

REFLEXÃO SOBRE O ARGUMENTO ONTOLÓGICO

A demonstração a priori, tradicionalmente, era que partia da causa para o efeito, ao passo que a demonstração a posteriori aquela que partia do efeito para a causa.

É claro que, modernamente, depois de Kant, a priori se tornou, de uma maneira geral, sinónimo do que é independente da experiência.

E, nesse sentido, se pode dizer que o argumento designado, também depois de Kant, como argumento ontológico é, sem dúvida, um argumento a priori. Nele se procura jogar apenas com conceitos sem apelo à experiência.

Mas será um grande equívoco pensar que o chamado argumento ontológico é a priori, no sentido tradicional de a priori. Com efeito, para o ser teria de partir do próprio Deus, para demonstrar a sua existência, o que aliás já implicaria que Deus existisse e tornaria a demonstração perfeitamente supérflua.

O argumento ontológico, apenas, procura partir de uma certa ideia de Deus, pretendendo que essa ideia é uma ideia especial que encerra em si a existência, o que, aliás, desde Gaunilo é contestado.

Opõe-se-lhe firmemente a argumentação a posteriori, a posteriori, tanto no sentido tradicional, como no sentido moderno.

Essa argumentação procura demonstrar a existência de Deus a partir do mundo e compendia-se, fundamentalmente, nas cinco vias tomistas.

A primeira assenta na existência do movimento. Algo é movido por outra coisa e assim sucessivamente, para se evitar o regresso ao infinito, tem de se admitir um primeiro motor imóvel, isto é, que nunca foi movido. Esse primeiro motor é o que se chama Deus.

Também, na experiência há aquilo que é causado. Se é causado depende do que o causa, e por aí adiante, para se evitar o regresso ao infinito tem de se admitir uma causa incausada, uma primeira causa. Poder-se-ia aventar que se evita o regresso ao infinito, sem recorrer a uma causa incausada, através da noção de “causa sui”.

Mas S. Tomás repele imediatamente uma tal concepção, porque a causa sui é um absurdo, fazendo com que o efeito seja e não seja posterior à causa – “non est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius quia sic esset prius sei-ipso quod est impossibile”¹. (Diga-se, entre parentesis, que estamos

¹ S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 1, 2, 3. Madrid. B.A.C., I, 1952, p. 18.

aui perante que se está a pressupor o que se encontra em discussão, isto é, que todo o efeito é posterior à causa, o que precisamente é contestado na ideia de causa sui).

Outra das vias de S. Tomás é a do ser necessário. A experiência mostra que há seres que existem mas poderiam, porventura, não existir. Esses são os seres contingentes. Ora um ser contingente não pode ter a sua razão de existir em si, precisamente porque poderia não existir. Logo, impõe-se que o seu ser derive de outro ente que não possa ser contingente. Semelhante ser é o ser necessário, que é o que toda a gente chama Deus.

É patente que o ser necessário depende, do ponto de vista da sua prova, da existência de seres contingentes. Mas nós consideramos, já, que determinados seres são contingentes porque não são necessários. Quer dizer, que estamos em plena petição de princípio. Para se admitir a contingência, temos de admitir já a necessidade, mas esta, por sua vez, deriva da existência de contingentes, pelo menos do ponto de vista probatório.

A petição de princípio é dupla e pode-se considerar que equivale, pois, a um círculo vicioso.

Além de que o testemunho da experiência é dos mais falíveis, dependendo da perspectiva que assumirmos.

Que certas coisas, que existem, poderiam não existir é absurdo para o determinista, o qual não vislumbra nada de semelhante na experiência.

Em contrapartida, já o teísta acha que isso é um facto indiscutível.

Em resumo, a experiência dá-nos o que já tivermos posto nela. De resto, que do contingente seja correlativo o necessário não se vê que resulte da experiência, porque se trata de uma conclusão lógica.

Poder-nos-ão dizer que a experiência é o ponto de partida que, depois, é completado logicamente?

Admitamo-lo. Em todo o caso, não deixamos de acentuar que oferece dificuldades essa união entre matérias heterogêneas.

Mas as vias tomistas são cinco, e só no referimos a três.

Falta, ainda, mencionar as restantes duas, que respeitam aos graus de perfeição e à ordem do mundo.

