



**DESCARTES:
METAFÍSICA, ENTE E VERDADE**

*DESCARTES:
METAPHYSICS, AND TRUTH ENTE*

RODRIGUES, Osvaldino Marra¹

RESUMO

Na teoria metafísica de Descartes, o ser humano deve empreender a busca pela verdade apenas pelo único fundamento que lhe é claro e distinto, independente de qualquer critério exterior ao sujeito que conhece. Por consequência, o critério de verdade se desloca do objeto para o sujeito, no qual o fundamento da verdade se encontra *no* intelecto do agente.

Palavras-chave: Descartes, metafísica, sujeito, verdade, fundamento, ontológico.

ABSTRACT

The metaphysical theory of Descartes, human beings should undertake the search for truth only by the sole ground that it is clear and distinct, independent of any criterion outside the knowing subject. Consequently, the criterion of truth moves from object to subject, in which the foundation of truth is in the mind of the agent.

Keywords: Descartes, metaphysics, subject, truth, bedding, ontological.

¹ Mestrando/Filosofia/UFPI. Email: dinomarra@terra.com.br.



Considerações Iniciais

Para contextualizar o período filosófico de Descartes é fundamental que se faça referência à Idade Medieval para que se possam compreender as rupturas e, também, as influências que a modernidade sofreu.

Ao nível do discurso filosófico não se pode falar em rupturas bruscas e radicais. Isto, além de ter ocorrido com a modernidade em relação aos medievais; ocorreu, também, com a Idade Medieval e a Antigüidade, porquanto a tradição oriunda de Parmênides, Platão e Aristóteles perdura em textos de autores como Agostinho e Tomás de Aquino.

A fusão da doutrina cristã com a filosofia antiga forma o tema essencial da Filosofia na Idade Média. Esta é, primordialmente, dividida em dois períodos principais:

1° A patrística (do latim *pater*=pai, refere-se aos padres da Igreja); ela vai do período apostólico até ao século VIII.

2° A escolástica (do latim *scholastici*, empregado como referência aos professores, aos missionários e aos padres da Igreja). Ela começa no século VIII e vai até o fim da filosofia medieval, em torno de 1500.

A patrística caracteriza-se, basicamente, em uma tentativa de unir a razão e a fé, ficando, assim, a Filosofia subordinada à Teologia. Nela são estabelecidos os dogmas fundamentais cristãos e a reinterpretação da tradição filosófica, sobretudo o platonismo, pela teologia. Essa reconfiguração alcança seu ponto de inflexão através das obras de Agostinho, porquanto nessa foram configurados os dogmas fundamentais da fé que conduziram a um sistema unificado de dogmática e de Filosofia cristã. Um dos principais, senão o principal, representantes da patrística é Santo Agostinho, pois, devido ao seu pensamento, todo o período seguinte da Alta Idade Média teve como paradigma a Teologia, onde esta levava em

consideração temas como Deus e a alma.

Para Agostinho, há uma realidade em si mesma, independente do pensamento humano; esta é diferente da existência. Esse real é a ordem e a realidade de Deus, onde a substância divina existe na forma da Trindade: Pai, Filho e o Espírito Santo. Para explicar isso, Agostinho elabora uma analogia com a alma humana, pois ela forma uma substância unificada do ser, do saber e da vida e, assim sendo, é símbolo da Trindade onde o homem é criado a imagem de Deus. Com isto, Agostinho acredita que há uma realidade que é diferente da existência e é ela que se deve buscar, pois, segundo ele, quando esquecemos algo e tornamos a procurá-lo, onde devemos fazer isto? Na memória que é falha? Se esse algo foi encontrado novamente é porque alguma coisa nos levou a encontrá-lo e a reconhecê-lo. Então, pode-se constatar que o espírito tem uma abrangência maior do que ele mesmo imagina. A prova disto é que quanto mais se mergulha no interior da alma mais se tem a certeza de que pouco se conhece dela. Este fundamento da alma, para Agostinho, reside na indubitável crença que ele tem na razão, embora, isto não significa que a verdade e o conhecimento sejam produtos do espírito humano, porquanto a verdade e a luz estão em Deus. Portanto, não é o ser humano que produz o conhecível, mas há uma realidade que é constituída por si mesma, uma instância superior de grandeza própria, onde Nela se encontram a verdade e a luz - Deus.

