universo, ele elaborou quatro causas para dar explicação de tudo que existe no universo. Reale & Antiseri (2004) traduziram da seguinte forma: 1. Causa material, “entendemos por causa a substância e a *quididade*¹⁵”, ou melhor, aquilo que uma essência é feita, sua matéria; 2. Causa formal, “é a matéria e o sujeito”, o que confere a forma que cada essência possui em cada realidade singular; 3. Causa eficiente, “é a de onde vem o início do movimento”, aquilo que inicia o processo de onde alguma coisa emerge; e 4. Causa final, “que se opõe a precedentes”, aquilo para o qual a coisa é feita, finalidade para alguma coisa existir.

A quarta causa está diretamente relacionada à teoria de Aristóteles do Primeiro Motor Imóvel, que move originariamente toda a realidade. Ou seja, todas as coisas que existem precisam de um Motor inicial que dá o

¹⁴ Nasceu em 384 a.C. em Estagira, na Trácia. Ainda jovem, ingressou na Academia platônica onde consolidou sua vocação filosófica (FRANÇA, 1969). Com a morte de seu mestre Platão em 347 a.C., Aristóteles deixou Atenas, viajando em direção à Ásia Menor. Em Assos, fundou uma Escola com os platônicos Erasto e Corisco.

Em 343 a.C., Felipe da Macedônia confiou a ele a educação de seu filho Alexandre. Mas, em 335/334 a.C., Aristóteles voltou para a sua terra, Estagira, na mesma época que Filipe da Macedônia foi assassinado (FRANÇA, 1969). Em 335 a.C. Aristóteles abre o Liceu, em Atenas, tendo Alexandre como o seu financiador. Em 323 a.C., Alexandre morreu e Aristóteles, perseguido, foge para a ilha Eubeia, onde morreu aos 62 anos (REALE & ANTISERI, 2004).

¹⁵ Quididade, literalmente, quer dizer “qual era o ser”. Essa palavra equivale ao sentido próprio de cada coisa enquanto pensada em si mesma e que é designado pela definição essencial.

movimento, de modo que tudo funciona numa grande cadeia e de modo que tudo está interligado ao Primeiro Motor; ele é a causa final do movimento dos seres naturais, de toda a realidade. Por assim estar constituída, há uma identidade entre a ideia de causa primeira e a ideia de Deus.

O primeiro motor de Aristotélico torna possível o movimento e, mais ainda, a unidade do movimento; é ele, pois, quem faz que haja um universo ordenado e constante, mas o motor primeiro de Aristóteles não é o criador do mundo, é nesse momento que ele faz sua crítica ao mundo das ideias de Platão.

Para Aristóteles, para que elas possam existir “elas precisam ser geradas, elas precisam de um primeiro motor” (*ibidem*, p. 232). É inconcebível o mundo das ideias sem que haja uma causa ou primeiro princípio (Primeiro Motor Imóvel).

O filósofo revolveu um grande problema que a filosofia vinha enfrentando há muito tempo: estabelecer uma explicação plausível ao movimento. Esse “dilema” se instaurava na mudança que o movimento causava à coisa de tal modo que a ação do movimento levava a se depreciar. Com sua teoria do primeiro Motor, ele traz à realidade, o desafio de se pensar na multiplicidade dos seres.

A filosofia primeira de Aristóteles fez variar a concepção do Uno e do Múltiplo. Assim, estabelece a concepção de um Ser Imóvel (Deus) que inicia o movimento de realização dos outros seres e que, por sua vez, gerariam outros seres. A partir de então, tem-se uma nova perspectiva do ser em que o ser faz parte de todo o processo de movimento idealizado pelo Primeiro Motor, Deus, e de efetivação do mundo (*kosmos*, natureza).

Depois que Aristóteles discorreu sobre as quatro causas numa teoria que tratasse da geração e do ordenamento do universo, no livro I da metafísica, fez uma sinopse das teses dos pensadores dos séculos anteriores da história da filosofia (ARISTÓTELES, 1973). Assim, chegou à conclusão de que eles não estavam tão longe da verdade quanto se pensava, pois todos os seus antecessores falaram também das quatro causas “material, formal, motora e final”, porém, de maneira incompleta.

Aristóteles emergiu na metafísica e classificou quatro formas de significado do ser, aprimorando a ideia de univocidade do ser que tanto os Eleatas defenderam. Segundo ele, o ser pode ser conhecido “por acidente”, “por si mesmo”, “como verdadeiro e como falso” e “em potência ou em ato”.

O ser “por acidente”, que se refere apenas a um atributo ou propriedade da coisa,

como quando se diz “Sócrates é músico”, por acidente, pode ser ou deixar de ser sem perder seu ser próprio (REALE & ANTISERI, 2004). O ser “como verdadeiro e como falso”, “verdade é o que estar descoberto, patente, e há falsidade quando o descoberto não é o ser que se tem, mas um ser aparente; falsidade é o encobrimento do ser, ao se revelar um ser enganoso” (MARÍAS, 1973, p. 85).

O ser “por si mesmo” são os diversos modos segundo os quais o ser pode se predicar por intermédio de dez “categorias”, como diz Aristóteles, entre elas as categorias substância, qualidade, quantidade, relação, lugar, tempo, posição, estado, ação e paixão.

A mais importante é Substância, em grego *ousía*¹⁶, que é a essência do ente. Ele diz, com insistência, que nenhuma das outras categorias existe por si e “separadamente” e que só a substância é “separada”, isto é, autônoma, independente das outras.

Do latim *substantia* (do verbo *substare* que significa estar debaixo de, que, por sua vez traduz o vocábulo grego *u`postasis* e se avizinha do sentido de *upokeimenon*, que os latinos traduziram por *subjectum*: de *subjacere*, jazer sob, que deu em português / *sujeito* e ecoa no adjetivo *subjacente*). Substância significa, por conseguinte, etimologicamente, o que está por debaixo de, o que subjaz ao, o que sustenta os acidentes (ALVES, 2000, p. 1329).

¹⁶ Do grego *ou`si,a*. É o nome verbal de *einai* – *ei,nai*,, formado a partir do tema do particípio presente *oui* -. Ora o particípio tem uma significação concreta por denotar o sujeito e a acção no momento em que está a exercer; o nome verbal significa só a acção. Ou quer dizer o que está a ser; *ousia* denota diretamente o próprio ser, o existir (*Phys.*, IV, 12, 221 b 31) (ABREU, 1999b, p. 1284).

A partir desse conceito de substância, tem-se uma compreensão que ela é suporte ou substrato dos entes e, logo, de seus acidentes; por exemplo: alto, inteligente, negro... são acidentes do homem (substância). Os acidentes se predicam de outras coisas, enquanto que a substância não se predica de nada; ela é, antes de qualquer outra coisa, algo separado, independente, que existe por si e não em outro. Em suma, a substância é o próprio “ser”.

O ser “em potência ou em ato”, é aqui que a substância se realiza, por meio da matéria-potência e da forma-ato. Matéria sem substância não passa de um ser sem significado, sem determinações, portanto, a substância se realiza numa materialidade e em forma; esta pode ser entendida como a substância desprovida de matéria; é ela quem faz da substância aquilo que é e dá à matéria as suas determinações. Matéria e forma, porém, são separadas apenas no pensamento.

Na realidade do mundo, estão intrínsecas, entretanto, substância é um composto que existirá sob uma forma e uma matéria e por meio desse composto é que se pode conceber o ser em potência ou em ato: em potência se refere à matéria indeterminada, pronta a ser passivamente determinada pela forma; e em ato significa a ação da forma sobre a matéria.

A metafísica Aristotélica é um estudo estrutural geral de todos os seres, pois ele a organiza, a define, dá a sua natureza e determina o seu campo de investigação. Aristóteles dá a ela as condições necessárias para responder a todas as indagações referentes à existência de tudo, fazendo dela a mais importante das ciências.

A metafísica investiga aquilo sem o que não há seres nem conhecimento dos seres: os três princípios lógico-ontológicos (identidade, não-contradição e terceiro excluído) e as quatro causas (material, formal, eficiente e final); ? aquilo que faz um ser ser necessariamente *o que ele é*: matéria, potência, forma e ato; ? aquilo que faz um ser ser necessariamente *como ele é*: essências e predicados ou categorias; ? aquilo que faz um ser existir como algo de determinado: substância individual (substância primeira) e a substância como gênero ou espécie (substância segunda). “É isso estudar o Ser enquanto Ser” (CHAUI, 1997, p. 282).

A busca aristotélica pelo conhecimento do Ser representou um importante passo para a história da filosofia grega. Antes dele, por muitos séculos, tentou-se encontrar a verdade (*alétheia*) sobre o fundamento do universo (*arché*) nos elementos físicos, mas não se conseguiu. Surgiu Parmênides com a teoria do Ser, isso fez com que o rumo das investigações sobre o fundamento do mundo (*arché*) se voltasse para o aquilo que é a ideia central de sua teoria: o Ser. A partir de então, o Ser se tornou o objeto de estudo metafísico-ontológico.

Nasceu a ideia de que no Ser se encontrará a verdade (*alétheia*) sobre o fundamento do universo (*arché*), porém, em alguns filósofos, o estudo desse ser se tornou impossível, pois ele faz parte de outro mundo, um mundo transcendente.

Com sua Metafísica, Aristóteles foi um dos filósofos que mostrou que o conhecimento do ser foi possível e esse saber está mesmo nas coisas sensíveis da natureza. É ali, na estrutura interna das coisas, na sua matéria e na sua forma, que se encontram as respostas sobre o que é o ser, qual é a sua forma e qual é a sua finalidade. Aristóteles influenciou, dessa forma, os principais pensadores medievais.

3 AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS NA IDADE MÉDIA

No primeiro capítulo, a pesquisa procurou apresentar algumas teorias sobre o cosmos, sobre o próprio pensamento filosófico, sobretudo, as suas disciplinas “ontologia” e “metafísica”.

Em linhas gerais, pontuou as questões centrais sobre o “*kosmos*” relevando as perguntas pela origem e o fundamento que nasceram nas narrativas mitológicas e persistiram nas investigações filosóficas; entretanto as perspectivas se alargaram e, por meio das teorias e respostas de Platão e, sobretudo, Aristóteles, a filosofia deu grandes passos. Vale salientar que esse desdobramento da investigação filosófica aconteceu graças ao progresso da metafísica e da ontologia.

Neste segundo capítulo, a pesquisa será destinada a apresentar algumas provas da existência de Deus como um desdobramento das reflexões sobre a origem do universo em sintonia com as contribuições de Aristóteles e Platão. Inicia-se, portanto, com a discussão sobre a inserção e a influência do pensamento metafísico-ontológico no contexto da Idade Média e, posteriormente, na Escolástica com a descrição sobre as provas em Santo Anselmo de Aosta e em São Tomás de Aquino.

3.1 PRIMÓRDIO METAFÍSICO-ONTOLÓGICO NA IDADE MÉDIA

Esta seção tem como objetivo e refletir sobre a origem do pensamento metafísico-ontológico da Idade Média (séculos V ao XIV) e o seu contexto no Ocidente latino. Para essa análise, serão destacados dois filósofos que fizeram parte desse período: Boécio¹⁷, considerado o fundador da Idade Média por ter traduzido as obras de Platão e Aristóteles da Antiguidade para a Idade Média, e João Scoto Eriúgena¹⁸, o primeiro filósofo a redigir um tratado metafísico-ontológico.

A história da filosofia cristã é o ambiente intelectual para se ter uma compreensão total do período da Idade Média, pois é a partir dela que, percebe-se, todo um processo de desconstrução social que vem-se desdobrando há séculos.

A filosofia cristã compreende dois períodos absolutamente distintos. Um deles abarca a fase final do Império Romano (século I a IV): os Padres da igreja sistematizam o dogma e efetuam as primeiras tentativas de harmonização racional da fé cristã e da filosofia... Após a consumação da ruína do Império Romano, atravessa o ocidente europeu alguns séculos de invasão e incultura, conhecidos do ponto de vista filosófico por << séculos em branco >>. A Igreja aproveita-os para recolher nos mosteiros o resto da cultura greco – latina, que transmite a posteridade. Torna assim possível que renasça, através duma longa gestação, uma segunda época da filosofia cristã,

¹⁷ Nasceu em 480 em Roma, estudou também em Roma e depois em Atenas. Em sua época, exerceu cargos públicos no reinado de Teodorico, rei dos Ostrogodos. Porém, mesmo tendo conseguido uma boa posição na corte, ele foi cruelmente executado em 525, porque muitos viam nele um traidor. Mesmo tendo uma morte prematura, Boécio contribuiu muito para o desenvolvimento intelectual no período da Idade Média (REALE & ANTISERI, 2003, p. 135).

¹⁸ Na Irlanda, nasceu por volta de 810, e pode ser encontrado na corte de Carlos, o Calvo, em 847 exercendo funções importantes. Scoto se tomou um considerável mestre na corte francesa, chegando a ser convidado por bispos da época para refutar a tese de dupla predestinação (REALE & ANTISERI, 2003, p. 135).

na cultura medieval que vai do século IX ao XV (GAMBRA, 1973, p. 165).

Para que se entenda a conexão que se instaura entre a história da filosofia cristã e a Idade Média, é preciso estar cômico de que o período que abrange a “era medieval foi de quase um milênio, pois no Ocidente latino ela começou no fim do século V e foi até o século XIV” (REALE & ANTISERI, 2003, p. 119).