Voltamos ao apelo à experiência que nos mostra, patentemente, que há coisas mais perfeitas do que outras. Para evitar um regresso ao infinito teremos que admitir que há uma suma perfeição, o perfeito em si, que é aquilo que chamamos Deus.

Simplemente, para considerar umas coisas mais perfeitas do que outras, precisamos já de um critério último, em função do qual se possa estabelecer uma maior ou menos perfeição. Ou seja, é preciso admitir já a suma perfeição, o perfeito em si.

E eis-nos nesta situação: os graus de perfeição conduzem-nos supostamente à suma perfeição e, por seu turno, a suma perfeição é indispensável para admitirmos que há graus de perfeição; círculo vicioso, de novo.

No tocante à ordem do mundo diremos, com Kant, que, quando muito, provaria a existência de um demiurgo e não de Deus.

Tanto mais que um pessimista, o que principiaria por fazer é garantir que no mundo não há ordem nenhuma, mas uma tremenda desordem, com imensos males e aberrações.

De resto estes argumentos de índole cosmológica consideram que a existência de Deus está demonstrada, se demonstrado estiver o primeiro motor, a causa primeira, o ser necessário, etc, porque são esses os nomes que se costuma dar a Deus, cuja essência permanece incognoscível.

Temos, assim, uma existência a que se dão vários nomes mas sem se saber, essencialmente, em que consiste. E isto levanta duas dificuldades. A primeira está em sabermos se esses nomes – primeiro motor, causa primeira etc, correspondem, realmente, a Deus, uma vez que não se sabe o que Ele é. A segunda é, aristotelicamente, admitir-se uma existência sem que ainda se conheça o que é, o que equivale à existência do desconhecido. E se é desconhecido como afirmar que existe?

Parece, pois, que os argumentos cosmológicos para provar a existência de Deus” são extremamente débeis.

Já o mesmo não acontece com o argumento ontológico. Este, como ensina Emanuela Scribano², parte não de um nome mas de uma “definição de Deus e pretende, precisamente, mostrar que a sua existência está contida, a priori, em tal definição.

Não há aqui nenhuma espécie de apelo à experiência, com a sua sabida falibilidade.

Em todo caso um problema inicial se põe. Kant pretendeu que, verdadeiramente, não havia argumentos cosmológicos, sustentando que os apresentados como tais se reduzem ao fim e ao cabo ao argumento ontológico.

Ouçamos Kant.

Uma prova cosmológica “formula-se assim: se algo existe deve existir, também, um ser absolutamente necessário. Ora pelo menos existo eu próprio; logo existe um ser absolutamente necessário... Mas a prova prossegue e conclui que o ser necessário só pode ser determinado de uma única maneira, isto é, só mediante um dos predicados, de entre todos os predicados opostos possíveis, e, por conseguinte, deverá ser integralmente determinada pelo seu conceito. Ora só pode haver um único conceito de coisa que determine a priori esta coisa, ou seja, o conceito de ens realissimum; portanto o conceito de ser soberanamente real é o único pelo qual pode ser pensado um ser necessário, isto é, existe necessariamente um Ser supremo”. E prossegue Kant: “Neste argumento cosmológico reúnem-se tantos princípios sofisticos, que a razão especulativa parece, aqui, ter desenvolvido a sua arte dialéctica, a fim

² Emanuela Scribano, *L'existence de Dieu*, Paris, Seuil, 2003, traduzido do italiano por Charles Barone, p. 19, 132-133.

de produzir a máxima aparência transcendental possível... Para bem, ao assegurar o seu fundamento, a prova estriba-se na experiência, dando assim a impressão de se distinguir da prova ontológica, que deposita toda a confiança em conceitos puros a priori. Mas a prova cosmológica só serve desta experiência para dar um único passo, a saber, para se elevar à existência de um ser necessário em geral. O fundamento empírico da prova nada nos pode ensinar acerca dos atributos deste ser; então a razão afasta-se dele, inteiramente, e por detrás de simples conceitos investiga os atributos que um ser absolutamente necessário em geral deve possuir... Mas é claro pressupõe-se, aqui, que um ser dotado da realidade suprema satisfaz plenamente o conceito de necessidade absoluta na existência... eis uma proposição sustentada pelo argumento ontológico, que assim se admite e dá por fundamento ao argumento cosmológico, o que se pretendia evitar”³.