A escolástica, por sua vez, é dividida em três períodos, foi o segundo momento do processo de assimilação da filosofia pela Teologia cristã. É necessário, porém, uma ressalva: com a entrada dos árabes na Europa, a própria Teologia cristã receberá influências decisivas pela retomada do aristotelismo. Nesse período a filosofia é denominada escolástica, e pode ser subdividida em três períodos, pelo menos para fins pedagógicos: primitiva (do século IX ao XII), alta escolástica (século XIII) e a escolástica tardia (séculos XIV e XV).



Tem-se em Santo Tomás de Aquino um dos seus principais representantes da escolástica.

Segundo Tomás de Aquino, a existência de Deus pode ser demonstrada através da razão. No entanto, ele rejeita o argumento ontológico de Santo Anselmo.

O argumento ontológico da prova da existência de Deus, elaborado por Santo Anselmo, aparece em sua obra *Proslogion*² entre 1077 e 1078.

No *Proslogion* Anselmo procura algo muito sólido, que não precise se apoiar em qualquer realidade externa que seja ou em multiplicidade de argumentos, mas evidente na pura interioridade do homem.

³

Desta forma, no *Proslogion*, Anselmo objetiva que a própria fé procure uma luz transparente e pura que a ilumine. Ela é, portanto, aquilo com o qual se crê e da qual se deseja iluminar o ato do crer. É ela própria que procura o intelecto exigindo o pensamento, desejando a compreensão e participando da fé em si mesma. Assim sendo, a ideia de Deus ou o nome de Deus não se encontra *a posteriori*⁴; ela é outorgada pela revelação. No *Proslogion*, Anselmo demonstra a existência de Deus enquanto Deus é. Ele é um ser tão perfeito que, por causa disso, é incluída na sua perfeição a existência. Deus é um ser necessário⁵ e, a partir disto, demonstra-se a sua existência; pois Ele é um ser necessário pelo próprio pensamento. Ele só pode ser pensado como existente. No momento em que se pensa em Deus, deve-se incluir nesta ideia a sua existência, porque não se pode pensar em nada maior do que Deus. Enfim:

Trata-se, pois, de manter interligado o ser no intelecto e o ser na coisa. A

² *Proslogion* significa colóquio, *alloquium*, isto é, um conversar com Deus.

³ Francesco TOMATIS, O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling, p 12.

⁴ Relativo à experiência.

⁵ Necessário: aquilo que é; aquilo só pode ser desta forma e não de outra.

ideia de Deus implica a ideia da própria existência, sendo Deus aquele ser perfeitíssimo que inclui em si todas as qualidades possíveis, também a da existência, porque ele - de modo exclusivo, único - é perfeito...⁶

Assim, para Anselmo é possível ter algo no intelecto que não ocorra na realidade, porém isto não se aplica à ideia de Deus como ser perfeitíssimo, ou seja, como aquilo que não se pode pensar em algo maior, perfeito e necessário. Desta forma, a ideia de Deus é entendida como aquilo que é maior do que qualquer outra coisa, que é necessário pensá-lo como existente, isto é, ao pensá-lo, necessariamente, pensa-se como sendo Ele existente. Ele é o único ser que a essência é confundida com a existência.

Em suma:

Deus não só é maior em relação a qualquer ideia nossa, mas também em relação ao esse (ao ser), à existência real exigida pela nossa ideia de ser perfeitíssimo. Em Deus ser e pensamento, esse (ser) e ideia coincidem perfeitamente, mas não porque Deus se reduza a uma identidade lógica, antes, porém, porque ele transcende a própria identidade de ser e pensamento que, no entanto, intransitivamente, causalmente enquanto é sujeito não objetável e inexaurível. Só porque Deus existe e se apresenta na Revelação – mostra-se a nós como *id quo maius cogitari nequit* (aquilo de que não se pode pensar nada de maior) – podemos, então, compreender o que significa que em seu ser essência e existência, ideia e realidade estão indissociavelmente unidos...⁷

Santo Tomás de Aquino critica e rejeita a prova ontológica da existência de Deus de Santo Anselmo. Segundo Tomás

⁶ *Ibidem*, p.19.

