

criticanarede.com · ISSN 1749–8457  
<http://criticanarede.com/descartes.html>

30 de Julho de 2011 · [Metafísica e lógica filosófica](#)

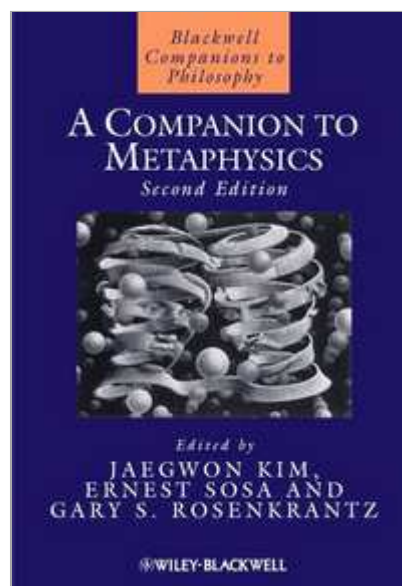
## A metafísica de Descartes

**John Cottingham**

Tradução de Jaimir Conte

Filósofo e matemático francês, seria difícil sobrestimar a influência filosófica de René Descartes (1596-1650). Frequentemente denominado “pai da filosofia moderna,” os seus argumentos sobre a dúvida, os fundamentos do conhecimento, e a natureza da mente humana, são bem conhecidos de inúmeros estudantes. Mas enquanto as idéias cartesianas quase inevitavelmente formam o ponto de partida para o nosso entendimento de como a epistemologia e a filosofia da mente se desenvolveram a partir do início do período moderno até aos dias atuais, a situação no que diz respeito à metafísica não é tão simples. Há alguns indícios de que os próprios interesses motivadores de Descartes na filosofia não eram principalmente metafísicos. *Non adeo incumbendum esse meditationibus* (“Não deve dar tanta atenção obsessiva às meditações metafísicas”), disse Descartes ao jovem estudante Frans Burman (*Œuvres de Descartes* vol. V, p. 165; *The Correspondence*, p. 346); deu conselhos semelhantes a essa penetrante metafísica amadora que foi a Princesa Elizabeth da Boêmia (*Œuvres de Descartes* vol. III, pp. 692 s.; *The Correspondence*, pp. 227 s.). Descartes ocupou a maior parte do tempo, quando jovem, com questões matemáticas e científicas, incluindo trabalhos circunstanciados em áreas específicas, como geografia e óptica (assuntos sobre os quais publicou ensaios em 1637), bem como teorização ambiciosa sobre cosmologia e a natureza da matéria (desenvolvida no seu tratado inédito *Le Monde* (1633)). Mesmo quando chegou a publicar o *Discurso do Método* (1637), dedicou somente uma curta seção (Parte IV) à metafísica; o restante da obra trata de sua educação e desenvolvimento intelectual inicial, interesses científicos atuais e planos para futuras pesquisas. Em geral, há uma quantidade considerável de indícios que apóiam a tese de Charles Adam de que a metafísica teve um interesse meramente secundário para o Descartes histórico, e que ele iniciou uma reflexão metafísica por uma única razão: fornecer fundamentos sólidos ao seu sistema científico (*Œuvres de Descartes* vol. XII, p. 143).

Mas, independentemente de quais possam ter sido as prioridades pessoais do próprio Descartes, a metafísica, não obstante, forma uma parte integrante de sua concepção de filosofia. Na célebre comparação que ele emprega no Prefácio à Edição



Francesa dos *Princípios de Filosofia*, de 1647, a filosofia é comparada com uma árvore cujas “raízes são a metafísica, o tronco é a física, e os ramos que saem do tronco são as demais ciências” (*ibid.*, vol. IXB, p. 14; *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, p. 186). Mesmo aqui, é o fruto a ser colhido das extremidades dos ramos que Descartes irá enfatizar: o valor do sistema reside nos benefícios práticos que pode trazer à humanidade (cf. *Œuvres de Descartes*, vol. VI, p. 62; *Philosophical Writings*, vol. I, p. 142). Mas é também esclarecido que somente uma árvore profundamente enraizada pode dar tais frutos. Uma das críticas freqüentes de Descartes à filosofia escolástica na qual ele tinha sido educado quando jovem é que muitas vezes partia de princípios que eram obscuros ou duvidosos, ou ambos: “nada sólido se poderia construir sobre fundamentos tão duvidosos” (*Œuvres de Descartes*, vol. VI, p. 8; *Philosophical Writings*, vol. I, p. 115).