Em todo o caso, não devemos esquecer que Kant declarara, antes, que “só há três provas possíveis da existência de Deus para a razão especulativa” a físico-teológica, a cosmológica e a ontológica”⁴.

Parece portanto que quando dizemos que ele reduzira todas as provas ao argumento ontológico nos estávamos a adiantar excessivamente.

No entanto, reparemos que uma prova, para ser prova, precisa de ter uma validade própria e intrínseca. Ora, já vimos que, na opinião de Kant, o fundamento da prova cosmológica está na ontológica. E podemos acrescentar que, de resto, o mesmo se passa com a físico-teológica pois que ela “terá como fundamento a cosmológica” que por sua vez assenta na prova ontológica.

Que, ao fim e ao cabo, as três provas sejam uma só, pode dizer-se sem precipitação que é a tese de Kant.

Outro problema, porém, é saber-se se tal opinião é de aceitar.

Talvez a prova físico-teológica acabe por reconduzir-se à prova cosmológica, mas já se nos assemelha difícil admitir que a cosmológica tenha por fundamento a ontológica.

A nosso ver Kant introduz-lhe, artificialmente quando, a expõe o argumento ontológico. Supomos que a prova cosmológica fica-se, precisamente, em elevar-se à existência de um ser necessário em geral. Kant é que acrescenta que, por detrás de simples conceitos ela investiga os atributos que um ser necessário deva possuir.

Não é esse, porém, o caso do argumento cosmológico que, jamais, se entrega a simples conceitos.

Não há nada de forçoso em começar a recorrer a simples conceitos, quando se diz que, do facto de haver coisas contingentes, tem de haver o ser

³ E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Schmidt, A. 605-607, B 633-635. Leipzig, Felix Meiner, 1926, p. 576-578. Seguimos a tradução do Prof. Doutor Alexandre Morujão, a quem prestamos a nossa homenagem de apreço e gratidão.

⁴ E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit, A. 590, b 619, P. 566.

necessário. Não se parte duma ideia, mas de uma experiência, o que, precisamente, não acontece no argumento ontológico. A associação dos dois, à maneira de Kant julgamo-la forçada e arbitrária.

Por isso, continuamos a distinguir o argumento de índole cosmológica e o de índole ontológica, afirmando uma superioridade inicial do último, visto se manter no terreno do a priori.

Em todo o caso sabe-se que não faltam as razões para desvalorizar tal argumento, não diremos na esteira de Kant mas, desde a Idade Média, na esteira de Gaunilo.

Sustenta-se, imediatamente, que a existência é qualquer coisa que não pode derivar de uma ideia, excepto numa concepção idealista. Mas, nessa altura, é óbvio que não há uma ideia determinada que encerre a existência de Deus porque qualquer existência é ideia e qualquer ideia existência.

A ser assim chegamos a um paradoxo insolúvel porque teríamos de admitir que a não existência, que é uma ideia, seria existência.

De resto, o argumento ontológico coloca-se fora do plano idealista, pois Anselmo começa por distinguir o que existe, apenas, no pensamento e o que existe, simultaneamente, no pensamento e na realidade extra-pensante.

E o mesmo se passa, com nuances sem dúvida, em Descartes e Leibniz porque da noção de ser perfeito e da noção de ser necessário, o que procuram mostrar é que, estando elas no pensamento, ipso facto tem de estar na realidade.

Claro que essa passagem do conceito à simples existência é geralmente contestada.

Norman Malcom, a quem se deve uma defesa, que causou escândalo, do argumento ontológico, não deixa de abundar nesse sentido escrevendo que afirmar que o meu filho é mais perfeito se existir do que se não existir é claramente um non sense.

Em contrapartida ele entende que a existência necessária já é um atributo ou predicado.

E, numa interpretação original, de Santo Anselmo descobre neste dois argumentos no capítulo II e III do Proslogium, respectivamente.

No primeiro, provaria, simplesmente, a existência do id quo magis cogitari nequit, no segundo, sua existência necessária. Em nossa opinião o argumento de Anselmo é um só, porque jamais id quo magis cogitari nequit poderia ter uma existência contingente sem deixar de ser o que era.