⁷ *Ibidem*, p. 22.



de Aquino a prova ontológica de Santo Anselmo só é válida no sentido absoluto relativo a Deus, no entanto, para o ser humano, esse argumento não é utilizável, pois não se pode compreender nem ver a essência de Deus. O intelecto do homem é frágil, tornando-o incapaz para conhecer a Deus como é em si mesmo. Assim, Ele só pode ser conhecido através dos efeitos causados por sua essência e, só pode assim fazer de forma *a posteriori*, pelo raciocínio demonstrando, através dos efeitos, a sua existência. Portanto, o ser de Anselmo é um ser no intelecto e não se pode conhecer a existência de Deus no próprio Deus nem na sua idéia que se apresenta ao intelecto do homem. Assim sendo, para Tomás de Aquino, a existência de Deus é compreendida através dos seus efeitos *a posteriori*, elaborando-se demonstrações baseadas nesses efeitos, onde essas se fundamentam, além de na realidade sensível, na realidade inteligível do pensamento, da vontade, do coração e da fé do homem.

Desta forma, para Santo Tomás, o real é o ser. Ele distingue a essência da existência. Assim sendo, tudo o que é, é ser; no entanto, tem-se que diferenciar entre as coisas criadas e Deus.

A matéria, a forma, a essência e a existência estão em relação de potência e ato. A essência é tudo o que contém a definição da coisa, isto é, ela é tanto matéria quanto forma.

A existência, por sua vez, é diferente da essência (potência). Ela é ato, onde a passagem da potência para o ato é advinda de Deus. Só Ele existe por essência e a relação das criaturas com Deus é aquela de analogia e semelhança, pois as criaturas, por terem a essência separada da existência, são seres criados ou contingentes, no entanto, Deus é idêntico a sua essência; é eterno e necessário. Ele é o ser essência.

Para Santo Tomás de Aquino, a metafísica é a ciência dos entes criados construída sobre princípios evidentes da razão. Os quatro primeiros princípios da

realidade são:

1. Princípio de identidade: o ser é aquilo que é;
2. Princípio de contradição: o ser não pode ser e não ser ao mesmo tempo;
3. Princípio do terceiro excluído: um ser ou é ou não é;
4. Princípio da causalidade: todo existente reporta-se a um outro ser que é a sua causa.

Então, tendo na filosofia tomista a representante de um aristotelismo cristão, isto não fez com que essa corrente conservasse a sua influência perene. O aristotelismo começa a se desgastar; o declínio da escolástica (século XIV) tem como referência a filosofia de Guilherme de Ockham; o nominalismo, isto é, corrente que considera os universais como um termo correspondente a um conceito; isto significando que não se deve supor a existência das entidades metafísicas, pois estas não explicam a natureza das coisas particulares, onde somente termos e conceitos são suficientes para tal fato. Tal questão é retomada por Locke e o seu conceitualismo.⁸

Portanto, a filosofia moderna inicia com a necessidade de serem colocados os mesmos problemas filosóficos anteriores, porém estes tendo uma nova abordagem, isto é, uma preocupação com a maneira segundo a qual os temas seriam tratados.

As questões prioritárias na Idade Moderna passam a ser aquela de encontrar um método seguro para a filosofia que fosse universalmente válido, seguro e a prioridade da subjetividade, passando, então, o sujeito a ser o ponto central de toda

⁸ A teoria que nega a existência de universais é chamada de *nominalismo*. Para o nominalismo, existem termos universais, utilizados apenas no uso linguístico que se faz e não em algo que diz respeito à realidade. No séc. XVII, a teoria das ideias gerais de Locke defendia a existência dos universais, e ela foi combatida por Berkeley e Hume, que afirmavam serem todas as ideias particulares. Mesmo admitindo que existam ideias gerais, o nominalismo afirma que tais propriedades não existem no mundo real, mas apenas na linguagem (nominalismo) ou mente (conceitualismo).



discussão moderna. Assim, embora temas como Deus, a alma, a substância permaneçam, eles são enfatizados de forma diferente; têm uma ancoragem baseada no sujeito.