É possível ter uma perspectiva da Idade Média, observando que ela nasceu em tempos difíceis, política, social e intelectualmente. No final do século V, houve uma crise de desconstrução do império romano e esse evento repercutiu em todos os setores e lugares do império e se tornou o marco do advento da Era Medieval. Antecedendo o período da Escolástica na Idade Média, dois intelectuais tiveram destaques. Boécio, um marco na filosofia cristã que lutou por trazer aos latinos o conhecimento da cultura grega por meio da tradução das obras de Platão e Aristóteles, e João Scoto Erígena, que produziu a primeira grande síntese metafísica da Idade Média.

A história do pensamento medieval teve bons motivos para celebrar Boécio como uma das ilustres personalidades intelectuais da Idade Média que chegou a ser chamado “o último romano e o primeiro escolástico”.

Dir-se-ia que a exímia grandeza de Agostinho tivesse esgotado, por muitos séculos, as energias especulativas do Ocidente. E de fato, será preciso penetrar fundo na Idade Média para novamente encontrar algum pensador independente e criativo. Contudo, a Antiguidade ainda nos depara uma outra figura digna de atenção e admiração: a de Boécio. Juntamente com Agostinho, foi ele quem mais influenciou a filosofia medieval. Embora não primasse pela originalidade, a sua obra serviu de intermediária entre a filosofia grega e a escolástica. É nisso que está sua importância (BOEHNER & GILSON, 1982, p. 209).

Boécio atualizou as discussões do pensamento metafísico-ontológico do Ser da antiguidade, na Idade Média. Isso aconteceu graças às suas traduções dos escritos de Aristóteles e dos diálogos de Platão. Além disso, suas obras se tornaram fundamentais para os medievais, pois foi com Boécio que os estudos da lógica ressurgiram. Esse filósofo abriu as portas para o conhecimento metafísico-ontológico que começou a se desencadear. Boécio concebeu a filosofia sob duas categorias fundamentais: o amor e a sabedoria. Porém, não se trata da sabedoria de um conhecimento prático ou técnico, mas de uma realidade porque, segundo ele, Sabedoria é o pensamento vivo, causa de todas as coisas, que subsiste em si mesmo e de nada necessita além de si mesmo (*apud* CHÂTELET, 1972, p. 211). Desse modo, observa-se que a filosofia medieval será a busca de Deus. A filosofia para Boécio, além de ter caráter prático, teve também caráter especulativo. No entanto, foi dentro do especulativo que ele formulou teorias metafísicas que receberam influências diretas das obras de Platão e Aristóteles. Por consequência, as mesmas indagações metafísico-ontológicas que percorreram a história da filosofia grega, desde a sua gênese, se fizeram presentes na Idade Média.

Para Boécio, (*apud* BOEHNER & GILSON, 1982) a filosofia especulativa foi um conjunto de três classes: os “intelectíveis” (*intellectibilia*), os “inteligíveis” (*intelligibilia*) e os “naturais” (*naturalia*). Os intelectíveis são os seres dotados de uma existência puramente espiritual e extramaterial. Já os inteligíveis, são as almas humanas unidos a matéria, os inteligíveis voltam-se para os intelectíveis a fim de apreendê-los pelo pensamento e entendimento. “E os naturais, que coincidem com o mundo dos corpos, ou melhor, com o que há de inteligível neles, compreendem ciência como aritmética, astronomia, geometria e a música” (BOEHNER & GILSON, 1982, p. 211).

É importante destacar na filosofia especulativa, o intelectível, porque nela, Boécio, discorreu sobre a existência do sumo bem que é Deus. E para conceber essa idéia de Sumo Bem, a sua lógica de argumentação esteve pautada na idéia que se tinha de imperfeito,

“porque se existe o imperfeito existe o perfeito, pois o imperfeito aponta para o perfeito” (*ibidem*, p. 112).

Boécio não pode ser visto apenas como um tradutor que viveu na Idade Média, mas aquele que trouxe o conhecimento (filosófico) para um período de difícil empreendimento intelectual.

A Idade Média para muitos é considerada um período de trevas¹⁹, de estagnação total do conhecimento, porém, quando se conhece filósofos como Boécio, percebe-se que o conhecimento “emerge” e desenvolve, pois, ele trouxe a possibilidade de construir uma filosofia de procedência metafísico-ontológico.

O segundo filósofo, que também se destacou na era medieval, foi João Scoto; sua relevância na história se deu por suas traduções e escritos. Dentre seus escritos, o que mais teve destaque foi o *De divisione naturae*, por ter sido um tratado teológico:

Obras e edições – 1. *De divisione naturae*. Diálogo em 5 cinco livros, o primeiro dos quais trata de Deus, causa suprema da criação, o segundo das Idéias, o terceiro e parte do quarto, das coisas criadas; a última parte do quarto e o quinto discutem o retorno das coisas; na parte final do quinto estuda-se o fim último das coisas (REALE & ANTISERI, 2003, p. 229-230).

Sua obra citada no texto acima, foi a primeira grande suma metafísica-ontológica da Idade Média, pois expressou nos seus cinco livros assuntos referente ao princípio de todas as coisas. O compêndio teve influência “neoplatônica assimilado pela leitura que João Scoto fazia de Dionísio” (BOEHNER & GILSON, 1982, p. 229).

Foi nela que Scoto deu sua interpretação sobre os universais considerando a “dialética não somente como regra de pensamento, mas também como a própria realidade, como arte fundada pelo Criador no ato da criação” (REALE & ANTISERI, 2003, p. 135), ou seja, a dialética é algo real, pois fez e faz parte da realidade. Scoto fez ontologia através de sua construção de querer conhecer o universo, a origem da natureza.

Os elementos fundamentais de procedimento intelectual que ele usou foram a divisão e a análise. “Na divisão ele partir do supremo para os gêneros depois para as espécies e por último para os indivíduos. Ele seguiu o mesmo caminho, mas inverso indo do indivíduo para o supremo” (REALE & ANTISERI, 2003, p. 233). Simplesmente ele fez uma análise ontológica para investigar um elemento do âmbito metafísico, tal como se investigaria Deus, a origem de todas as coisas, a origem da natureza. Scoto viveu no período da Idade Média, marcou seu período intelectual filosófico a partir da disciplina da ontologia a partir da qual ele contribuiu com descobertas metafísicas importantes. Ele ficou conhecido pela seguinte frase: “ninguém entra no céu a não ser por meio da filosofia” (*ibidem*, p. 135). Por meio dessa frase, pode-se entender a importância que ele dá à filosofia, pois entendia que tanto a religião como a filosofia poderiam levar ao conhecimento de Deus - isso, porque, para ele, ambas se utilizavam da dialética.

A Idade Média emergiu em um período de grande tensão social e intelectual, contudo, se auto-superou com o conhecimento transposto da Antiguidade. Desse modo, para que o conhecimento (filosófico) ressurgisse, foram importante as traduções produzidas por Boécio de Platão e Aristóteles e as construções filosóficas de João Scoto Eriúgena.

3.2 A ESCOLÁSTICA E A EXISTÊNCIA DE DEUS

Esta seção tem como objetivo refletir sobre a especulação metafísico-ontológica na Escolástica, que é o segundo período da Idade Média. Para isso, se discorrerá sobre a nova perspectiva educacional que se estabeleceu nesse período, ressaltando as discussões que havia concernentes à existência de Deus.

¹⁹ Usou-se esse termo “período das trevas” não por se acreditar que essa Era o era, mas por ela ter sido conhecida dessa forma.

O progresso educacional que aconteceu na escolástica se iniciou a partir da Igreja que abriu novas formas de instituições educativas, proporcionando o saber por intermédio de três tipos de escolas: “monacais (anexas a uma obadia); episcopais (anexas a uma catedral); palatinas (anexas à corte: *palatium*)” (REALE & ANTISERI, 2003, p. 121). A que mais se destacou foi a palatina, que esteve sobre a direção de Alcuíno²⁰, intelectual vindo da Inglaterra a pedido de Carlos Magno que, por sua vez, queria organizar e fundar escolas.

Alcuíno foi excelente no trabalho desenvolvido na escola palatina; ele organizou a

instrução nessa escola em três graus: “a) leitura, escrita, noções elementares de latim vulgar, compreensão sumária da Bíblia e dos textos litúrgicos; b) estudo das setes artes liberais: trívio²¹ e quadrívio²²; c) estudo aprofundado das sagradas escrituras” (*ibidem*, p. 122).

Pode-se dizer que não foi somente a abertura de escolas que marcou a escolástica, porém, sobretudo, a forma como a filosofia e a teologia eram ensinadas nessas escolas medievais. Há nelas grandes homens que não apenas passavam ensinados da filosofia e da teologia, mas desenvolveram métodos de ensino que refletiram no pensamento da época.

O período da escolástica também foi marcado pela criação de universidades nos séculos XII e XIII. Em Bolonha e em Paris foram criadas as primeiras universidades na Europa (*ibidem*). Inicialmente, as universidades apresentavam um modelo bem diferente das instituições de ensino superior de hoje.

Em Bolonha, prevaleceu a *universitas ascholatium*, isto é, a corporação estudantil, à qual Frederico I Barbarossa concedeu particulares privilégios em 1158. Em Paris (a 1200 remonta o primeiro decreto régio que a reconhece implicitamente *studium generale*) prevaleceu a *universitas magistrorum et scholarium*, espécie de corporação unitária de mestres e estudantes [...] (REALE & ANTISERI, 2003, p. 123).

As universidades, inicialmente, representavam uma coligação de mestres e alunos e com o passar do tempo, essas instituições foram se legitimando perante a sociedade e ganhando status próprio, uma autonomia. Pode-se dizer que esse foi um período em que o conhecimento renasceu com novas perspectivas de ensino e de produção científica – ambiente propício para as indagações acerca da existência de Deus.

As universidades começam a ser agentes influenciadores na sociedade da Idade Média. O nascimento dessas instituições educativas e de pesquisa provocou a formação de um novo grupo social chamado intelectuais (*studium*). Esse grupo influenciou a prática do poder da época, concedido pela própria igreja; poder este restrito antes à hierarquia Eclesiástica (REALE & ANTISERI, 2003).

O conhecimento na Idade Média não estagnou, do contrário, propiciou o desenvolvimento deste. A universidade criou dois ambientes de pesquisa e formação acadêmica: “uma de artes liberais e outra de teologia. A primeira foi considerada como uma faculdade de introdução à segunda, pois ela é base de toda a instrução (gramática e a lógica, a matemática, a física, a metafísica e a ética)” (*ibidem*, p. 126). Já a segunda tinha como objetivo o estudo aprimorado da fé e das ciências cristãs.

Ainda na escolástica, as faculdades adotam métodos de ensino por meio de

discussões que eram levantadas nas salas. “Uma dessas discussões (*disputatio*) era sobre a fé e a razão, onde o tema era proposto em forma de pergunta (*question*) e em seguida os alunos tinham o direito de fala e depois os mestres” (*ibidem*, p. 127). Assim, elas foram crescendo via conhecimento produzido.

Instaurou-se, nesse momento, um grande embate acadêmico entre fé (*fidei*) e razão (*ratio*). A pergunta mais comum era sobre o que deveria prevalecer fundamentalmente no saber acadêmico se a fé ou a razão. A razão não foi posta de maneira predominante sobre a fé, pois a filosofia somente serviria à teologia para o entendimento das escrituras, de uma feita que “não basta crer: é preciso também compreender a fé” (*ibidem*, p. 125). Essas foram questões que se mantiveram por muito tempo nas instituições de ensino superior.

Desse modo, as tensões entre fé e razão começaram a gerar várias indagações no âmbito

²⁰ Pensador religioso anglo-saxão. Suas deslocações a Roma encontra-se por duas vezes com Carlos Magno, que, em 782, em Parma, o pressiona para vir para o continente, encarregado-o da reanimação da cultura e das letras (ABREU, 1997).

²¹ Trívio é o estudo da gramática, retórica e dialética.

²² Quadrívio é o estudo da aritmética, geometria, astronomia e música.

metafísico-ontológico, sobretudo, referentes à existência de Deus. Das inquirições mais relevantes temos: é possível acreditar na existência de Deus de forma puramente racional? e Somente por meio da fé se compreende a existência de Deus?

A Idade Média surgiu em um período de grande escassez intelectual, contudo, se auto-superou com a criação de novos centros de saber, dando início a esse novo período chamado Escolástica de que se tratou neste tópico. As instituições de ensino superior criadas não possuíam uma metodologia definida como as de hoje, porém, com o passar do tempo vão assumido um caráter acadêmico.

Daí porque os assuntos mais abordados nas universidades eram fé e razão, pois falar desses temas era algo corriqueiro na escolástica, sendo assim, gerou várias indagações no âmbito metafísico-ontológico referentes à existência de Deus, tornando possível tratar o assunto Deus de maneira científica e sistemática, uma vez que as universidades admitiam o tema fé.

Foi possível haver uma investigação filosófica sobre a origem do universo na Escolástica, pois, se torna inegável dizer que não se teve uma procura no âmbito metafísico/ontológico sobre a existência de Deus. No entanto, o grande diferencial nesse período é que a escolástica vai fazer com que essa discussão metafísico-ontológica sobre a existência de Deus se torne acadêmica.