O problema, no entanto, para além da interpretação de Anselmo parece-nos ser o seguinte: se a existência não poder ser predicado, como o poderá ser uma existência necessária que é apenas uma modalidade de existência?

E não se poderá considerar a existência um predicado, como aliás é opinião geral.

O exemplo de Malcom assemelha-se decisivo. Não será um disparate radical dizer que o meu filho tem a qualidade de existir que o torna superior a um filho inexistente?

À primeira vista nada se pode contrapor a semelhante perspectiva, mas só à primeira vista.

De facto, um filho inexistente não é um filho porque não é coisa nenhuma. A existência é que faz também que o filho seja filho, dando-lhe, portanto, uma qualidade indiscutível, e sendo nessa altura um predicado.

Em todo o caso, observar-nos-ão que, no tocante ao argumento ontológico, não se trata simplesmente da existência ser um predicado real, mas sim de a existência se poder deduzir logicamente de uma ideia.

E aqui é que está o busilis. Uma tal dedução seria um salto de um plano para o outro. É conhecido o argumento kantiano, segundo o qual o conceito de cem tálares é o mesmo, sejam ou não reais, donde se segue que não é do conceito que se pode extrair a realidade.

Mas não é afinal o que se faz habitualmente e não apenas com o argumento ontológico? A previsão que é senão extrair do conceito uma realidade? Responder-nos são que a previsão só é tal quando se verifica e aí aparece a experiência.

Replicaremos que a previsão é uma coisa e a sua confirmação ou verificação outra. O acto mesmo de previsão é sempre uma passagem da ideia ao real que se supõe logo válida, embora depois seja reforçada.

Admitamos, porém, que não temos razão. De qualquer maneira, o que acontece tanto com o argumento ontológico como com os argumentos de índole cosmológica é que, neles, também se passa do conceito ao real. Que confirmação há, que experiência nos traz a existência da causa primeira ou do ser necessário?

Razão tinha Alfredo Pimenta quando dizia que a objecção apontada contra o argumento ontológico acabava por atingir outros, considerados sólidos pelos que a formulavam.

Todavia o que mais importa não é isso, mas antes a análise da tese segundo a qual só obtemos a realidade através da experiência.

Nessa altura, cumpre perguntar se semelhante tese é, ela mesma, um dado da experiência, única forma de não ser uma fantasia, uma irrealidade.

Mas se semelhante tese é um dado da experiência e, por isso tem realidade, eis que estamos em pleno círculo vicioso.

“A experiência traz-nos a realidade” e, simultaneamente, esse princípio legitima-se por ser uma experiência o que obviamente já implica o princípio em causa.

E não se vê como é que um princípio, uma concepção geral podem sem ser uma experiência, que, por definição, é sempre uma coisa particular.

Parece pois que o que é insustentável é que a realidade só seja apreendida pela experiência.

É um ensinamento a priori que, para não ser auto destrutivo, precisava de o não ser e, em tal circunstância, nunca se poderia formular com pretensão a universalidade.

Não vamos dedicar-nos a analisar os pseudo paradoxos que são apontados às proposições em que a existência ou realidade são predicados. E não o vamos fazer, pelo simples motivo que já o fizemos num estudo denominado “A propósito de Juízos de existência”⁵ e achamos descabido estarmos a repetir-nos.

Apenas vamos tratar de um problema que nos parece muito mais importante, do ponto de vista da viabilidade do argumento dito ontológico.

A ideia do *id quo majus cogitari nequit* que, não sendo idêntica é mais ou menos equivalente à do ser perfeito cartesiano ou à de ser necessário de Leibniz, é acusada por Kant de ser arbitrária⁶ e, de qualquer maneira, surge sem justificação, como qualquer coisa que tomba do céu. Apenas Leibniz põe a questão da sua possibilidade que, para ele, equivalia à sua não contraditoriedade.

Ora, desde já, a questão possibilidade da ideia de ser necessário faz com que tal ideia não seja uma ideia primeira, donde se possa derivar uma realidade ela mesma necessária, porque a possibilidade passa a ser o juiz da própria ideia de necessidade. Para se provar tal possibilidade há que recorrer a um critério superior à própria ideia de ser necessário, o que faz com que esta não tenha uma intrínseca necessidade, logo não seja a ideia de um ser necessário.