Neste contexto, tem-se a filosofia de Descartes; a partir dele, a filosofia moderna é inaugurada opondo-se à filosofia medieval e a autoridade da fé, valorizando o poder crítico da razão humana individual.

Embora partindo de um novo enfoque; a subjetividade, a metafísica atinge ao seu apogeu.

1. A Metafísica de Descartes.

1.1. Contextualização geral

Como fonte da modernidade, deparamo-nos com Descartes (1596 – 1650), cujas formulações teóricas tornaram-se paradigmáticas e constituem o cerne da emergência da modernidade. Por este motivo Heidegger afirmou sobre Descartes que este somente poderia ser “ultrapassável através da ultrapassagem daquilo que ele próprio fundou, através da ultrapassagem da metafísica moderna, isto é, ao mesmo tempo da metafísica ocidental.”⁹

Pelo termo “modernidade” poder-se-ia, seguindo os passos de Lima Vaz, definir como o “universo simbólico formado por razões elaboradas e codificadas na produção intelectual do Ocidente nesses últimos quatro séculos e que se apresentam como racionalmente legitimadas.”¹⁰ O fenômeno da modernidade representa o terceiro grande evento intelectual do Ocidente: o advento da razão moderna. Outra característica ligada a essa mudança no-la apresenta Étienne Gilson: “A filosofia moderna foi criada por leigos, não por homens da Igreja, e para dar respostas à cidade natural dos homens, e não à cidade sobrenatural de Deus.”¹¹ Esse período histórico da filosofia é, pois, marcado pela

secularização do pensamento e, por consequência, pelo distanciamento dos temas preponderantes da Escolástica.

Esse processo de secularização tem como ponto de partida uma nova concepção da razão e do homem, e do espaço ocupado por este no universo. É a razão humana, demasiado humana, para utilizar um termo de Nietzsche, que caracteriza e impulsiona as novas questões formuladas no interior da filosofia. Como bem observou Gilson, essa mudança recebe explícita formulação no *Discurso do método* de Descartes: “tão logo a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, abandonei inteiramente o estudo das letras. E, decidido não buscar mais outra ciência senão a que se poderia encontrar em mim-mesmo, ou bem no grande livro do mundo”¹².

Por razão moderna deve-se entender a mudança operada na perspectiva da própria razão: esta se eleva como fonte e critério da verdade, e esta passa a ser compreendida a partir do conceito de certeza. Em outras palavras: a razão moderna passa a ser a fonte e o critério constitutivo da verdade, elevando-se atomisticamente em relação ao mundo e submetendo este aos critérios por ela estabelecidos. É o período que denominamos “racionalismo-idealismo”. É plausível afirmar que a pergunta essencial desse período, no qual ainda estamos, seja: Como é possível o conhecimento?

1.2. A Filosofia de Descartes

A partir da filosofia elaborada por Descartes foi instalado o estranhamento entre razão e mundo, que passaram a ser compreendidos como duas instâncias absolutamente distintas e, no qual, a natureza passa a ser mediada pela razão. É a razão que representa o real. De acordo com Guiraldelli: “Mundo e verdade passam, então, a ser subjetivados – passam a ser

⁹ Martin Heidegger, *Caminhos de Floresta*, p. 124.

¹⁰ Henrique C. de Lima Vaz, *Raízes da modernidade*, p. 7.

¹¹ Étienne Gilson, *Deus e a filosofia*, p. 61.

¹² DESCARTES, *Oeuvres et lettres*, p. 131. Doravante OL.



objetos (do conhecimento) enquanto *postos* pelo sujeito. Isso é o que os historiadores da filosofia em geral chamam de ‘subjatividade do mundo’.¹³ Até mesmo o empirismo e o realismo são herdeiros diretos dessa mudança de perspectiva sobre a razão.

A metafísica de Descartes radica-se no princípio de que o conhecimento não procede da contingência, da mutabilidade das coisas extensas ou da experiência oriunda dos sentidos, mas somente da razão. Entretanto, deve-se ressaltar: não pelos mesmos motivos da razão clássica, porquanto o conhecimento adquirido pelos sentidos sempre constituiu um problema na tradição filosófica. A questão é, pois, da “natureza” da razão, e pode ser resumida à pergunta: que é razão?