Sabemos, a partir da correspondência de Descartes com o seu amigo Marin Mersenne, que já em 1629 havia começado a compor um “pequeno tratado” sobre metafísica que visava provar “a existência de Deus e das almas quando estas são separadas do corpos” (*Œuvres de Descartes*, vol. I, p. 182; *The Correspondence*, p. 29). O tratado foi, entretanto, deixado de lado, e na época que passou a escrever sua obra-prima metafísica, as *Meditações* (1641), Descartes ampliou a sua concepção metafísica; escreveu a Mersenne que ele tinha escolhido o título “Meditações sobre a Filosofia Primeira” a fim de mostrar que “a discussão não se limita a Deus e à alma, mas trata em geral de todas as primeiras coisas a serem descobertas ao filosofar” (*Œuvres de Descartes*, vol. III, p. 235; *The Correspondence*, p. 157). Na ordem da descoberta revelada nas *Meditações*, o que o meditador atinge primeiro de tudo é o conhecimento indubitável de sua própria existência (Segunda Meditação). Este resultado sugere (no início da Terceira Meditação) uma regra geral para o desenvolvimento de novos conhecimentos, ou seja, que “o que percepciono muito clara e distintamente é verdadeiro” (*Œuvres de Descartes*, vol. VII, p. 35; *Philosophical Writings*, vol. II, p. 24); no entanto, uma vez que as dúvidas da Primeira Meditação ainda deixaram em aberto a possibilidade de que podemos errar, mesmo nas nossas percepções mais claras e mais simples, o meditador vê rapidamente que nenhum progresso pode ser feito “até analisar se existe um Deus, e se existe, se ele pode ser enganador” (*Œuvres de Descartes*, vol. VII, p. 36; *Philosophical Writings*, vol. II, p. 25); O restante da Terceira Meditação é despendido para estabelecer a existência de um ser perfeito, um Deus não enganador: a idéia de um tal ser, que encontro na minha mente, não poderia ter sido gerada a partir dos meus próprios recursos, tendo de ter como causa um Deus realmente existente. “Pela palavra “Deus” entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, sumamente inteligente, sumamente poderosa [...] Todos estes atributos são de tal ordem que, quanto mais cuidadosamente os examino, menos possível parece que poderiam ter-se originado apenas de mim. Portanto, deve-se

concluir que Deus necessariamente existe” (*Œuvres de Descartes*, vol. VII, p. 45; *Philosophical Writings*, vol. II, p. 31).

A existência de Deus, uma vez estabelecida, é usada para erigir um método sólido para os seres humanos procurarem a verdade, nomeadamente, restringindo a sua vontade, de modo a dar assentimento apenas ao que é claramente percebido: Deus, apesar de ter dado ao homem um intelecto limitado, garante, no entanto, que o intelecto é, em princípio, um instrumento fidedigno para a busca da verdade, e que, quando bem utilizado, não nos levará fundamentalmente ao erro (Quarta Meditação). Uma vez estabelecido este princípio, o meditador pode passar a lançar os fundamentos metafísicos de um sistema filosófico seguro: estes são, por um lado, a minha percepção da matéria como “coisa extensa” — seja o que for que possa ser quantitativamente definido, e que seja “objeto da matemática pura” (Quinta Meditação), e, por outro lado, a minha percepção de mim mesmo como “coisa pensante, não extensa,” inteiramente distinta do corpo (Sexta Meditação). Este último resultado é, claro, a famosa tese do chamado “dualismo cartesiano” — a concepção da mente e do corpo como substâncias separadas e incompatíveis. É significativo que, quando Descartes apresenta a tese, fornece novos fundamentos metafísicos diretos para ela, na forma de um apelo à divindade: “o fato de eu poder clara e distintamente compreender uma coisa [a mente] independentemente da outra [o corpo] é suficiente para me dar a certeza de que as duas são realmente distintas, pois são capazes de serem separadas, pelo menos por Deus” (*Œuvres de Descartes*, vol. VII, p. 78; *Philosophical Writings*, vol. II, p. 54).