Mas, salvo esta falível e falida tentativa de buscar algo que dê justificação, já quanto à ideia de ser perfeito ou *id quo magis cogitari nequit* não se vislumbra tal justificação.

Observar-nos-ão que, no concernente a Descartes a nossa afirmação é inexacta, visto que este na Meditação terceira, põe o problema como “j’ai acquis cette idée” (a de Deus)⁷ respondendo que “il ne serait pas possible que ma nature fut elle qu’elle est, c’est à dire que j’eusse en moi l’idée d’un Dieu, si Dieu n’existait véritablement”⁸.

Simplesmente, aqui, não estamos perante a justificação em si da ideia de Deus ou do ser perfeito porque se recorre a uma realidade de exterior a ela e que será a sua causa. Além de que, o círculo vicioso é patente, uma vez que a partir da ideia de Deus ou do ser perfeito, se chega à existência de Deus e simultaneamente é a existência de Deus que faz surgir a ideia de ser perfeito ou de Deus.

Podemos, pois, sustentar que não há nenhuma genuína fundamentação da ideia de ser perfeito.

⁵ Cfr. António José de Brito, *A propósito de juízos de existência* in Razão e Dialéctica, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 105-119.

⁶ E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit. A. 603, b. 131, p. 575.

⁷ René Descartes, *Médiations Métaphysiques*, traduction française, in Oeuvres de Descartes, IX, Adam e Tannery, Paris, Vrin, 1996, p. 40.

⁸ René Descartes, *Médiations Métaphysiques*, ed. cit., p. 41.

Em Santo Anselmo o *id quo maius cogitari nequit* surge como uma definição, sem se formular sequer a questão de a justificar, nem de se mostrar que é possível, como pretendia Leibniz com a de ser necessário.

Acrescente-se, de passagem, que a possibilidade do ser necessário como ideia não traria a genuína justificação da sua presença porque se ab esse ad posset valet consequentia, já não sucede que do ser possível se possa transitar para o real sem mais.

Eis-nos perante um dilema fundamental que à primeira vista se assemelha intransponível. Ou as ideias de ser necessário, ser perfeito, *id quo maius cogitari nequit* não se apresentam com intrínseca justificação, ou lhe descobrimos razões que as levem a ser aceites. No primeiro caso, estamos perante o perigo da arbitrariedade, de que fala Kant, no segundo caso acontece que *ipso facto* deixarão de ser o que são porque a justificação do *id quo magis cogitari nequit* já tem algo de maior, que é precisamente o que a demonstra, a ideia de ser perfeito depara com algo mais perfeito que é a sua prova e a de ser necessário recebe a sua necessidade de algo que, por isso, lhe é superior.

Portanto ou arbitrariedade ou auto-destruição para as ideias suporte do argumento ontológico.

Este dilema é, porém, mais aparente do que real. Parece-nos que conseguiremos escapar às suas tenazes.

Ele assenta na tese de que a demonstração, a fundamentação, a justificação é qualquer coisa de superior e diferente do demonstrado, do fundamentado, do justificado. Uma demonstração da noção de ser perfeito seria *ipso facto* algo que estaria acima de tal ideia, fazendo com que a noção de ser perfeito já não fosse a de ser perfeito. E o mesmo poderíamos da noção de *id quo magis cogitari nequit* ou da de ser necessário.

No entanto, é possível conceber-se que algo se demonstre em função de si próprio, ou seja, se auto demonstre: como ensina Espinosa, *veritas norma sui et falsi*⁹ o que quer significar que a verdade é-o por si mesma e não função de algo que a põe exteriormente.

Sustentar que só há demonstração ou fundamentação ou justificação, a partir de algo de extrínseco ao demonstrado, fundamentado, justificado, é dar por admitida uma tese que precisamente estamos a discutir, (opondo-lhe uma outra tese, a da que o demonstrado ou justificado ou fundamentado se auto demonstra, é por si algo que não é possível contestar, por estar contido na própria contestação).

Declarar desde logo isso inadmissível é dar por assente o que se encontra em causa, o que equivale a uma petição de princípio. Não aceitamos dogmaticamente que só há a demonstração como superior ao demonstrado, e

⁹ Espinosa, *Ética more geometrico demonstrata*, publicada em edição bilingue latino-francesa por Charles Appuhn, Paris, Garnier, 1934, I, p. 208.

perguntamos se a ideia de ser perfeito, de ser necessário de id quo maius cogitari nequit não são por ventura autodemonstrativas?