Pode-se concluir que a metafísica, no horizonte da Idade Média, mais especificamente no período da escolástica, marca presença por sua importância de exigir que o Deus da fé tenha fundamentos teóricos e por associar esse fundamento da fé aos fundamentos cosmológicos; essa estrutura de pensamento se reflete na nova instituição de formação intelectual, que é a universidade – lugar de produção científica.

Há uma grande contribuição da medievallidade ao mundo ocidental, no que se refere a esse ponto filosófico, com a exigência de um pensamento teoricamente respaldado para se chegar à compreensão do mundo, fornecendo instrumentos para a formação daqueles que se dedicariam na composição sistemática da teoria do mundo, do pensamento e do Homem.

3.2.1 As provas ontológicas em Santo Anselmo de Aosta

Esta seção terá como objetivo estudar as provas ontológicas de Santo Anselmo de Aosta²³, especificamente as concernentes às suas obras intituladas de *Monologion* e *Proslogion*. Essas obras têm grande importância para este estudo, pois foi por meio delas que Anselmo buscou responder às indagações metafísicas correspondente a existência de Deus.

É importante ressaltar que Anselmo viveu um contexto que foi resultado de um conflito entre dialéticos e antidialéticos do século XI. Os dialéticos eram aqueles que apresentavam um enorme interesse pela filosofia

²³ Nasceu na cidade de Aosta, na Itália, no ano de 1033. No ano de 1060 chegou ao mosteiro beneditino de Bec onde ingressou na carreira monacal e, em 1063, se tornou prior, por causa de sua enorme capacidade intelectual. A abadia de Bec se tornou reconhecida por suas atividades e foi lá que as suas extraordinárias qualidades dialéticas irromperam. O destaque que recebeu por suas obras escritas e por sua participação política foi inevitável. Sendo possuidor de uma vida brilhante, faleceu em 1109 e, mesmo depois de sua morte em 1720, o papa Clemente XI declarou-o Doutor da Igreja (REALE & ANTISERI, 2003).

e a via como uma ciência, portanto, eram defensores da razão e os antidialéticos eram os teólogos que tinham como ideologia de vida a fé.

Esse conflito entre fé e razão se instaurou na Idade Média com bastante ímpeto. É o que se consegue perceber a partir da obra de Phitotheus Boehner e Etienne Gilson ao citar a opinião que Pedro Damiano, um cristão dessa época:

A filosofia pura, como a gramática, é obra de Satanás. Entretanto, não faltam os monges que antepõem as regras de Donato às de S. Bento. Tais religiosos andam esquecidos de que o primeiro mestre de gramática foi o demônio. Pois foi com o auxílio desta disciplina que ele ensinou a nossos primeiros pais a declinar a palavra de Deus no plural: “Eritis sicut dii, scientes bonum ET malum” (BOEHNER & GILSON, 1982, p. 251).

O texto revela o quanto o pensar racional era visto de forma pejorativa pelos religiosos da época. Contudo, é diante desse conflito (fé e razão) que surgiu a possibilidade de pensar na existência de Deus de forma puramente racional. “Os monges pedem a Anselmo que produza um tratado que fale sobre a Essência Divina utilizando somente a razão sem recorrer às Escrituras Sagradas” (CANTUÁRIA, 1973, p. 6).

Anselmo, apesar de ter sentindo todo o antagonismo que havia se instaurado entre fé e razão na Idade Média, adotou uma cosmovisão diferente. Para ele é possível que fé e razão se acoplem, pois através de seus escritos mostrou que a razão não subtrai a fé, mas ela é a base para se ter fé. O escritor padre Leonel França (1969) mostra em seu livro essa conciliação que Anselmo fez entre fé e razão.

A relação entre a razão e a fé expressa nas célebres palavras: *intelligo ut credam, credo ut intelligam, ou fides quaerens intellectum*. A fé conforta e auxilia a razão que se lhe deve submeter com docilidade. *Fides nostra contra impios defendenda est; illis rationabiliter ostendendum quam irrationsbiliter nos condemnant* (Epist. Ad Falconem, L. II, epist. 61). A razão pode confirmar as verdades de fé com argumentos prováveis, não demonstrativos (FRANÇA, 1969, p. 91).

Observa-se que fé e razão eram assuntos fundamentais para Anselmo, pois, redigiu

duas teses metafísico-ontológicas, “em que sempre conciliava razão e fé em sua labuta para provar a existência de Deus sem o auxílio das Escrituras Sagradas” (MARÍAS, 1973, p. 154), que são: o *Monologion* (Meditação sobre o Fundamento Racional da fé) e o *Proslogion* (A Fé buscando apoiar-se na Razão). Ao produzir o *Monologion*, em 1076, Anselmo tinha como objetivo expor a razão da fé (*ratio fidei*) (TOMATIS, 2003). Ele elaborou quatro argumentos racionais que levam a acreditar na existência de Deus, que são: a “bondade superior”, a “suma grandeza”, a “suprema causa” (da qual existem todas as coisas) e o “supremo bem” (uma natureza superior a tudo o que existe).

Na primeira prova, à bondade superior, Anselmo percebeu que a bondade se manifesta em vários graus ou formas como na analogia que descreveu em relação ao “cavalo e ao ladrão que apresentam as mesmas características de serem fortes e velozes, porém, o cavalo ganha o título de bom, pelo motivo de ser útil, e o ladrão de mau, pelo motivo de ser danoso” (CANTUÁRIA, 1973, p. 8).

As coisas só são boas pela utilidade e graus que apresentam de bondades, contudo, as coisas não são boas por si mesmo. Porque existe “único ser soberanamente bom por si mesmo pelo qual todas as coisas são boas. E esse único bem é superior, pois, não existe igual ou maior do que ele” (*ibidem*, p. 9). Na segunda prova, suma grandeza, Anselmo usou a mesma dedução lógica do argumento anterior. Se existe um ser soberanamente bom há também um ser soberanamente grande. “E esse ser soberanamente grande é assim denominado não pela quantidade de massa corporal que possui, mas pelo que ele significa ser, pelo que ele é mais digno, isto é, sumamente superior a todas as coisas” (CANTUÁRIA, 1973, p. 9).

Na terceira prova, suprema causa, para Anselmo todas as coisas que existem provém

de algo. “Ele rejeita totalmente a idéia de criação mútua entre o dono e o escravo, porque o que existe são predicado atribuído a eles” (*ibidem*, p. 10). Portanto, existe uma causa única que existe por si e que tudo que existe deriva dela.

A Quarta prova, supremo bem, para Anselmo algumas naturezas são melhores que as outras, “pois nem todas podem ser colocadas no mesmo plano de igualdade, como por exemplo, alguns acham que por natureza o cavalo é melhor que a madeira e o homem melhor que o cavalo. Portanto, há uma natureza superior a tudo que existe” (*ibidem*, p. 12).

Anselmo continua em sua luta incansável para provar a existência de Deus. Sua próxima argumentação se refere à criação em que discorreu sobre duas premissas, que são: existência da natureza suprema e como a natureza criada ela recebeu a sua existência.

A existência da natureza suprema levanta várias objeções, como por exemplo, a natureza suprema existe por si ou pelo nada ou ainda foi criada por outra natureza? De forma direta Anselmo respondeu a essa indagação declarando que a natureza suprema existe, “de maneira absoluta, não deriva de outra e não é posterior a si mesmo ou menor do que si próprio ou de qualquer outra coisa, ou seja, tudo o que é, é por si mesmo e de si mesmo” (*ibidem*, p.

15). Portanto, a natureza suprema existe independentemente de qualquer coisa.

Como existe a natureza? A essa indagação Anselmo recorreu ao pensamento grego, sobre a origem do universo, que está relacionada a quatro elementos: água, terra, ar e fogo. Anselmo não duvidou da existência da matéria desses elementos, mas quis provar de onde se originaram esses elementos (*ibidem*, p. 16).

Ele levantou várias suposições de onde poderia derivar a matéria, contudo, a única verdade absoluta é que tudo que existe recebeu sua existência da essência suprema, pois Ele fez todas as coisas por si só, por si mesmo e do nada (*ibidem*, p. 17).

Por esse motivo, como tudo o que existe deve-se à essência suprema e nada pode haver sem que ela seja a causa eficiente ou material, decorre necessariamente que, salvo ela mesma, não há nada que não seja produzido pela sua ação. E como nada existe ou existiu, afora ela mesma e as coisas que produziu, absolutamente nada ela pôde fazer por meio de outra coisa ou instrumento ou auxílio, mas só por si mesma. E tudo o que fez, não há dúvida de que o fez de algo, como da matéria, ou do nada[...] (CANTUÁRIA, 1973, p. 16).

Tendo apresentado os argumentos que provam que Deus criou o universo e tudo que nele existe, Anselmo, prosseguiu em demonstrar como a substância suprema projetou e arquitetou o universo. Ele a comparou ao trabalho de criação de um artífice que a concebe primeiro em sua mente, porém, a diferencia, porque a substância suprema criou tudo do nada, enquanto que “o artífice, ao executar sua obra precisa da matéria e de outras coisas para que a sua obra seja realizada” (CANTUÁRIA, 1973, p. 23).

Continuando sua dissertação, Anselmo, indagou de que forma a razão humana consegue exprimir substancialmente a natureza de Deus. Mesmo sendo uma investigação complexa, pois o homem é incapaz de conhecer a Deus em sua plenitude, Anselmo se esforçou na tentativa de trazer ao conhecimento o que Deus é. Essa busca se iniciou a partir do capítulo XV de seu *Monologion*.

A esta altura, e com justo motivo, sinto-me fortemente impelido a investigar, com maior diligência possível, quais, entre as qualidades que se atribuem aos objetos, sejam as que podem convir, substancialmente, a essa admirável natureza. Embora eu duvide bastante poder-se encontrar, entre os nomes e as palavras com que designamos as coisas criadas do nada, um termo que seja condignamente atribuível à substância criadora do universo, deve-se, no entanto, procurar ver até que ponto a razão pode levar adiante essa indagação (CANTUÁRIA, 1973, p. 25).

E nessa busca por associações lógicas para expor de forma puramente racional que tudo o que Deus é faz

parte de sua essência, Anselmo destacou como se deve referir à natureza suprema em alguns aspectos como, por exemplo, ao tentar dizer que ela é justa se deverá dizer “que ela é justa e que existe como justa. Sendo, portanto, improvável pensar que ela possui a justiça” (*ibidem*, p. 29), pois essa ideia dá a impressão de um Deus composto de atributos o que não é o caso do Deus que Anselmo apresentou em sua tese.

A próxima indagação de Anselmo foi sobre o acidente, será possível que a essência suprema não possa mudar mesmo que acidentalmente? Não, pois, os acidentes produzem mudanças, e a natureza suprema não pode se nem pensada mutável. “como, portanto, a natureza suprema é sempre, substancialmente, idêntica a si mesma em tudo e por tudo, por isso não pode ser diferente de si, nem sequer acidentalmente” (CANTUÁRIA, 1973, p. 44).

Depois de Anselmo ter dissertado sobre os temas da existência de Deus, a criação, o criador e a criatura, os últimos capítulos que restavam, resolveu discorrer sobre a Trindade, um assunto muito intrincado para o entendimento daquela época.

Mostrou-se incansável e prosseguiu em mais uma análise referente à natureza

suprema; sua labuta agora era a de provar que o “Pai, o Filho e o Espírito é a trindade una e suprema, ou seja, os três são um” (*ibidem*, p. 92); apesar do grau de importância que possui, não compete a esta seção dissecar o dogma trinitário em Anselmo, fica, porém, o registro.

O prior de Bec terminou seu *Monologion* fazendo declarações à essência divina que criou o universo e tudo o que nele contém: “É a Deus que se deve venerar, pois, todas as coisas que existem devem a ele a sua existência, sem Deus nada viria a existir, porque *dele, por ele e nele* todas as coisas existem” (*ibidem*, p. 93). As últimas palavras de seu *Monologion* ainda dizem mais:

Como, portanto, ele não apenas é o único criador cheio de bondade, mas, também, o Senhor onipotente e o governador sapientíssimo de todas as coisas, resulta com certeza que ele é, igualmente, o único a quem todas as outras naturezas devem venerar, amando-o com todas as suas forças e que devem amar com veneração. Somente dele é que devemos esperar todo o bem; a ele somente dirigir-nos nas adversidades e a ele somente elevar nossas orações, sem qualquer que seja a necessidade. Na verdade, ele não somente é Deus, mas o único deus, inefavelmente trino e uno (CANTUÁRIA, 1973, p. 93).

Anselmo não hesitou em usar associações lógicas para provar a existência de Deus. Em seu *Monologion*, o Doutor, firmou os alicerces da razão que levam a fé em Deus e trouxe a possibilidade de um Deus racional criador de todas as coisas. A partir de agora o homem pode chegar a Deus através do intelecto.

Observa-se, portanto, que o prior de Bec surpreendeu a todos, conseguiu provar que razão e fé não são antagônicos. Todavia, a razão é o firme fundamento para se ter fé. Deus não é irreal, uma projeção apenas da imaginação, mas é real. Deus existe, e essa afirmação é racional, não é apenas uma crença, pois, Santo Anselmo, por intermédio de sua dissertação conseguiu provar que Deus existe.

Não demora muito, aproximadamente, depois de um ano, entre 1077 e 1078, Anselmo escrevia uma nova dissertação Metafísica, *Proslogion*, pois, percebe que o *Monólogo* que escreveu estava cheio de muitas argumentações e de difícil entendimento (TOMATIS, 2003, p. 11).