Pode-se ver a partir deste breve resumo que o papel de Deus na metafísica cartesiana é absolutamente central. Mas a dependência de Descartes na divindade, ao desenvolver os fundamentos de sua filosofia, é problemática em pelo menos dois aspectos. O primeiro problema é o famoso “círculo cartesiano”: se Deus tem de ser invocado para assegurar que a mente humana é fidedigna, como podemos estar seguros que são fidedignas as percepções de que precisamos para estabelecer a existência de Deus em primeiro lugar? (cf. *Œuvres de Descartes*, vol. VII, p. 246; *Philosophical Writings*, vol. II, p. 171). O segundo problema diz respeito aos detalhes da prova de Descartes da existência de Deus. Apesar do seu objetivo declarado de se desfazer de todas as opiniões preconcebidas e de basear a sua “filosofia primeira” em premissas totalmente claras e transparentes, a prova de Deus na Terceira Meditação baseia-se em pressupostos sobre a causalidade que são (para os ouvidos modernos pelo menos) muitíssimo questionáveis. Segundo Descartes, a causa da minha idéia de Deus tem realmente de conter toda a perfeição representada na idéia. É “manifesto pela luz natural,” afirma Descartes, que “tem de haver pelo menos tanta realidade na causa quanto no efeito” e, portanto, “o mais perfeito não pode surgir do menos perfeito” (*Œuvres de Descartes*, vol. VII, p. 40; *Philosophical Writings*, vol. II, p. 28). O que Descartes está pressupondo aqui, com

efeito, é uma teoria da causalidade profundamente devedora do aparato filosófico escolástico, o qual é seu objetivo oficial suplantar. Segundo a concepção escolástica, a causalidade é geralmente entendida em termos de um tipo de transmissão de propriedades: as causas passam ou transmitem propriedades aos efeitos, dos quais se diz, então, que derivam as suas características das causas. Essa concepção tradicional da causalidade é largamente ignorada na ciência física matematicamente fundamentada de Descartes; mas na sua metafísica parece aceitá-la totalmente por autoridade. Este tipo de problema, de fato, não se limita aos pressupostos sobre a causalidade. Do começo ao fim do argumento a favor da existência de Deus, o leitor depara-se com uma artilharia positiva de termos técnicos (“substância” e “modo,” e termos que denotam vários graus de realidade — “formal,” “objetiva,” “eminente”, etc.), cuja aplicação o leitor é convidado a tomar como auto-evidente. Em suma, quando se dedica a estabelecer os fundamentos metafísicos da sua ciência, Descartes parece incapaz de se libertar do quadro explicativo dos seus predecessores escolásticos. (Censuras semelhantes são aplicáveis a outra estratégia de Descartes para provar a existência de Deus, o chamado “argumento ontológico,” que Descartes apresenta na Quinta Meditação: *Œuvres de Descartes*, vol. VII, p. 66; *Philosophical Writings*, vol. II, p. 46).

Considera-se muitas vezes que a estrutura da metafísica cartesiana tem um caráter “racionalista”. O termo é inadequado e muitas vezes ambíguo. Às vezes é usado para denotar uma concepção puramente apriorística do conhecimento, mas a concepção de Descartes certamente não é desse tipo. É verdade que a sua versão do argumento ontológico tenta provar a existência de Deus simplesmente a partir da definição ou essência de Deus, mas muitos outros elementos de seu sistema metafísico (o *Cogito*, a prova causal da existência de Deus, e a prova do mundo exterior na Sexta Meditação) procedem *a posteriori*, e baseiam-se em premissas existenciais de vários tipos. O que faz o termo “racionalista,” num sentido amplo, parecer apropriado, é a crença de Descartes de que a mente humana é dotada de maneira inata de uma “luz da razão” ou “luz natural” dada por Deus, com base na qual o homem tem o poder de discernir a natureza da realidade. Nos primeiros trabalhos de Descartes, as *Regras para a Direção do Espírito* (circa 1628), é a luz da razão que nos permite intuir as “naturezas simples” — os alicerces fundamentais para o conhecimento sistemático de Deus, da mente e da matéria (ver Regra Quatro e Regra Doze).