Começemos por acentuar que todas tem um traço em comum: é reportarem-se à insuperabilidade. A ideia de perfeição é precisamente a ideia do que nada admite acima de si ou seja nada admite que a supere.

O mesmo se pode afirmar da ideia de ser necessário que, por se firmar em si mesmo, não é concebível que tenha nada acima de si de que dependa. Nesse sentido, é igualmente insuperável.

E o id quo maius cogitari nequit nada a consegue superar porque, nessa altura, estaria a pensar-se algo de maior que o que tal ideia designa.

Logo também estamos perante algo de insuperável.

Ora convém acentuar que o que é insuperável, ipso facto, auto-demonstrase, pois não há modo de o negar, pôr entre parêntesis ou dele duvidar, o que equivale a que se auto-fundamente, justifique a si própria.

Mas a ideia de insuperável é realmente impossível de ser negada, posta em dúvida ou entre parêntesis?

Inquestionavelmente, sim. Negar a ideia de insuperável ou é negação que não tem qualquer importância e de tal modo se supera, ou é uma negação insuperável. Simplesmente, nesta altura, sucede que a negação da ideia de insuperável reclama ela a insuperabilidade, isto é, a ideia de insuperável. Donde se deduz que semelhante negação se destroi a si, se auto destroi.

E idênticas considerações podemos formular no tocante à dúvida. Duvidar da ideia de insuperável ou é superável ou insuperável. Se é superável não tem força para abalar a ideia de insuperável. Se insuperável, então, a dúvida em causa faz renascer a ideia de insuperável e auto aniquila-se.

Mas se, em vez da negação ou da dúvida, se tratar de um afastamento total, de um fazer completa abstracção ideia de insuperável, não se vê de que maneira renasce aqui a ideia de insuperável.

Trata-se de uma objecção desprovida de validade. O fazer abstracção da ideia de insuperável, ou pô-la inteiramente de lado, ou tem insuperabilidade ou é coisa insignificante que deixa inabalável tal ideia. E numa ou noutra das hipóteses a ideia de insuperável nunca é posta de lado.

Por conseguinte, a ideia de insuperável sendo inegável, indubitável, incapaz de ser colocada entre parêntesis, é auto demonstrada.

E as ideias de ser perfeito, de ser necessário de id quo maius cogitari nequit sendo expressões da ideia de insuperável são por isso auto demonstradas e não representam nenhuma arbitrariedade.

Donde se conclui que a existência que de semelhantes ideias se deduz, é qualquer coisa de seguro que não resulta de nada posto discricionariamente.

Sem dúvida, ocorre imediatamente o argumento que a existência não é predicado de uma qualquer ideia, porque, se assim fosse quando se formulasse a existência do que essa ideia designa se lhe acrescentaria um predicado e a ideia deixaria de ser o que é.

Insiste-se que no conceito de cem tálares reais nada está a mais do que nos cem tálares inexistentes.

No entanto, para além da sua aparente clareza, este raciocínio está bem longe de ser indestrutível.

Antes de nada, segundo ele, conceitualmente, inexistência e existência seriam indescerníveis. Não seria possível exprimir num conceito a existência ou a inexistência.

Ao falarmos num Deus inexistente estaríamos a reportar-nos à mesma noção que ao falarmos num Deus existente. Não seria admissível exprimir, num conceito, a diferença radical destas duas situações. O que parece extravagante, uma vez que até para exprimir o não a pensamento (se este existir) nós temos que recorrer ao pensamento.

De resto á que admitir que entre o que não existe e o que existe deve haver uma diferença. E não será essa diferença precisamente um predicado? É claro que nos dirão que é a mesma coisa que existe e não existe, o existir sendo extrínseco é definição da coisa. Mas parece-nos que isso é dar já por admitido o que se encontra em discussão. Os cem tálares reais e os imaginários são igualmente cem tálares. No entanto, sem tálares com posição inteiramente dissemelhante. Num caso os cem tálares não podem servir para pagar nenhum crédito, não estão no espaço e no tempo, etc, sucedendo precisamente o contrário no outro.

E não serão esses atributos diversos, exactamente aquilo que podemos considerar predicados.