O Prior de Bec, tomou a decisão de produzir algo simples que em si mesmo fale que Deus existe. É importante ressaltar a perspectiva que Francesco Tomatis (2003) tem do *Proslogion*, pois, consegue perceber qual a real intenção de Anselmo em sua nova dissertação.

Dessa vez foi mais perspicaz, falando da existência de Deus na pura interioridade do Homem, sem demonstrações lógicas da realidade externa, como fez em seu *Monologion*.

“Anselmo não quer mais expor a razão da fé, mas a própria fé, a fé subjetiva, a fé que procura intelecto (*fides quaerens intellectum*), pois ela levará o homem pelo seu próprio intelecto a compreender que Deus existe” (*ibidem*, p. 12).

Em seu *Proslogion*, procurou iniciar fazendo uma reflexão da situação humana diante do enigma de conhecer

a Deus; fala da dificuldade que a humanidade tem em compreender Deus por causa da situação miserável que se encontra desde “a queda de Adão”. Para ele, o Homem está totalmente cego, sem entendimento nenhum, o seu intelecto foi corrompido pelo pecado e o único meio de acreditar em Deus é por intermédio da fé que procura o entender.

Ó Senhor, reconheço e rendo-te graças por ter criado em mim esta tua imagem a fim de que, ao recordar-me de ti, eu pense em ti e te ame. Mas, ela está tão apagada em minha mente por causa dos vícios, tão embaciada pela névoa dos pecados, que não consegue alcançar o fim para o qual a fizeste, caso tu não a renoves e a reformes. Não tento, ó Senhor, penetrar a tua profundidade: de maneira alguma a minha inteligência amolda-se a ela, mas desejo, ao menos, compreender a tua verdade, que o meu coração crê e ama. Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque se não cresse, não conseguiria compreender (CANTUÁRIA, 1973, p. 101).

Para Anselmo, qualquer esforço humano de querer compreender a Deus sempre será inútil, pois o Homem em si mesmo é limitado em consequência de sua natureza pecaminosa.

Somente a fé pode levar a essa compreensão porque ela vem de Deus e penetra na mente humana desejosa por esse entendimento. Ela é uma fé viva que age dentro do Homem, numa procura incansável pelo Criador, portanto, o ato de crer leva a uma compreensão real de Deus.

Anselmo seguiu em sua dissertação e mais uma vez usou a razão em defesa da fé para provar que Deus existe ao insipiente, um novo personagem que entrou em cena, que não consegue compreender que tal ser seja real; procurou a fé dentro do intelecto do insipiente com a seguinte argumentação: o ser do qual não se pode pensar nada maior. O insipiente só consegue compreender Deus dentro de seus pensamentos.

Ele percebeu o ceticismo do insipiente e o comparou ao pintor que ao imaginar a obra que vai fazer a tem em sua mente, porém, não a compreende como real porque ainda não a executou; o insipiente tem em sua inteligência a ideia da existência de Deus, mas não consegue fazer uma conexão dessa ideia com a realidade. Por isso, de forma lógica, por meio de seus argumentos, mostrou que Deus existe tanto no pensamento quanto na realidade.

Mas “o ser do qual não é possível pensar nada maior” não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior. Logo, “o ser do qual não se pode pensar nada maior” existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade (CANTUÁRIA, 1973, p. 102).

Anselmo expôs seu argumento ontológico “o ser do qual não é possível pensar nada maior”, “porque, partir da análise da ideia de Deus, que está na mente, se deduz a sua existência fora da mente” (REALE & ANTISERI, 2003, p. 150). Ao tentar convencer o insipiente da existência de Deus, estabeleceu uma questão que envolve toda a metafísica, a existência do Ser.

Nota-se que ele se dirigiu, mais uma vez, ao insipiente e mesmo diante do argumento ontológico, refutou crer na existência de Deus; o insipiente só consegue conceber Deus de forma puramente conceitual, ou seja, ele só compreende apenas a Palavra Deus e não o seu significado real, mais profundo. Anselmo fez afirmações sobre a tamanha superficialidade que o insipiente apresenta em sua mente em relação a Deus.

Com efeito, pode-se pensar, ou dizer no coração, uma coisa de duas maneiras: pensando na palavra que expressa a coisa, ou compreendendo a própria coisa. No primeiro sentido é possível pensar que Deus não existe; no segundo, não. Quem, por exemplo, compreende o que são a água e o fogo, sem dúvida, não pode pensar que os dois elementos sejam realmente a mesma coisa. Entretanto, se pensar apenas nas palavras água e fogo, pode imaginar as duas coisas como idênticas. Assim, quem compreende o que

Deus é, certamente, não pode pensar que ele não existe, mas o poderia, se repetisse na mente apenas a palavra Deus, sem atribuir-lhe nenhum significado, ou significando coisa completamente diferente (CANTUÁRIA, 1973, p. 103).

Percebe-se que para ele, entender o que Deus é implica acreditar em sua existência.

Quando se compreende o que Deus é: a “bondade superior”, a “grandeza superior”, a “suprema causa” (da qual existem todas as coisas) e o “supremo bem”, é estar ciente de que não existe ser maior que Deus, ou seja, Ele é o ser do qual não é possível pensar nada maior.

Talvez essa seja a maior razão de ele dissertar muito mais sobre a natureza de Deus do que sua existência em seu *Proslogion*. Portanto, em seu *Proslogion* levou o homem a buscar dentro de si a verdade sobre a existência de Deus, mas não qualquer verdade, mas uma verdade racional, que partir de dentro do intelecto do próprio homem, a fé que procura entender.

Ele utilizou essa fé com a seguinte reflexão: “o ser do qual não é possível pensar nada maior”. Desse modo, ele conseguiu extrair de dentro do próprio homem a certeza da existência de Deus.

Diferentemente de tudo o que já foi escrito até agora na historicidade da filosofia da escolástica, Anselmo ganhou maior destaque por sua produção literária no campo da metafísica. Redigiu duas teses, o *Monologion* em que expôs as razões as quais levam a ter fé na existência de Deus e o *Proslogion* em apresentou a fé que procura entender, com o objetivo de levar o homem a partir de seu próprio intelecto compreender que Deus existe.

Provou que razão e fé não são antagônicos, mas que a razão é o firme fundamento para se ter fé. Deus existe e essa afirmação é racional, não é apenas uma crença, pois, o douto de capacidade para, por meio de sua dissertação, provar que Ele existe de fato e de verdade. Sem dúvida nenhuma, o estudioso analisa Deus no âmbito metafísico, mas ao mesmo tempo ele o traz para a realidade por intermédio de sua construção ontológica.

3.2.2 As provas cosmológicas em São Tomás de Aquino

Esta seção tem como objetivo trazer uma reflexão sobre as cinco provas cosmológicas de São Tomás de Aquino²⁴, pois, foram elaboradas com intenção de responder às indagações metafísicas sobre a existência de Deus. E, para que se possa entender sua construção cosmológica, se fará uma abordagem sobre o contexto século XIII, pois foi a partir desse período que ele estabeleceu sua teologia na escolástica.

São Tomás de Aquino foi cedo para a “Universidade de Paris e lá teve como tutor

Alberto Magno de quem desfrutou muitos benefícios” (SPROUL, 2002, p. 68). Mais tarde, em “Paris (1257), recebeu o título de mestre e conseqüentemente começou a ensinar em vários centros culturais” (FRANÇA, 1969, p. 104).

No século XIII, início de sua carreira, Aquino viveu um contexto conflituoso estabelecido pelo movimento promovido pelo filósofo árabe Averróis que trazia como ideologia a separação entre filosofia e teologia, ou seja, a fé e a razão não tinham nenhum tipo de relação.

Não tardou muito que, a par da Dialética aristotélica, se comesasse a ler e interpretar também, na Faculdade de Artes, as demais obras do Estagirita. O

²⁴ Filho de conde, São Tomás de Aquino nasceu em 1225, no castelo de Roccasecca, na Itália. Com cinco anos de idade foi educado na abadia do monte Cassiano, onde estudou até ir para universidade de Nápoles e depois entrou para a ordem dominicana. Mas, em 1274 faleceu, e mesmo assim posteriormente lhe é concedido o título de doutor angélico (REALE & ANTISERI, 2003).

magistério era exercido por clérigos; nada mais natural, pois, que o ensino das Artes fosse ministrado em concerto íntimo com a teologia, e como preparação para ela. Por outro lado, era inevitável que se aspirasse a uma dissociação da teologia e à elaboração de uma filosofia autônoma e “separada”, capaz de atingir seus objetivos independente da teologia. Esta tendência cristalizou-se em ritmo crescente no chamado movimento averroísta, que interpretava Aristóteles na mais estrita dependência de Averróis (BOEHNER & GILSON, 1982, p. 447).

Como se pode perceber, houve um novo estilo de aprendizado na Faculdade de Artes, onde os teólogos começaram a ensinar filosofia, por meio das obras de Aristóteles. Esse novo estilo deveria fazer com que a teologia e a filosofia estivessem cada vez mais interligadas. Não foi isso que aconteceu de um modo geral, pois, Averróis interpretou de forma errônea Aristóteles, provocando uma separação entre teologia e filosofia. Contudo, Tomás de Aquino teve a missão de reverter esse quadro a partir de uma interpretação correta de Aristóteles.

Foi nesse ambiente que surgiu sua teologia natural na tentativa de trazer uma reconciliação entre teologia e filosofia. Ela era “a razão aplicada aos temas que são assuntos de fé e de teologia” (FRANÇA, 1969, p. 104), ou seja, ele deixou bem claro que entre filosofia e teologia existe uma grande harmonia.

Tomás quis denegrir pensamento que Averróis trouxe para a escolástica a partir das obras de Aristóteles de que “aquilo que era verdadeiro na fé podia ser falso na razão e viceversa” (SPROUL, 2002, p. 70).

Ele reagiu contra os averroístas dizendo que “a filosofia e a teologia são duas ciências distintas, mas que caminham juntas. Elas não são contrárias: razão e fé não se hostilizam” (FRANÇA, 1969, p. 104). Teologia e filosofia se completam na busca de conhecer a verdade, pois quando tratam da existência de Deus, as duas ciências possuem o mesmo objeto material: “o estudo da verdade revelada é objeto da teologia enquanto que o estudo racional do universo é o da filosofia” (*ibidem*, p. 104). Com isso, mostrou que foi possível a razão entrar no campo da teologia e provar a existência de Deus.

Mesmo tendo a mesma concepção que Anselmo teve em relação à filosofia e a teologia de que as duas andam juntas pela busca da verdade sobre a existência de Deus, ele não usou a via ontológica, mas a via cosmológica de uma feita que para ele essa verdade só é revelada por intermédio do cosmo; o mundo testifica de Deus, ou seja, a partir das coisas criadas é possível chegar ao criador.

Para Tomás, Deus é o primeiro na ordem ontológica, mas não na ordem gnosiológica. Mesmo sendo o fundamento de tudo, Deus deve ser alcançado por caminhos a *posteriori*, isto é, partindo dos efeitos, do mundo. Assim, se na ordem ontológica Deus precede suas criaturas como a causa precede os efeitos, na ordem gnosiológica ele vem depois das criaturas, no sentido de que é alcançado a partir da consideração do mundo, que remete ao seu autor. O ponto de partida de cada via, de quando em vez, é constituído por elementos extraídos da cosmologia aristotélica que Tomás utiliza, confiante em sua eficácia persuasiva, num momento em que o aristotelismo era a filosofia hegemônica. Mas a força probatória dos argumentos em particular é toda e sempre de índole metafísica, e assim pretende permanecer em situações científicas diversas (REALE & ANTISERI, 2003, p. 222-223).

É notável que Tomás usou a via ontológica para falar sobre a existência de Deus, mas não para prová-la. Deus para Tomás é o primeiro ser que criou todos os outros seres. Contudo, para ele é inadmissível provar que Deus existe a *priori* (da causa para o efeito), ou seja, meramente pela reflexão sobre a idéia de Deus, pois, “nem tudo o que é objeto do pensamento existe no modo como é pensado” (REALE & ANTISERI,

2003, p. 216).

Aquino construiu cinco provas a *posteriori* (do efeito para a causa) a partir da filosofia de Aristóteles chamado de “argumento cosmológico”, pois, esse argumento foi estabelecido a partir de premissas concernentes à natureza e à existência do universo.

A primeira prova é que “tudo que está em movimento é movido por um motor que o faz passar da potência ao ato” (VERGEZ & HUISMAN, 1984, p. 109), pois, o “que é movido está sempre em potência para aquilo que o move, e o que move, ao contrário, está sempre em ato para aquilo que move” (REALE & ANTISERI, 2003, p. 223).

Tomás quis dizer que existe um Motor que move o mundo fazendo com que todas se movam dando assim existência a elas. As coisas não se movem por si mesmas, mas por um Motor que gera nelas um movimento; há uma relação contínua de movimento que vem do primeiro Motor. Se um motor se move precisará de outro até chegar ao infinito.

“Será necessário um primeiro motor que não seja movido por nenhum outro, e esse primeiro motor é Deus” (AQUINO, 1973, p. 78). Esse argumento recebeu influência direta da física de Aristóteles que também usou essa ilustração do Primeiro Motor Imóvel para explicar no campo metafísico a origem do universo.