Este aspecto amplamente “racionalista” da metafísica de Descartes é complicado por uma de suas doutrinas mais desconcertantes — a da criação divina das verdades eternas. Essa doutrina não se encontra nas *Meditações*, mas é explicitamente afirmada na correspondência de Descartes, já em 1630, e emerge novamente nas *Respostas às Objeções*: “Deus não quis que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois ângulos retos por ter reconhecido que não poderia ser diferente; [...] é porque ele quer

que os três ângulos de um triângulo sejam necessariamente ser iguais a dois ângulos retos que isso é verdadeiro e não pode ser diferente” (*Œuvres de Descartes*, vol. VII, p. 432; *Philosophical Writings*, vol. II, p. 291; cf. Carta a Mersenne de 15 de abril de 1630; *Œuvres de Descartes*, vol. I, p. 145; *The Correspondence*, p. 23). Descartes, portanto, afasta-se da noção teológica tradicional de que a onipotência de Deus se aplica apenas ao que é logicamente possível. Para Descartes, Deus não é somente o criador de todas as coisas realmente existentes, é também o autor da necessidade e da possibilidade, teve “tanta liberdade para tornar não verdadeiro que os raios de um círculo fossem iguais, como a teve para não criar o mundo” (*Œuvres de Descartes*, vol. I, p. 152; *The Correspondence*, p. 25). Alguns dos críticos de Descartes objetaram que isto era incoerente, mas Descartes respondeu que só porque nós, seres humanos, não podemos compreender algo, isso não é motivo para concluir que está além do poder de Deus. Deste modo, na concepção de Descartes, Deus revela-se, num sentido real, *incompreensível*: a nossa alma, sendo finita, não pode compreendê-lo (fr. *comprendre*, latim *comprehendere*) ou concebê-lo plenamente (*ibid.*).

As doutrinas da criação divina das verdades eternas e da incompreensibilidade de Deus tornam o caráter da metafísica de Descartes muito menos “transparente” do que o rótulo racionalista sugere. Se a estrutura dos princípios fundamentais da lógica não é, em última análise, acessível à razão humana, mas depende da vontade inescrutável de Deus, então a mente humana não é, afinal de contas, capaz de revelar a sua razão de ser fundamental. Com efeito, se os princípios da lógica são decretos arbitrários da vontade divina, que poderia ser diferente (embora num sentido não acessível à nossa inteligência), então parece haver elementos de opacidade e de contingência no próprio núcleo da metafísica cartesiana. Se isto estiver correto, então o contraste entre o “racionalismo” metafísico de Descartes, com o seu alegado otimismo sobre os poderes de razão humana, e o ceticismo posterior de Hume quanto à a nossa capacidade para discernir os fundamentos últimos do modo como as coisas são, não chega a ser tão gritante como muitas vezes se supõe.

## John Cottingham

Retirado de [A Companion to Metaphysics](#), org. por Kim, Sosa e Rosenkranz (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009)

## Obras

As principais obras metafísicas de Descartes são as *Meditações sobre a Filosofia Primeira* (1641) e a Parte I dos *Princípios de Filosofia* (1644). Ver também a Parte IV do *Discurso do Método* (1637). A correspondência de Descartes é também uma valiosa fonte para as suas concepções metafísicas. Todos estes materiais estão contidos nas edições seguintes.

- *Œuvres de Descartes*, ed. C. Adam e P. Tannery, 12 vols. (Paris: Vrin/CNRS, 1964-76).
- *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. e trad. por J. Cottingham, R. Stoothoff e D. Murdoch, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- *The Correspondence*, org. e trad. por J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch e A. Kenny, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 3 (Cambridge University Press, 1991).

## Bibliografia

- Beyssade, J.-M.: *La Philosophie Première de Descartes* (Paris: Flammarion, 1979).
- Cottingham, J. org.: *The Cambridge Companion to Descartes* (Cambridge e Nova Iorque: Cambridge University Press, 1992).
- Gaukroger, S.: *Cartesian Logic* (Oxford: Clarendon Press, 1989).
- Kenny, A.: *Descartes* (Nova Iorque: Random House, 1968).
- Marion, J.-L.: *Sur la théologie blanche de Descartes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1981, rev. 1991).
- Wilson, M.D.: *Descartes* (London: Routledge, 1978).

Copyright © 1997–2010 [criticanarede.com](http://criticanarede.com) · ISSN 1749-8457

Não reproduza sem citar a fonte · Termos de utilização: <http://criticanarede.com/termos.html>