A réplica que nos oporão é que não são predicados, porque a essência dos cem tálares é a mesma num caso ou noutra – de existência ou de inexistência – e portanto os predicados são invariáveis.

Por nosso lado, diremos que a essência geral é sem dúvida a mesma, mas não a essência do individual. A essência do indivíduo Sócrates tem o predicado de existir embora se trate de um existir meramente factual e que não deriva da própria essência, semelhante a possuir um nariz chato que, também, define, casualmente, a sua individualidade.

Não vemos, portanto, que a existência não possa ser predicado, embora não se trate de existência necessária.

Os cem tálares reais terão muitos predicados comuns com os cem tálares inexistentes mas possuirão alguma coisa mais a caracterizá-los – o estarem no espaço e no tempo circularem no mercado, etc.

Admitamos que a existência é um predicado. Talvez se observe, todavia, que não é isso que dá força ao argumento ontológico.

Suponhamos, de facto, que o ser necessário, necessariamente existe, ou o ser perfeito necessariamente existe ou id quo maius cogitari nequit necessariamente existe.

No entanto, se suprimirmos o ser necessário, o ser perfeito ou id quo maius cogitari nequit eles, com a sua existência necessária, não existem.

Quer dizer que a existência necessária é já pressuposta e, portanto, estamos aqui perante uma petição de princípio.

A existência estará contida em Deus, se Deus existir, que é precisamente o que se procura demonstrar.

O argumento ontológico será sempre insustentável por tal motivo e, mesmo considerando a existência um predicado, representará incontestavelmente um erro lógico.

Não parece, contudo, que semelhante argumentação seja extremamente convincente.

Conforme notou Malcom¹⁰, acontece que a asseverar que Deus, o ser necessário é inexistente, contém em si uma contradição.

A contradição estará no seguinte. Tal asserção equivale a: se Deus existe, existe necessariamente. Esse condicional implica que seja possível que Deus não exista.

Mas as proposições Deus necessariamente existe (*id quo maius cogitari nequit* ou o ser perfeito) e é possível que Deus não exista são patentemente contraditórias. O condicional – se Deus existe é antinómico com o existe necessariamente.

Não se consegue admitir que a existência esteja incluída necessariamente em Deus e ao mesmo tempo este não exista.

A tentativa em questão de abalar o argumento ontológico falha sem contestação.

Este revela-se imune às críticas que lhe movem.

Em conclusão: os argumentos a posteriori, a favor da existência de Deus, tem de fracassar porque a experiência é coisa contingente e falível, que, de modo nenhum, nos pode fazer alcançar o Absoluto.

E também não se pense que uma mistura de a priori e a posteriori é capaz de nos permitir alcançar o Absoluto, pelo simples motivo que a posteriori e a priori, aqui, são duas coisas incompletas pois que precisam de ser mescladas, e não é através do incompleto que se torna possível elevar-se até à divindade.

A prova da existência de Deus tem de ser, portanto, a priori. E a prova a priori é a que se chama, há bastante tempo, a prova ontológica.

Consoante vimos, esta recebe várias modalidades desde Santo Anselmo a Leibniz, modalidades que não deixam porém de possuir um fundo comum.

Esse fundo comum é, como vimos, a insuperabilidade, o insuperável, que não pode super-se arbitrário e indemonstrável.

Talvez – mas não vamos discutir isso agora – essa insuperabilidade se encontre ou não melhor expressa na fórmula anselmiana *id quo maius cogi-*

¹⁰ Norman Malcom, *Anselm's ontological argumente* in the *Philosophical Review*, vol. LXIX, nº1, Janeiro de 1960, p. 56-58.

tari nequit. De qualquer modo, o que acontece é que é correcta a dedução da existência no argumento ontológico, sem contra ela conseguirem triunfar as críticas de Gaunilo e Kant e quantos os seguem.

Dessa forma podemos considerar provada a existência de Deus, mas atenção. Pascal falava no “Dieu d’Abraham, Dieu d’Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants”¹¹.

O argumento ontológico o que nos dá é, precisa e exclusivamente, o Deus dos filósofos, não o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob.

Não lhe peçam aquilo até ele não pode ir e, talvez para muitos dos seus defensores, não queira ir.

António José de Brito

¹¹ Pascal, *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, p. 618.