A segunda prova diz respeito à causa eficiente; é como se Tomás tivesse-se utilizando da lei da causalidade que afirma que todo o efeito precisa ter uma causa antecedente. A lei da causalidade se refere apenas a efeitos e é extensão da lei da não contradição. “Aristóteles também se utilizou da lei da causalidade, pois, para ele é a causa eficiente que produz o efeito, dando o exemplo da estátua que é o efeito da causa eficiente do escultor” (SPROUL, 2002, p. 74).

Todo evento exige uma causa anterior. Entretanto, não se pode remontar de causa em causa até o infinito, pois, já que a idéia de um regresso ao infinito envolve a noção de um efeito sem causa. “Por conseguinte, há de se considerar uma primeira causa que é Deus” (VERGEZ & HUISMAN, 1984, p. 109).

A terceira prova “se refere à geração ou corrupção que mostrou que há entes que podem ser ou não ser, pois, estão sujeitos a mudanças que fazem com que deixem de ser” (MARÍAS, 1973, p. 177).

Essa idéia de que o ser chega a não ser por processo de transformação traz a “necessidade de um ser que exista por si mesmo e, que não tenha a causa de sua necessidade fora de si, mas que seja a causa da necessidade dos outros. A esse ser todos chamam Deus” (VERGEZ & HUISMAN, 1984, p. 109).

A quarta prova se relaciona aos graus de perfeição; Tomás usou a mesma concepção de Aristóteles de que há diversos graus de todas as perfeições, que se aproximam mais ou menos das perfeições absolutas. É o fato de que nas coisas se encontra o bem, o verdadeiro, o nobre e outras perfeições em grau maior ou menor.

“Dessa forma, existe algo que é verdadeiro, nobre e bom em grau máximo. Ora, o que é máximo em cada gênero é a causa de todos os que pertencem àquele gênero” (REALE

& ANTISERI, 2003, p. 225). “Por isso deve haver algo que para todos os entes é a causa de seu ser, de sua bondade e de toda outra perfeição. E esse ser chama-se Deus” (BOEHNER e GILSON, 1982, p. 445).

A quinta e última prova trata do governo das coisas. Para ele, a existência de Deus procedeu da evidência da ordem do universo. Nada acontece por acidente no cosmo, “os entes inteligentes tendem para uma ordem, não por acaso, mas pela inteligência que os dirige. Há um ente inteligente que ordena a natureza e a impele para o seu fim. Esse ente é Deus” (MARÍAS, 1973, p. 178).

Pode-se observar que São Tomás de Aquino não desassociou teologia e filosofia (fé e razão), pois as duas andam juntas pela busca da verdade. Ele as utilizou para provar a existência de Deus por meio de suas cinco vias cosmológicas baseadas na metafísica de Aristóteles. Desse modo, ele abriu na Escolástica um novo caminho que levou à existência de Deus, partindo das coisas, ou seja, da natureza para dizer que Deus existe. Tomás teve uma tarefa muito difícil ao tentar estabelecer sua teologia de âmbito metafísico a partir das traduções de Aristóteles no período da escolástica. Primeiro, porque Averróis vinha contradizendo com o seu pensamento em relação à teologia e a filosofia.

Enquanto ele pregava que fé e razão andam juntas, o movimento de Averróis pregava o contrário, fazendo

com que se tornasse impossível por intermédio da razão provar a existência de Deus.

O segundo fator de dificuldade enfrentado por Tomás foi a utilização da via cosmológica para provar a existência de Deus que, até então, só era demonstrável pela via ontológica. Ele abre as portas de um novo caminho que leva a Deus, um caminho a *posteriori*, que prova a partir das coisas criadas a existência de um Criador e utilizou nesta busca tanto a teologia como a filosofia (fé e razão).

4 A EXISTÊNCIA DE DEUS EM RENÉ DESCARTES

Foram estudados nos capítulos anteriores os principais aspectos concernentes à existência de Deus no âmbito metafísico-ontológico, no período da Antiguidade e Escolástica (segunda metade da Idade Média); desse modo, pretender-se-á, no presente capítulo, fazer uma reflexão do início da Idade Moderna até o filósofo René Descartes.

A partir de agora, será abordada a ideia da prova da existência de Deus em René Descartes e para isso, apresentar-se-ão as ideias centrais que giram em torno dessa prova e que estão presentes nas obras O Discurso do Método e as Meditações Metafísicas.

4.1 A IDADE MODERNA E RENÉ DESCARTES

Esta seção pretenderá fazer uma reflexão sobre a forma de pensar do Homem no início da Idade Moderna até o filósofo René Descartes e nesse período destacar a Renascença com suas descobertas científicas e, duas tendências, racionalismo e o empirismo, que contribuíram para o estabelecimento da razão na modernidade. Para tal será preciso em alguns momentos fazer paralelos com o período que a antecedeu, a Idade Média, para que se possa perceber a grande transformação que transpôs o pensamento moderno. Em vistas que “os séculos XIV e XV marcaram o começo de um período histórico chamado Idade Moderna, os historiadores situam o fim da Idade Média e os inícios da Idade moderna” (MONDIN, 1981, p. 207).

É nesse período, com efeito, que desaparecem os elementos característicos da Idade Média, dando lugar aos princípios inspiradores da Idade Moderna. Alguns movimentos se tornaram incisivos nessa fase de transição.

Ora, nos séculos XIV e XV, a unidade política da Europa desfaz-se enquanto se afirmam os vários Estados nacionais: França, Inglaterra,

Hungria, Espanha, Portugal, etc. O Sacro Império Romano consegue controlar apenas uma ínfima parte das nações cristãs; a república christiana (república cristã) está dissolvida. A fé cessou de ser o fundamento das constituições e dos códigos civis. O pontífice de Roma não é mais a autoridade máxima à qual devam submeter-se e à qual possam apelar todos os membros das nações (dos simples cidadãos ao imperador). O império está fragmentado também e principalmente porque a autoridade do Papa desapareceu (MONDIN, 1981, p. 207).

Houve uma decadência política e religiosa da cultura medieval-cristã que se processou paralelamente em toda a Europa. O declínio político começou com a formação de novos Estados Nacionais, o que levou à discussão sobre as formas de governo, pois nesse momento há na Europa a centralização do poder por meio da monarquia absoluta, isto é, o absolutismo.

Já o declínio religioso começou com o movimento conhecido como Reforma protestante que quebrou a unidade religiosa europeia, dividindo a Igreja Católica e cancelando a autoridade papal. O homem a partir de então começou a pensar livremente e responsabilizar-se por seus atos de forma independente. Diante de tantos acontecimentos, concebe-se a Idade Moderna como

Um gigantesco martelo de aço que opera martelando as instituições e as estruturas de significado tradicionais: quebra-se o pote, que continha, arrumados pelos séculos, valores, papéis, comportamentos, expectativas, etc

(BERGER *apud* AMORESE, 1998, p. 47).

Percebe-se que ela é uma nova era de profundas transformações que não se assemelha em nada com o período que a antecedeu, a Idade Média. Essa nova era traz consigo um Renascimento cultural e científico que influenciou as novas formas de pensar sobre o mundo e o Universo. A definição de conhecimento deixa de ser religiosa para entrar num âmbito racional e científico.

O homem na Idade Moderna não mais supervaloriza a fé cristã sob a tutela do teocentrismo (Deus no centro do Universo), mas passa a uma tendência antropocêntrica (o ser humano no centro do Universo), diferente do pensamento do homem medieval (ROCHA, 2010).

O Renascimento científico que se desencadeou com o progresso da física se contrapôs ao pensamento filosófico que tinha fundamentos na física e na metafísica de Aristóteles, e em consequência começou a sofrer depreciação a partir do século XV, e esse desgaste foi sendo cada vez maior (MORENTE, 1943). Esse choque de ideias, provocado entre Renascimento e o pensamento aristotélico, deu-se pela concepção que se tinha até então, em astronomia.

O que se derrubou a partir daí foi a concepção medieval de mundo. De uma ordem cósmica secular, isto é, desvinculada de qualquer caráter divino ou sagrado. De um universo geocêntrico, no qual a Terra estaria no centro – um Universo ordenado por Deus para ver nele a realização da obra divina –, passou-se a um Universo heliocêntrico, em que o Sol ocuparia o lugar central e a Terra teria um lugar discreto e desvinculado de toda divindade (ROCHA, 2010, p. 90).

Observa-se uma nova forma de pensar do Homem a partir de Aristóteles, em relação ao sistema solar, acreditava-se que a Terra era o centro do universo (MORENTE, 1943); e por dois milênios essa concepção Aristotélica foi sustentada e desenvolvida por Ptolomeu em sua obra *Almagesto* e aceita como fato para a ciência.

Ptolomeu elaborou um modelo astronômico do céu a partir de um sistema complexo de esferas cristalinas que possibilitou aos cientistas prever o movimento das estrelas e planetas (SPROUL, 2002). Entretanto, o modelo astronômico de Ptolomeu chegou ao seu fim com a revolução copernicana.

Nicolau Copérnico (1473-1543), astrônomo polonês, ficou impressionado com o modelo astronômico de Ptolomeu. Porém, incomodado com as deficiências inerentes à sua obra (*ibidem*) e com a astronomia de até então, em 1506, Copérnico construiu um pequeno observatório para estudar os movimentos dos corpos celestes (ROCHA, 2010).

Em 1507, com base em suas observações, ele escreveu um pequeno comentário sobre as hipóteses de constituição do movimento celeste que só foi publicado em 1530 por causa da reação da Igreja católica. Em 1543, ele apresentou o sistema cosmológico com princípios no heliocentrismo que é o sistema astronômico em que considera o sol como o centro do universo ou como astro em torno do qual se efetua a translação (*ibidem*).

Copérnico revolucionou não somente a astronomia afirmando que a terra gira em torno do sol, mas o pensamento religioso da época que, inclusive, chegou a considerá-lo herege, por suas descobertas astronômicas (ARAGÃO, 2006).

Mais tarde, outros astrônomos se destacaram como, por exemplo, Tycho Brahe (1546-1601) que foi o primeiro investigador a conhecer os efeitos da refração atmosférica e a descoberta de que os cometas descrevem curvas circulares à volta do sol e que não eram meteoritos cruzando o céu entre a terra e a lua, como supunha Aristóteles (ARAGÃO, 2006).

Johann Kepler (1571-1630) participou também desta época de grandes mudanças na física, pois, descobriu três leis do movimento planetário que descrevem rigorosamente as órbitas e velocidade dos planetas em torno do sol (BASSALO, 1996).

As duas primeiras se referem às órbitas dos planetas em torno do Sol são elipses, ocupando o Sol um dos focos, e no movimento de cada planeta, as áreas varridas pelo raio vector, são proporcionais ao tempo gasto em percorrê-las. A terceira que afirmou a proporcionalidade entre os quadrados dos tempos das revoluções planetárias em torno do Sol e os cubos dos eixos maiores das respectivas órbitas elípticas (ARAGÃO, 2006).

Quem também contribuiu para essa grande revolução científica foi Galileu Galilei (1564-1642) que viveu praticamente na mesma época que Kepler (BASSALO, 1996). Destacou-se pelo pensamento científico moderno que estabeleceu ligação entre a hipótese e a experiência.

Na observação da natureza, o cientista desenvolveu preposições, desse modo, as demonstrações matemáticas terão de assentar nessas preposições (ARAGÃO, 2006). Sendo assim, para ele a lei da natureza teve de ser traduzida em relações numéricas resultando a ponto de se pensar que a única coisa digna de ser conhecida fosse aquela que pudesse ser reduzida a aspectos matemáticos, quantitativos (LARA, 1986).

Foi a partir de Galileu Galilei que se teve uma mudança significativa no pensamento moderno. Galileu confirmou pelas suas experiências a teoria copernicana, de que o sol era o centro do Universo (SPROUL, 2002) e conseguiu refletir na sociedade a importância da matemática na física. Para Galileu só é possível fazer uma leitura do universo por meio da matemática, pois a “língua usada para decifrar o Universo é matemática, e suas letras são triângulos, círculos e outras figuras geométricas” (KENNY, 1999, p. 241).

Francisco Bacon (1561-1626) viveu um pouco antes que Galileu e é importante ressaltar que para muitos filósofos foi ele quem lançou as bases do empirismo, pois a fonte do conhecimento, para Bacon, são os fatos. Contudo, ele não conseguiu levar seu pensamento em diante, portanto, coube a Galileu completá-lo (LARA, 1986).

Galileu deu continuidade ao pensamento de Bacon com muito mais propriedade por ser matemático, físico e astrônomo. Para Galileu o fim da ciência é descobrir as leis que regem os fenômenos, ou seja, como os fenômenos se comportam. E isso ele conseguiu fazer através da matemática. Assim, Galileu conseguiu verificar bem se as hipóteses correspondem à realidade, ao contrário da lógica aristotélica, que só estava preocupada com a coerência do pensamento em si (*ibidem*).

O empirismo foi uma nova tendência que invadiu a modernidade, rompendo com o aspecto transcendente (metafísico) para se pautar na experiência dos fatos fazendo emergir deles a racionalidade. Não há mais transcendências a serem chamadas, mas fatos (experiências) a serem examinados, interpretados e arquitetados como criadores de racionalidades históricas reais (*ibidem*).

O empirismo com essa nova metodologia de pensar, foi quem estabeleceu um novo tipo de saber para a sociedade.