Sob a perspectiva do mundo antigo, verdade não era algo constituído pela razão, ao contrário, era a verdade quem qualificava e constituía a causa da razão. A partir das mudanças operadas pela filosofia de Descartes, entretanto, não há mais um critério de verdade externo, extrínseco e anterior no qual a razão encontra seu ponto de referência e sua causa. Ao contrário, verdade passa a ser aquilo que é constituído, construído e reconhecido pela razão. Não é gratuito, pois, que para Descartes era plausível e matematicamente demonstrável o ideal uma ciência universal no qual se efetivaria o tríptico ideal da ciência, do método e da certeza, porquanto a razão passa a ser compreendida como essencialmente una e, por consequência, uno também o entendimento que produz a ciência.

Em Descartes, pois, ocorre uma inversão no quadro da metafísica tradicional, porquanto metafísica passa a ser compreendida em relação ao sujeito que conhece ou coisa pensante (*res cogitans*), relacionada aos primeiros princípios originados do entendimento puro. Metafísica passa a ser da ordem da subjetividade:

[...] se o homem torna-se potencialmente sujeito, no sentido daquele ou daquilo que subjaz, no sentido de *fundamento do real*, então o próprio real, como representação, passa a ser necessariamente objeto. A modernidade é a época marcada pela ciência, cuja base filosófica seria uma metafísica particular: a ‘metafísica da subjetividade’.¹⁴

Assim, pois, o critério de verdade emana e é constituído pela razão: “Ainda que nosso espírito não seja a medida nem das coisas, nem da verdade, ele deve seguramente ser a medida do que afirmamos ou negamos.”¹⁵ Em outras palavras, a verdade é gerada pela razão mesma. Nesse sentido podemos afirmar que o fundamento da verdade é subjetivo. É o critério oriundo da certeza posta pela coisa pensante que passa a determinar o que é ou não verdade.

Se, antes, a razão era o efeito da verdade, e por esta avaliada, com Descartes há uma inversão do processo: a verdade passa a ser o efeito da razão; noutras palavras: a razão passa a ser a causa da verdade. Esse princípio cartesiano é levado às últimas consequências pela filosofia de Immanuel Kant, no processo que este denomina “revolução copernicana” do conhecimento. Como consequência dessa mudança o próprio conceito de experiência sofre uma inflexão sobre si mesmo: é o subjetivo que passa a determinar o que quer que seja em qualquer direção do conhecimento: a razão só passa a reconhecer aquilo que ela mesma supõe e sustenta. Pela matematização do mundo externo (*res extensa*), ou seja, o mundo tornado imagem, inteligível, Descartes passou a conceber a “realidade” enquanto sistema de pensamento submetido à consciência e, dessa, à razão.

¹³ Paulo Guiraldelli, Introdução à filosofia, pp. 44 – 45.

¹⁴ Paulo Guiraldelli, op. cit., p. 45.

¹⁵ OL, p. 1317.



revues se générales, que je fusse assuré de ne rien omettre...¹⁷

Sob essa nova ótica, o conceito metafísico da unidade da razão encontra formulação explícita na figura da árvore, contida na *Carta-prefácio dos Princípios da Filosofia*: “toda a filosofia é como uma árvore, donde as raízes são a metafísica, o tronco é a física, e os galhos que saem de seu tronco são todas as outras ciências, que se reduzem as três principais, a saber: a medicina, a mecânica e a moral.”¹⁶

Contudo, para se atingir essa unidade metafísica do critério de certeza e, em consequência, da verdade, é necessário um método, um instrumento para bem conduzir por ordem nossos pensamentos, eliminando previamente todas as fontes possíveis de erro e incerteza, vinculadas a duas fontes primárias: os sentidos e a imaginação. O método de Descartes é exposto, sumariamente, no *Discurso do método*, e é composto em quatro passos:

Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce que présenterait se clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de l'être en doute

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance de plus composés; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des