O empirismo rompia com as barreiras tradicionais da cultura. Não era mais a partir do alto, do mundo das essências, mas a partir de baixo, do mundo dos fatos ou dos fenômenos que se devia construir algo de positivo. O Estado, concebido pelo empirismo, é criatura humana, fruto da convenção, destituído de sacralidade, religiosa ou profana. É o próprio homem que dá as cartas de leitura da sua existência e do mundo que o cerca. O homem torna-se, realmente, a medida do seu mundo significativo (LARA, 1986, p. 50).

Houve uma grande revolução na forma de pensar do Homem moderno em relação ao do medieval. Enquanto na Idade Média se acreditava no transcendente e se tinha como ciência a metafísica, pois era por meio dela que se buscava responder as questões sobre a existência de Deus, na Idade Moderna, acreditava-se nos fatos e naquilo que pode ser provado pela experiência e tinha como ciência o empirismo, “que resulta em uma concepção racional” (*ibidem*, p. 40).

O homem recebeu uma nova configuração, pois, a partir de então responde por si e por tudo que o cerca. É importante ressaltar outra tendência, além do empirismo, que fez parte do século XVII, o racionalismo.

Segundo Thiago Lara (1986), essas duas tendências não são apenas teorias do conhecimento, mas são perspectivas culturais globais que se proliferam na Idade Moderna com o mesmo objetivo de romper com a relação entre teologia e filosofia, entre fé e razão.

Por mais diversos que possam parecer, empirismo e racionalismo obedecem ao mesmo projeto: libertar o homem da tutela da teologia, encarnada na Escolástica, possibilitando sua plena realização. As duas tendências podem divergir quanto aos limites das possibilidades da razão. Não divergem sobre a necessidade de a razão fundamentar os novos valores. Ambos, com efeito, respondem à mesma realidade econômica, ou seja, à realidade de uma nova classe, cuja força se baseia na riqueza comercial e que está interessada em acelerar o processo de desintegração do mundo medieval e em lançar os

alicerces de uma nova ordem (LARA, 1986, p. 32-33).

Está bem claro a partir do texto acima que o empirismo e o racionalismo são duas tendências diferentes que fizeram parte da Idade Moderna, mas que possuem os mesmos objetivos de fundamentar os novos valores na razão.

Entretanto, se torna relevante frisar em que se pauta a diferença entre empirismo e racionalismo; a divergência está na questão sobre o fundamento último do conhecimento da humanidade: “Os racionalistas acreditam na existência de um mundo das essências e de verdades puras. Enquanto que os empiristas negam esse mundo, para eles, o que existe de real é o mundo dos fatos, os fenômenos” (LARA, 1986, p. 32).

A primeira afirmação do racionalismo foi a de que o “homem pode chegar pela razão, a verdades de valor absoluto” (*ibidem*, p. 33), pois ele não está preso ao conhecimento de fatos. Sendo que o seu conhecimento parte da pura intuição, que prescinde até dos próprios fatos, ou de uma intuição abstrativa, que, a partir deles, ultrapassa-os (*ibidem*). Pode-se dizer que a razão está além dos fatos, alcançando condições transcendentais do mundo empírico.

Na verdade o Racionalismo buscava a essência das coisas, uma realidade metaempírica. “Os racionalistas acreditam na existência de um mundo de essências e de verdades puras, as quais, intuídas pela inteligência do homem, são o suporte de todo conhecimento válido” (*ibidem*, p. 32). Possuindo essas características, pode-se afirmar que o racionalismo era herdeiro da metafísica clássica.

Discorrer sobre racionalismo e não falar sobre o seu precursor seria uma grande

incoerência. René Descartes (*Cartesius*), pai da filosofia moderna, “nasceu em La Haye, em 31 de março de 1596 (...) estudou no Colégio de La Flèche, (...) prosseguiu seus estudos na

Universidade de Poitiers, onde conseguiu o bacharelado e a licenciatura em direito” (REALE & ANTISERI, 2005).

Descartes, em 1629, decidiu se dedicar inteiramente ao estudo das ciências e escolheu a Holanda para residir. Ali viveu até 1649 quando, a pedido da Rainha Cristina, da Suécia, partiu para Estocolmo onde morreu algum tempo depois, em 11 de fevereiro de 1650 (*ibidem*).

René Descartes viveu em uma época de muitos conflitos na Europa que se davam principalmente entre protestantes e católicos pela supremacia de poder. Diante dessa situação que se agravava cada vez mais, “Descartes propôs encontrar, pela filosofia, uma fundamentação para ordem sócio-política que não descambasse no ateísmo e o materialismo. Essa fundamentação não podia ser pedida à fé (...)” (LARA, 1986, p. 35).

Descartes se sentiu temeroso ao saber da condenação de Galileu por causa da tese copernicana, ele estava quase decidido a queimar todas as suas apostilas ou, pelos menos, não mostrá-las a ninguém (DESCARTES, 1973). Entretanto, “Descartes sentiu urgentemente a necessidade de enfrentar o problema da objetividade da razão e da autonomia da ciência em relação a Deus” (REALE & ANTISERI, 2005, p. 285).

Diferentemente de Galileu, o filósofo francês elaborou um tratado explícito, o Discurso do Método e um tratado de metafísica em forma de Meditações para apaziguar a situação (*ibidem*).

Em 1637, publicou o famoso “Discurso do Método”, que demonstrava o caráter objetivo da razão e que indicava as regras em que devemos nos inspirar para alcançar tal objetividade. O Discurso do Método tornou-se a “carta magna” da filosofia (*ibidem*).

Em 1641, criou também as Meditações Metafísicas com o objetivo de revolver o problema da existência em geral (SILVA, 2005). Tanto o Discurso do Método quanto as Meditações metafísicas não cabe aqui discorrer, pois, nas próximas seções se fará uma análise sobre as mesmas.

A Idade Moderna surgiu em um momento de grandes transformações, tanto sócio-política como religiosa, em toda a Europa. Essas transformações influenciaram uma nova forma de pensar, não religiosa e, sim racional e científica, dando início a uma época chamada de Renascimento. Entretanto, o renascimento científico foi contrário ao pensamento antigo que se tinha na física e metafísica de Aristóteles.

E nesse embate, quem ganhou a supremacia foi o renascimento com seus físicos, filósofos, matemáticos e astrônomos. Assim, a nova forma de pensar se estabeleceu a partir de duas tendências, que são: o empirismo e o racionalismo.

No empirismo a fonte do conhecimento são os fatos e no racionalismo o conhecimento está no mundo das

essências intuída pela inteligência humana. Entretanto, mesmo havendo uma grande diferença entre empirismo e racionalismo é importante ressaltar que essas duas tendências são formas diversas conceber a razão. Enfim, na Idade Moderna a razão se estabeleceu e com ela um filósofo de maior destaque, René Descartes, produziu duas teses para solucionar o problema da racionalidade e da existência de Deus.

4.2 O DISCURSO DO MÉTODO E MEDITAÇÕES METAFÍSICAS

Esta seção pretenderá fazer uma reflexão sobre a existência de Deus em René Descartes, em suas obras, o Discurso do Método e Meditações Metafísicas. No Discurso do Método, se terá a intenção de mostrar como ele foi aplicado nas Meditações Metafísicas para deduzir as verdades da existência de Deus. E nas Meditações Metafísicas, se fará uma reflexão de como René Descartes utilizou a idéia de substância infinita (Metafísica Moderna) para provar a existência de Deus de forma puramente racional.

O Discurso do Método inaugurou a filosofia moderna, tal qual um manual da razão.

“Em um tempo em que haviam se afirmado e se desenvolviam com rigor novas perspectivas científicas e se abriam novos horizontes filosóficos, Descartes percebeu a falta de um método ordenador (...) como início de um novo saber (...)” (REALE & ANTISERI, 2005, p. 286).

Sua dissertação se apresentou em forma de uma narrativa autobiográfica. Ele contou a história de sua vida, da metafísica, da física e do método científico. Sua narrativa procurou demonstrar a história de um Homem que buscava, na verdade, provar a existência de Deus cientificamente, por meio da razão (*ratio*).

O filósofo francês não se achava com uma inteligência extra-ordinária que lhe desse o conhecimento de tudo, mas sabia que poderia alcançá-la: “amiúde desejei mesmo ter o pensamento tão rápido, ou a imaginação tão nítida e distinta, ou a memória tão ampla ou tão presente, quanto alguns outros” (DESCARTES, 1973, p. 37). Ainda jovem, Descartes conseguiu alcançar a mente tão brilhante que desejava, construiu um “método” que o levou ao mais alto conhecimento. É possível observar todo o seu esforço e dedicação em chegar ao “conhecimento último”:

Mas não temerei dizer que penso ter tido muita felicidade de me haver encontrado, desde a juventude, em certos caminhos, que me conduziram a considerações e máximas, de que formei um método, pelo qual me parece que eu tenha meio de aumentar gradualmente meu conhecimento, e de alçá-lo, pouco a pouco, ao mais alto ponto, a que a mediocridade de meu espírito e a curta duração da minha vida lhe permitam atingir (DESCARTES, 1973, p. 37).

Ao produzir esse método, o filósofo francês não teve a intenção de fazê-lo via de regra a todos, no entanto esperava que servisse para alguns, para bem conduzir a razão, “mas apenas mostrar de que maneira me esforcei bem por conduzir a minha (...) espero que ele será útil a alguns” (DESCARTES, 1973, p. 38).

As ciências para Descartes são importantíssimas, pois foi a partir delas que ele adquiriu o conhecimento. “Foi nutrido nas letras desde a infância, e por me haver persuadido de que, por meio delas, se podia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil na vida, sentia de aprendê-las” (*ibidem*).

O filósofo francês apreciava uma boa leitura, sabia que ao ler livros antigos poderia

se transportar a outros séculos: “a leitura de todos os bons livros é qual uma conversação com as pessoas qualificadas dos séculos passados” (*ibidem*, p. 39).

Ele não deixava de aprender outras línguas, pois sabia que lhe facilitaria a leitura de diversas bibliografias: “sabia que as línguas que nelas se aprendem são necessárias ao entendimento dos livros antigos” (*ibidem*). Descartes não se contentava apenas com os livros indicados na sala de aula, mas procurava outros para ler: “aprendera aí tudo que os outros aprendiam, e mesmo, não me tendo contentado com as ciências que nos ensinavam, percorrera todos os livros que tratam daquelas que são consideradas as mais curiosas e as mais raras (...)” (DESCARTES, 1973, p. 38).

O filósofo francês já havia dedicado bastante tempo na leitura de seus livros antigos chegando a conhecer vários países por meio deles, entretanto percebeu que quando fazia isso duas coisas aconteciam: “tornando-nos estrangeiro em nossa própria terra; (...) ficamos ordinariamente muito ignorantes das que se praticam no presente” (*ibidem*, p. 39).

Entretanto, das ciências, as que ele mais gostava eram as Matemáticas, porém não havia percebido o quanto elas eram importantes: “Comprazia-me, sobretudo com as Matemáticas, por causa da certeza e da evidência de suas razões; mas não notava ainda seu verdadeiro emprego, (...) espantava-me de que seus fundamentos tão firmes e tão sólidos (...)” (*ibidem*, p. 40).

O filósofo francês escolheu um caminho para a busca da verdade, livro do mundo e na experiência a partir do estudo de si mesmo: “(...) empreguei alguns anos em estudar assim no livro do mundo, (...) também a mim próprio e de empregar todas as forças do meu espírito na escolha dos caminhos que devia seguir” (*ibidem*, p. 40).

Essa atitude de Descartes sobre a busca do conhecimento no livro do mundo e na experiência de si mesmo, significa que separava a unidade do saber da unidade do intelecto.

Desse modo, observa-se que em Descartes a “ciência deve ser uma, apesar da diversidade de seus objetos que a faz possuir um acúmulo de conteúdos” (SILVA, 2005, p. 29).

Para que essa ciência seja uma, Descartes utilizou a unidade do método. Segundo

Franklin Silva, “a unidade do método é determinante na unidade da ciência (...), a ciência deverá ter sua verdade relacionada com a unidade e coesão no âmbito dos procedimentos utilizados na sua elaboração” (*ibidem*, p. 29).

Na realidade, ele não aceitava que a verdade pode ser encontrada na tradição cultural e de tudo que ela se vincula em termos de procedimentos filosóficos (*ibidem*, p. 29). Desse modo, Descartes compara a construção do saber (mero acúmulo de opiniões) como uma construção feita por vários construtores.

[...] Entre eles, um dos primeiros foi que me lembrei de considerar que, amiúde, não há tanta perfeição nas obras compostas de várias peças, e feitas pela mão de diversos mestres, como naquelas em que um só trabalhou. Assim, vê-se que os edifícios empreendidos e concluídos por um só arquiteto costumam ser mais belos e melhor ordenados do que aqueles que muitos procuraram reformar, fazendo uso de velhas paredes construídas para outros fins [...] (DESCARTES, 1973, p. 42).

O filósofo valorizava as obras planejadas por um só arquiteto, pois, para ele, a verdade sempre esteve relacionada na unidade e coesão utilizada na sua elaboração. Ao contrário das ciências que apresentavam um acúmulo de conteúdo ao longo da história do saber, pois para ele, foi construída por diversos construtores mostrando-se incompatível com o caráter único que deve possuir a verdade.