Como na infância vivemos sob os domínios desordenados dos sentidos e da imaginação, adquirimos muitos preconceitos, acentuados pela tutela de preceptores, aos quais fomos submetidos. Todos esses fatores contribuem efetivamente para a razão perder sua potência natural, porquanto embotada pelos sentidos e adestrada por outras razões, também adestradas, criando um círculo vicioso de heteronomias que necessita ser rompido.¹⁸ Neste sentido, não é gratuita, na primeira parte do *Discurso do Método*, a clássica formulação de Descartes:

O bom senso é, das coisas do mundo, a melhor partilhada, pois cada qual julga estar tão bem provido dele que, mesmo os mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costuma desejar tê-lo mais do que já tem. E não é verossímil que todos se enganem nesse ponto; pelo contrario, isso mostra que a capacidade de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se chama bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens; e assim que a diversidade de nossas opiniões não se deve de uns serem mais racionais que outros, mas tão somente a que conduzimos nossos pensamentos por vias diversas e não

¹⁷ OL, pp. 137 – 138. “O primeiro era não aceitar jamais alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal, isto é, evitar com todo o cuidado a precipitação e a prevenção, e nada incluir em meus julgamentos senão o que se apresentasse de modo tão claro e distinto ao meu espírito que eu não tivesse nenhuma ocasião para dele duvidar. O segundo, em dividir cada uma das dificuldades que devesse examinar em tantas parcelas possíveis e necessárias para melhor resolvê-las. O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para, gradativamente, como por degraus, chegar ao conhecimento dos mais complexos (compostos), e supondo também, naturalmente, uma ordem de precedência de uns em relação aos outros. E o ultimo, em fazer em cada passo, enumerações tão gerais que me assegurasse de nada ter omitido.” (tradução livre)

¹⁸ OL, pp. 127 – 128.

¹⁶ OL, p. 566.



considerarmos as mesmas coisas. Pois não basta ter bom espírito, mas o aplica-lo bem.¹⁹

Pelos motivos elencados por Descartes, tornar-se-ia, pois, imprescindível uma correta metodologia para eliminar previamente todas as fontes de erros, uma espécie de ascese da razão que permita desvencilharmo-nos de todos os preconceitos oriundos da experiência sensível, da imaginação e da heteronomia, fazendo com que nos refugiemos exclusivamente em nossa razão se, evidente, quisermos chegar à verdade e à certeza,²⁰ porquanto o ser humano

[...] entrou ignorante no mundo, e o conhecimento de seus primeiros anos na infância apoiam-se sobre a debilidade dos sentidos e sobre a autoridade dos preceptores, eis o porquê é impossível que a sua imaginação não se encontre repleta de uma infinidade de falsos pensamentos, antes que sua razão em potência empreenda a conduta: de sorte que depois terá necessidade de muito bem natural, ou bem das instruções de algum sábio, tanto para se desfazer das más doutrinas das quais se preocupou, que para lançar os primeiros fundamentos de uma ciência sólida, e descobrir todas as vias pelas quais possa elevar seu conhecimento até aos mais altos graus que ele possa alcançar.²¹

Considerações Finais

Sob a rubrica da teoria metafísica cartesiana, o ser humano deve empreender a busca pela verdade apenas pelo único fundamento que lhe é claro e distinto, independente de qualquer critério exterior ao sujeito que conhece. Por consequência, o critério de verdade se desloca do objeto

para o sujeito cognoscente, no qual o fundamento da verdade encontra-se, latente, *no* intelecto do agente, e do qual a correta aplicação do método permitiria o acesso à “razão segundo a pureza de sua natureza”²²

Esse deslocamento epistêmico, e seus desdobramentos posteriores, modificaram a perspectiva ontológica do e sobre o ente, porquanto a teoria cartesiana não parte das coisas, tais como são apreendidas pelos sentidos, para chegar à verdade, senão desta para chegar ao conhecimento das coisas.

Não obstante, voltamos a ressaltar: embora essa perspectiva pareça, à primeira vista, semelhante à da tradição, dela se distancia consideravelmente, porquanto não pressupõe nenhuma ideia arquetípica de orientação gnosiológica, como também não dispõe de uma crença em um critério extrínseco à razão e, muito menos, que o critério de racionalidade esteja em conformidade ou congruente com uma ordem em si distinta da subjetividade²³. Em consequência, poder-se-ia plausivelmente afirmar que a nova configuração de racionalidade “não se define mais em termos substantivo, segundo a ordem do ser, e sim procedimentalmente, segundo os modelos de acordo com os quais construímos ordens na ciência e na vida.”²⁴

Dentre outras consequências, o referido quadro metafísico do desprendimento da razão, aprofundado posteriormente na filosofia nominalista *ad extremum* do *self pontual* de Locke²⁵, gerou “uma visão de nós mesmos como consciência pura independente”²⁶, estabelecendo uma relação hierárquica e dualística entre o mundo das coisas (inclusive o corpo, coisa entre coisas) e a razão. Por esse motivo, o testemunho dos sentidos foi desqualificado enquanto

¹⁹ OL, p. 126.

²⁰ Cf. nota 84.

²¹ OL, p. 879.

²² OL, p. 880.

²³ Cf. Charles Taylor, *As fontes do self*, p. 206. Doravante Fontes do self.

²⁴ Fontes do self, p. 206.

²⁵ Cf.: Fontes do self, pp. 209 – 229.

²⁶ Fontes do self, p. 225.



critério para se constituir o critério da verdade. Em outras palavras: o conhecimento advindo do “senso comum” passou a ser completamente desqualificado quanto aos critérios estabelecidos pelo conhecimento exato. Eis porque, nesse sentido, a metafísica de Descartes implica o “desprendimento em relação ao mundo e ao corpo e a adoção de uma postura instrumental em relação a eles. É da essência da razão, tanto especulativa quanto prática, impelir-nos ao desprendimento.”²⁷

Portanto, na filosofia de Descartes está explícito um dualismo hierárquico, no qual coisa pensante (*res cogitans*) e coisa extensa (*res extensa*) não compartilham uma e a mesma natureza, mas pertencem à natureza distinta: o sujeito cognoscente não participa da esfera do mundo dos objetos e este não participa daquele, duas esferas teórico-referenciais distintas e não convergentes e no qual a razão tem primazia sobre a coisa extensa, puro objeto passivo. Cabe ressaltar ainda que o procedimento do desprendimento racional é, “sobretudo uma propriedade do processo do pensar, e não o conteúdo substantivo do pensamento.”²⁸

Outro aspecto dentro desse novo quadro teórico merece atenção especial: nessa perspectiva a linguagem não tem possui um critério intrínseco, mas está submetida ao serviço do empreendimento da certeza sobre a verdade, ou seja, a linguagem possui um *status* puramente instrumental. Por esses motivos, na perspectiva da Metafísica moderna o mundo se torna imagem, é objetivado como imagem. Nas palavras de Heidegger, “A era, que se determina a partir deste acontecimento, não é nova apenas numa consideração retrospectiva relativamente ao já passado, mas é ela que se coloca a si mesma propriamente como nova. Ser novo faz parte do mundo que se tornou imagem.”²⁹ Por isso Heidegger é enfático

ao afirmar que na Metafísica, para ele sinônimo da modernidade, há uma ruptura no quadro de compreensão do mundo. Nesse aspecto, pois, não tem

[...] qualquer sentido opinar que a ciência moderna é mais exata que a da antiguidade. Assim, também não se pode dizer que a doutrina de Galileu da queda livre dos corpos é verdadeira, e que a de Aristóteles, que ensina que os corpos leves tendem para cima, é falsa; pois a concepção grega da essência do corpo, do lugar, assim como a relação entre ambos assenta numa outra interpretação do ente e condiciona, por isso, um modo correlativamente diferente de ver e de questionar os processos naturais.³⁰

Essas mudanças operadas pela emergência da razão moderna modificaram a perspectiva sobre a filosofia, porquanto esta passou, gradativamente, a ser compreendida enquanto fundamento das ciências, ou seja, o cerne da filosofia passou a ser compreendido como teoria do conhecimento, ou epistemologia. Essa perspectiva é, portanto, crítica em relação aos fundamentos do conhecimento. Realidade não é aquilo que enxergamos, provamos, sentimos, cheiramos, ou seja, realidade não é nada daquilo que percebemos através dos sentidos, mas aquilo que é apreendido e elaborado pela razão:

Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganaram.³¹

Em outras palavras: o conhecimento é produzido; melhor, a experiência de

²⁷ Fontes do self, p. 205.