E assim pensei que as ciências dos livros, ao menos aquelas cujas razões são apenas prováveis e que não apresentam quaisquer demonstrações, pois se compuseram e avolumaram pouco a pouco com opiniões de mui diversas pessoas, não se acham, de modo algum, tão próximas da verdade quanto os simples raciocínios que um homem de bom senso pode efetuar naturalmente com respeito às coisas que se lhe apresentam (DESCARTES, 1973, p. 42-43).

Descartes arquitetou, redativamente, o Discurso do Método, que se apresentou como início de uma nova racionalidade, que o levou ao conhecimento verdadeiro e as suas verdadeiras condições de saber, de conhecer (REALE e ANTISERI, 2005; DESCARTES, 1973). Assim, pode-se apontar quatro regras fundamentais:

1. Na primeira regra, o filósofo francês diz que nunca se pode tomar como verdadeiro aquilo que se conhece ser tal pela evidência, ou seja, evitar a precipitação e a prevenção, porque tudo deve convergir para a clareza e distinção (REALE & ANTISERI, 2005, p. 289).
2. Na segunda regra, argumenta que para resolver um problema é preciso dividi-lo em tantas partes menores, quantas for possível e necessário (*ibidem*, p. 289).
3. Já na terceira regra, fala sobre a síntese, nela, ele organiza o pensamento do mais simples ao mais complexo. Trata-se de recompor a ordem ou criar uma cadeia de raciocínios que se desenvolvam do simples ao composto, o que não pode deixar de ter uma correspondência na realidade (*ibidem*, p. 290).
4. E por último, a quarta regra, que Descartes chamou de enumeração, que consiste em proceder a revisões e enumerações completas, para ter a certeza de que todos os elementos foram considerados. Desse modo, a enumeração irá verificar se a análise esta completa (REALE & ANTISERI, 2005, p. 290).

Essas quatro regras do método que Descartes estabeleceu tornaram-se, em conjunto, um “método universal, inspirado no rigor matemático e em suas longas cadeias da razão” (ROCHA, 2010, p. 104), ou seja, Descartes construiu um método que pode ser aplicado a todo e qualquer objeto para chegar ao conhecimento da verdade, tendo como referencial as mesmas certezas matemáticas.

Para que o método cartesiano fosse universal, seu conhecimento não poderia abranger apenas o âmbito metodológico, mas, sobretudo metafísico. Observa-se que método e metafísica em Descartes não se separam, pois senão ele correria o risco de variar de método ao se deparar com objetos no âmbito transcendente, e conseqüentemente romperia com a unidade do conhecimento (SILVA, 2005, p. 86).

Compreender o “racionalismo em Descartes, não significa, (...) vários procedimentos metódicos, todos eles *racionais*. A unidade da razão implica a unidade do método. E isso faz com que, na filosofia de Descartes o conhecimento seja *sistemático*” (*ibidem*, p. 86).

Depois de terminadas as regras do Discurso do Método, o próximo passo do filósofo francês foi aplicá-las nas Meditações Metafísicas para deduzir a verdade da existência de Deus a partir da Metafísica Moderna, da ideia de substância infinita. Consequentemente, deste momento em diante a análise deste trabalho estará voltada nesta direção.

Descartes iniciou suas Meditações Metafísicas com a dúvida com a finalidade de rejeitar todo o conhecimento já adquirido para estabelecer um novo conhecimento:

(...) desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências (...) o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar rejeitar a todas (...) (Descartes, 1973, p. 93).

O que se pode perceber é que Descartes quis duvidar de tudo para encontrar a verdade. Ele não é cético, uma pessoa que não acredita em nada, mas agiu como um:

[...] Não que imitasse, para tanto, os céticos, que duvidam apenas por duvidar e afetam ser sempre irresolutos: pois, ao contrário, todo o meu intuito tendia tão-somente a me certificar e remover a terra movediça e a areia, para

encontrar a rocha ou a argila[...] (DESCARTES, 1973, p. 52).

Descartes quis enfrentar o problema do ceticismo do século XVI, de Montaigne, que desenvolveu um conjunto de textos não-sistemáticos, onde mostrou a impossibilidade da certeza, em relação ao conhecimento, à moral, à política e à própria racionalidade (SILVA, 2005).

Esse ceticismo não acreditava em nada e muito menos em Deus (SPROUL, 2002), Descartes entendeu que era preciso acabar com o ceticismo para iniciar um novo processo de construção do conhecimento. E para derrubar os céticos de seu tempo, Descartes partiu da “dúvida”.

Ele não duvidou de cada conhecimento e nem de uma série de conhecimentos, mas de todo o conhecimento. Comparou o conhecimento como um edifício onde quis fazer ruir suas bases para derrubá-lo.

E, para isso, não é necessário que examine cada uma em particular, o que seria um trabalho infinito; mas, visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício, dedicar-meei inicialmente aos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas (DESCARTES, 1973, p. 93).

Para derrubar esse edifício, teve de duvidar de tudo que ele conheceu. Ele conheceu as coisas de duas maneiras: aquilo que vem exterior (os sentidos) e aquilo que é interior (o que está em sua mente, a imaginação) a ele.

(...) certo de que essas maneiras de pensar, que chamo sentimento e imaginações somente na medida que são maneiras de pensar, residem e se encontram certamente em mim. E neste pouco que acabo de dizer creio ter relatado tudo o que sei verdadeiramente, ou pelo menos, tudo o que até aqui notei que sabia (DESCARTES, 1973, p. 107).

Além dos sentidos e da imaginação, percebe-se que ele destacou outro tipo de conhecimento que lhe é concedido, o intelectual, que são as representações matemáticas. Esse conhecimento é muito difícil de por em dúvida para Descartes.

Eis por que, talvez, daí nós não concluamos mal se dissermos que a Física, a Astronomia, a Medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas; mas que a Aritmética, a Geometria e as outras ciências desta natureza, que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, sem cuidarem muito em se elas existem ou não na natureza, contêm alguma coisa de certo e indubitável. Pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formaram sempre o numero cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados; e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza (DESCARTES, 1973, p. 95).

Como colocar em dúvida as ideias de um quadrado que é uma figura geométrica de quatro lados iguais, que dois mais dois são quatro, que as somas internas de um triângulo são iguais a cento e oitenta? Para Descartes colocar o conhecimento intelectual (matemático) em dúvida foi preciso elevar a dúvida a uma dimensão metafísica.

Essa dimensão metafísica desenvolvida por ele, para levar a dúvida ao seu mais alto grau, consiste no argumento do Gênio Maligno ou do Deus Enganador:

Todavia, há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem foi criado e produzido tal como sou. Ora, quem me pudera assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura,

nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo? E, mesmo, como julgo que algumas vezes os outros se enganam até nas coisas que eles acreditam saber com maior certeza, pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que jugo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso [...] (DESCARTES, 1973, p. 95).

O Deus Enganador de Descartes age todas as vezes que o pensamento acontece. Observa-se que há um gênio todo poderoso que faz que tudo aquilo que é certo apareça como errado e o errado seja o certo.

O Deus enganador de Descartes faz com que ele duvide de tudo, de todas as dimensões do conhecimento, até o matemático que é uma ciência tão exata. “Sendo assim o saber matemático poderia ser um grande equívoco ou uma fábula” (REALE & ANTISERI, 2005, p. 292).

Nota-se, em Descartes, que de tudo se pode duvidar, mas não se pode duvidar do fato de estar duvidando, ou seja, em toda a dúvida está presente a certeza da existência do sujeito que duvida. Esta certeza não pode ser animada de nenhum modo pelo Gênio Maligno.

Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa (...) (DESCARTES, 1973, p. 100).

Existe uma certeza indubitável no ato de duvidar, a certeza da existência: “eu penso, logo existo” (*Cogito, ergo sum*).

Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo que eu penso; pois poderia talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de se ou de existir. Nada admito agora que não seja verdadeiramente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me eram anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já disse: uma coisa que pensa (DESCARTES, 1973, p. 102).

A frase “Eu penso, logo existo” não é um raciocínio, mas uma intuição, graças a qual percebo minha existência enquanto ser pensante; não se trata de um objeto, mas de um ser que existe – Eu penso/Ego cogito (REALE & ANTISERI, 2005).

Percebe-se que o *cogito* é a primeira verdade indubitável de Descartes, portanto, será o ponto de partida para toda sua filosofia, a partir do qual se deduzem todas as outras verdades. Assim, o que Descartes fez foi aplicar o seu método ao âmbito metafísico. Pois ele através da dúvida hiperbólica extraiu uma ideia clara e distinta que é a existência do eu, tornado-se uma verdade indubitável.

Foi a partir da verdade da existência do ser que ele fundamentou, metafisicamente, o novo saber, elevando ao mais alto grau a dúvida. Desse modo, o cogito relevou a existência do ser, que para existir deve estar pensando. E esse ser pensante possui ideias que se abrem para uma realidade do mundo.

Baseado nessas ideias o filósofo francês deduziu a prova da existência de Deus e, conseqüentemente, estabeleceu o conhecimento na Idade Moderna e mostrou que é possível conhecer a realidade. Assim, para Descartes, as ideias não são apenas ideias, mas refletem a realidade das coisas, pois elas vem de Deus e por isso são verdadeiras (MARÍAS, 1973).

[...] Pois, em primeiro lugar, aquilo mesmo que há pouco tomei como regra, a

saber, que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras, não é certo senão porque Deus é ou existe, e é um ser perfeito, e porque tudo o que existe em nós nos vem dele. Donde se segue que as nossas idéias ou noções, sendo coisas reais, e provenientes de Deus em tudo em que são claras e distintas, só podem por isso ser verdadeiras [...] (DESCARTES, 1973, p. 58).

Para Descartes, as ideias que vem de Deus apresentavam três categorias, que são: “inatas, as que eu encontro em mim mesmo, nascidas junto com a minha consciência; adventícias, as que vem de fora de mim e me remetem a coisas inteiramente diferentes de mim; factícias, construídas por mim mesmo” (REALE & ANTISERI, 2005, p. 296). Entretanto, apesar do intelecto humano possuir três tipos de ideias somente as inatas podem ser consideradas verdadeiras.

Foi a partir das idéias inatas que Descartes concebeu a existência de Deus como criador do universo.

[...] Além do mais, aquela pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela, digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas (DESCARTES, 1973, p. 111).

O filósofo francês olhou para as ideias inatas e viu um Deus soberano, eterno, infinito, imutável. As ideias inatas, para o filósofo, passaram a “constituir uma realidade independente, ganhando uma autonomia ontológica, pois adquiriram um aspecto de „ser“ no âmbito metafísico, enquanto realidade que está no pensamento” (BIOSOLI, 2008, p. 124).

Descartes trabalhou a partir da metafísica a transcendentalidade da ideia do ser, isto é, mostrou o seguinte: “do ser e de sua idéia equivale dizer que ele é o horizonte absoluto, no qual se manifesta tudo o que é apresentado, no qual é cognoscível tudo o que se conhece e no qual subsiste tudo o que existe” (ANICETO, 2002, p. 59).

Para ele a ideia inata que está no intelecto do homem é a ideia de Deus, não apenas de um simples deus que existe sem o atributo de Criador, mas de um Senhor pela qual todas as coisas existem, e sem Ele nada viria a existir, e que além de existir como criador é também infinito, perfeito, imutável, onisciente, onipotente.

E para provar a existência de Deus, ele utilizou a ideia de substância infinita como causa eficiente do homem.

[...] E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a ideia de substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita (DESCARTES, 1973, p. 115).

O filósofo francês como ser pensante finito não pode gerar ideias infinitas. Pelo princípio da causalidade, o ser finito tem que gerar ideias finitas. Segundo Silva, a ideia de infinito que existe em Descartes, só é explicada pela existência fora dele (SILVA, 2005).

Descartes prosseguiu sua dissertação tentando esclarecer a origem da ideia de substância infinita que se encontra no seu intelecto. “Resta-me apenas examinar de que maneira adquirir esta ideia. Pois não a recebi dos sentidos (...) Não é uma pura ficção de meu espírito” (DESCARTES, 1973, p. 120). Assim, esclarece que ela lhe foi dada pelo seu criador, como a marca impressa em uma obra deixada pelo operário.

E certamente não se deve achar estranho que Deus, ao me criar, haja posto

em mim esta idéia para ser como que a marca do operário impressa em sua obra; e não tão pouco necessário que essa marca seja algo diferente da própria obra. Mas pelo simples fato de Deus ter me criado, é bastante crível que ele, de algum modo, me tenha produzido à sua imagem e semelhança e que eu conceba essa semelhança (na qual a idéia de Deus se acha contida) por meio da mesma faculdade pela qual me concebo a mim próprio [...] (DESCARTES, 1973, p. 120).

Descartes afirma que a idéia de infinito que existe nele foi produzida pela substância infinita que é a causa eficiente desta ideia no seu intelecto desde o momento de seu nascimento. Sendo assim, Deus, ao criar o Homem, o fez à Sua imagem e semelhança, colocando nele ideias inatas que o farão compreender tanto a sua existência como a existência do seu Criador.

Descartes também descobriu que só concebeu a ideia de infinito como verdadeira, pela negação do que é finito, da mesma forma que compreendeu o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz. Ele usou a mesma dedução lógica para a ideia de perfeito e concluiu que só a concebe pela negação da ideia de imperfeito. Portanto, só foi possível perceber a sua realidade de um ser finito e imperfeito pela existência de um Deus infinito e perfeito e que é anterior a ele.

E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira idéia, mas somente pela negação do que é finito, do mesmo modo que compreendo o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz: pois, ao contrário vejo manifestadamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes de mim mesmo. Pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me faltar algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma idéia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação ao qual eu conheceria as carências de minha natureza? (DESCARTES, 1973, p. 116).

Observa-se que ele quis reafirmar a existência de Deus por meio da ideia de substância infinita, dizendo que é impossível separar a essência da existência de Deus. É inegável para ele não conceber que a ideia de Ser perfeito, posta no intelecto humano, esteja intrinsecamente relacionada à sua existência da mesma forma como a ideia de triângulo está intrinsecamente relacionada a três ângulos serem iguais a dois retos:

[...] Mas, não obstante, quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da idéia de uma montanha, a idéia de um vale [...] (DESCARTES, 1973, p. 57).

Deus existe e não há como negar sua existência, pois essência e existência são inseparáveis. É possível observar na citação acima; assim como ele tinha certeza das fórmulas utilizadas nas demonstrações de Geometria, tinha certeza de que Deus existe. Da mesma forma com que conseguiu compreender a exatidão das certezas da Geometria, conseguiu compreender a exatidão da existência de Deus.

Essa foi a prova da existência de Deus redigida pelo filósofo René Descartes, elaborada a partir da dúvida para deduzir a verdade da existência do eu pensante (*o cogito*) e como ser pensante extrair suas ideias e trazê-las para uma realidade ontológica do ser, para assim poder provar, metafisicamente, por intermédio da ideia de substância infinita, a existência de Deus.

O filósofo francês estabeleceu um dos objetos da Metafísica Moderna, Deus. Ele respondeu à pergunta que a Metafísica Moderna fazia que era “Como podemos conhecer a realidade?”. Na mais profunda reflexão, observa-se que ele conseguiu responder a essa pergunta provando a realidade da existência de Deus.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de uma sociedade pós-moderna incrédula, que tem destruído os valores e os princípios da fé cristã e desacreditado na existência de Deus, é necessário criar fontes de pesquisa que a levem ao conhecimento de um Deus supremo, criador dos céus e da Terra.

Este trabalho mostrou que é possível acreditar na existência de Deus, não somente por intermédio da fé, mas, sobretudo, pela razão a fim de combater o ceticismo exacerbado que tem dominado esta geração.

Desde os primórdios do pensamento filosófico, foram feitas perguntas concernentes à existência de Deus e várias respostas foram dadas com a finalidade de sanar essas indagações. Nesta pesquisa, foram apresentadas algumas respostas baseadas, principalmente no racionalismo de René Descartes, que levam à crença na existência de Deus e fortalecem o pensamento daqueles que buscam substanciar essa crença além das Escrituras Sagradas.

As primeiras respostas dadas foram por meio dos mitos sobre os temas de cosmogonias e cosmologias, mas não foram suficientes, pois deixaram muitas dúvidas. Vieram os filósofos pré-socráticos que acreditavam que os elementos físicos (éter, água, terra, ar e fogo) eram fundamento do universo e por muito tempo se pensou assim, porém, esses elementos não se constituíram resposta plausível e suficiente para as indagações sobre o fundamento do universo e as dúvidas permaneceram.

O filósofo Parmênides revolucionou as investigações sobre o fundamento do universo, com o tratado do ser. A partir desse momento, o fundamento do universo não está mais nos elementos físicos, mas no Ser. Então são criadas duas ciências: a Metafísica (que trata aquilo que está além da física) e a Ontologia (que é o estudo do ser enquanto ser) como subsídios que respondam às indagações sobre a existência de Deus que ainda pairam no pensamento da humanidade.

Daí surgem Platão e Aristóteles que emergem na Metafísica e na Ontologia com grandes nomes que expliquem a origem do universo. Eles as definiram como ciência e durante muitos séculos essas ciências são utilizadas para provar a existência de Deus.

Platão conseguiu encontrar a verdade sobre o fundamento do universo em uma dimensão suprafísica do ser, no mundo das ideias representado pelo Deus-artífice, que é a causa, metafísica da criação do real.

Já Aristóteles mostrou que o conhecimento do ser é possível e esse saber está mesmo nas coisas sensíveis da natureza. É ali, na estrutura interna das coisas, na sua matéria e na sua forma, que se encontram as respostas sobre o que é o ser, qual é a sua forma e qual é a sua finalidade. Aristóteles influencia, dessa forma, os principais pensadores medievais.

Ainda não foi possível encontrar todas as respostas, então, na Idade Média a metafísica e a ontologia foram transportadas por Boécio que traduziu as obras de Platão e Aristóteles, tornando possível uma discussão metafísico-ontológico sobre a existência de Deus nessa época.

Logo em seguida temos a Escolástica, que é o segundo momento da Idade Média, em que se mostra como o ensino se desenvolveu chegando à criação das primeiras universidades; o assunto sobre fé e razão foi bastante discutido, tornando-se um ambiente propício à discussão da existência de Deus via ciência. Pode-se dizer que as indagações sobre o fato foram feitas de maneira científica, pois foram discutidas dentro das universidades. Nesse período, destacaram-se dois filósofos, Santo Anselmo de Aosta e São Tomás de Aquino, que conseguiram responder acerca da fé e da razão, associando-as. Anselmo elaborou duas dissertações metafísico-ontológicas para provar a existência de Deus *Monologion* e o *Proslogion*.

Já São Tomás Aquino redigiu uma dissertação “Cosmológica” em que elabora cinco provas a partir da natureza, que não deixam de ser metafísico-ontológicas, pois Tomás se baseou na metafísica de Aristóteles ao criá-las, para provar que Deus existe, utilizando tanto a teologia como a filosofia (fé e razão).

Após tanto esforço em provar a existência de Deus, a relacionar fé e razão e, assim, procurar respostas que viessem ao encontro das necessidades humanas, a Idade Moderna se descortina na História da humanidade contrapondo os pensamentos anteriores e ao invés de usar as fontes de informação da Idade Média, desconsidera-as e faz com que haja uma desconstrução dos valores e princípios da era antecedente, por causa, do grande desenvolvimento científico que houve, contribuindo para o estabelecimento da razão na modernidade.

Nesse momento dois movimentos invadem o âmbito nova era, o empirismo e o racionalismo. Este acredita

que o conhecimento está na existência do mundo das essências e das verdades puras; aquele, que o conhecimento está na experiência dos fatos. Entretanto, esses dois movimentos possuem os mesmos objetivos de fundamentar o conhecimento na razão.

Como se vê, na Idade Moderna não se tem conexão entre fé e razão, mas uma busca incessante somente pela razão. Pensar na existência de Deus, como fizeram Santo Anselmo e Tomás de Aquino, não tem importância nenhuma, não é valorativo nessa época. Não existe espaço para Deus dentro do pensamento moderno, pois as transformações pelas quais passou a fizeram acreditar somente naquilo que é fato, concreto, visível; o que faz parte do plano do transcendente é ignorado. Acreditar na existência de Deus nessa época seria um grande absurdo.

Porém, em meio a esse ceticismo, o filósofo René Descartes prova racionalmente que Deus existe. Ele criou o Discurso do Método que o levará ao conhecimento verdadeiro, e o aplica nas Meditações Metafísicas para deduzir a verdade da existência de Deus.

E nessas Meditações Metafísicas, o filósofo francês utilizou a ideia de substância infinita (Metafísica Moderna), fundamentando metafisicamente a nova base do conhecimento. Dessa forma, Descartes mostrou que é possível conhecer a realidade da existência de Deus.

Portanto, não se pode afirmar que Deus não existe, dizendo que é impossível provar sua existência racionalmente, pois quando se olha para a História da humanidade e, principalmente, para o filósofo René Descartes, encontram-se respostas racionais da existência desse Deus.

É preciso refletir em nossos dias sobre a veracidade da existência de Deus, todavia poucos conseguem responder que Ele existe e muito menos relacioná-lo com o filósofo René Descartes que muito contribuiu provando a existência de Deus por meio da ideia de substância infinita, na Idade Moderna.

Dessa forma, esta pesquisa surge como mais uma obra que procura levantar a questão da existência de Deus e prová-la via ciência (por meio da razão). Considera-se um grande avanço nas investigações científico-teológicas retomar o tema polêmico numa sociedade cética e descrente. Deus existe e Ele deu meios ao Homem para provar sua existência (como o fez Descartes), este trabalho é prova viva disso.

REFERÊNCIAS

ABREU, Manuel Viegas *et. al.* (Col.). Logos: enciclopédia luso-brasileira de filosofia. Lisboa – São Paulo: Verbo, 1997. 1. v.

_____. (Col.). Logos: enciclopédia luso-brasileira de filosofia. Lisboa – São Paulo: Verbo, 1999a. 2. v.

_____. (Col.). Logos: enciclopédia luso-brasileira de filosofia. Lisboa – São Paulo: Verbo, 1999b. 3. v.

ALVES, Victorino de Sousa *et. al.* (Col.). Logos: enciclopédia luso-brasileira de filosofia. Lisboa – São Paulo: Verbo, 2000. 4. v.

ANICETO, Molinaro. **Metafísica**: curso sistemático. Tradução João Netto e Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002.

AMORESE, Rubem Martins. **Icabode**: da mente de Cristo à consciência moderna. Viçosa: Ultimato, 1998.

ARAGÃO, Maria José. **História da física**. Rio de Janeiro: Interciência, 2006.

ARITÓTELES. **Metafísica**. Tradução Vincezo Cocco e notas de Joaquim Carvalho. São Paulo: Abril Cultura, 1973. (Coleção Os pensadores).

AQUINO, São Tomás de. **Compêndio de teologia e Súmula contra os gentios**. Tradução Luiz de João Baraúna. São Paulo: Abril Cultura, 1973. (Coleção Os pensadores).

BASSALO, José Maria. **Nascimento da Física (3500 a.C. – 1900)**. Belém: EDUFPA, 1996.

BIOSOLI, Luís Fernando. **O conhecimento sobre Deus nas meditações metafísicas de Descartes**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Porto Alegre: 2008. 124 p.

BOEHNER, Phitotheus & GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 2. ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 1982.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Petrópolis – RJ: Vozes, 1986. 1. v.

CANTUÁRIA, Santo Anselmo de. **Monólogo e Proslógio**. Tradução Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultura, 1973. (Coleção Os pensadores).

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 8 ed. São Paulo: Editora Ática, 1997.

CHÂTELET, François (Org.). **História da filosofia**: idéias, doutrinas. Tradução Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

DESCARTES, René. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; Paixão da alma; Cartas**. Tradução Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultura, 1973. (Coleção Os pensadores).

FRANCA, Leonel. **Noções de história da filosofia**. 20 ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1969.

GAMBRA, Rafael. **Pequena História da Filosofia**. Tradução Leonor Campos. 4 ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1973.

GOMES, C. **A verdade como correção e alétheia**. Tese (Programa de Pós-graduação em filosofia) Universidade Federal da Paraíba. Paraíba: 2009. 139 p.

HIRSCHBERGER, Johannes. **História da filosofia na antiguidade**. 2 ed. São Paulo: Herder, 1969.

KENNY, Anthony. **História concisa da filosofia ocidental**. Tradução Desidério Murcho. Lisboa: Temas e Debates, 1999.

LARA, Thiago. **Caminhos da razão no ocidente**: a filosofia ocidental, do renascimento aos nossos dias. Vozes: Petrópolis, 1986.

MARÍAS, Julián. **História da filosofia**. 3 ed. Rio de Janeiro: Sousa & Almeida, 1973.

MONDIN, Battista. **Curso de filosofia**. Tradução Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1981.

MORENTE, Manuel. **Fundamentos de filosofia**. Tradução Guilherme Coronado. São Paulo :Mestre Jou, 1943.

PLATÃO. **Diálogos**: Fédon - Sofista - Político. Tradução Jorge Paleikat. São Paulo: Abril Cultura, 1972. (Coleção Os pensadores).

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: do humanismo a Descartes. Rio de Janeiro: Paulus, 2005. 3. v.

_____. **História da filosofia**: filosofia pagã antiga. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2004. 1. v.

_____. **História da filosofia:** patrística e escolástica. São Paulo: Paulus, 2003. 2. v.

_____. **História da filosofia.** São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção filosofia).

ROCHA, Alessandro. **Introdução à filosofia da religião:** um olhar da fé cristã sobre a relação entre filosofia e a religião do pensamento ocidental. São Paulo: Vida, 2010.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes:** a metafísica da modernidade. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005.

SPROUL, Roberto Charles. **Filosofia para iniciantes.** Tradução Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 2002.

THONNORD, F. J. **Compêndio de história da Filosofia.** Tradução Dr. Valente Pombo. São Paulo: Herder, 1968.

TOMATIS, Francesco. **O argumento ontológico:** a existência de Deus de Anselmo a Schelling. Tradução Sérgio José Schirato. São Paulo: Paulus, 2003.

VAZ, Henrique. **Ontologia e história.** São Paulo: Duas Cidades, 1968.

VERGEZ, Andre & HUISMAN, Denis. **História dos Filósofos.** Tradução Léia de Almeida Gonzalez. 2 ed. São Paulo: Freitas Bastos, 1984.

VIERA, Susana Amaral. **O livro T da metafísica de Aristóteles:** ontologia – e a ciência do ser enquanto ser. Revista Princípios. [Natal] a. II. n. 3. jul/dez, 1995.