²⁸ Fontes do self, p. 220.

²⁹ Caminhos de floresta, p. 115.

³⁰ Caminhos de Floresta, pp. 98 – 99.

³¹ René Descartes, *Meditações sobre filosofia primeira*, p. 17. doravante *Meditações*.



realidade é produzida, ou seja, realidade é tão somente aquilo que é produto do pensar configurado pela razão, através de conceitos e ideias, sobremaneira na filosofia de Kant.

Talvez o exemplo da “cera”, contido nas *Meditações Metafísicas*, de Descartes, sirva como ilustração às afirmações feitas até aqui:

Tomemos, por exemplo, esta cera. Foi retirada faz pouco dos favos, ainda não perdeu todo o sabor do mel, retém um pouco do aroma das flores de onde a recolheram; sua cor, figura, tamanho, são manifestos; é dura, fria, é fácil toca-la e, golpeada com os dedos, produz um certo som; está nela presente tudo o que parece exigido para que o conhecimento de um corpo seja distinto.³²

Observe que o exemplo de Descartes possui todas as características que podem ser apreendidas pelos sentidos: paladar (sabor do mel), olfato (o aroma das flores), visão (cor, figura, tamanho), tato (dura, fria), audição (quando golpeada pelos dedos, produz certo som). Aparentemente, tudo o que precisamos para conhecer o objeto em questão. Nesse aspecto, a realidade e a verdade parecem estar no objeto, extrínseca, pois, à razão. Aparentemente há uma correspondência entre as minhas sensações, percepções, e a verdade oriunda destas. Contudo, o exemplo continua:

Mas, eis que, enquanto falo, ela é levada para perto do fogo: o que restava de sabor se desvanece, o aroma se dissipa, a cor muda, desfaz-se a figura, o tamanho aumenta, torna-se líquida, fica quente, pode apenas ser tocada e, se a golpeio, já não produz nenhum som. A mesma cera ainda remanesce? Deve-se confessar que remanesce, ninguém o nega, ninguém pensa de outra maneira.³³

E, continua, “Que havia nela, portanto, que era compreendido tão distintamente? Nada, por certo, do que eu atingia pelos sentidos, pois, tudo o que caía sob o gosto ou o olfato ou a vista ou o tato ou o ouvido já se modificou: e, a cera remanesce.” Eis o problema: embora não possa, sob os sentidos, saber se trata ou não do mesmo objeto, devo confessar que é, efetivamente, a mesma cera antes de ser levada ao fogo. Mas, como posso saber se meus sentidos não são mais testemunhos do objeto? Se não o reconheço mais sob o ponto de vista dos sentidos, como posso afirmar que é o mesmo objeto? Realidade, pois, não é aquilo que se apresenta e é capturada pelos sentidos, mas aquilo que é constituído e construída na razão. Ou seja, a “compreensão não pode ser alcançada pela faculdade de imaginar.”³⁴ Essa perspectiva é reforçada pelo exemplo oriundo da astronomia:

[...] mesmo que [as ideias] procedessem de coisas diversas de mim, disto não se seguiria que devessem ser semelhantes àquelas coisas. Ao contrário, frequentemente me pareceu notar em muitas uma grande discrepância *entre o objeto e sua ideia*. É o caso, por exemplo, das duas ideias diversas do sol que encontro em mim: uma, como que haurida dos sentidos, – e que há de ser listada, como a que mais o seja, entre as que reputo adventícias, – pela qual o sol me parece muito pequeno; e a outra, tirada em verdade das razões da Astronomia, – isto é, obtida de noções que me são inatas ou, de algum modo, feitas por mim, – pela qual o sol se mostra várias vezes maior do que a terra. É seguro que essas duas ideias não podem ser uma e outra semelhantes ao mesmo sol existente fora de mim. E, a razão me persuade de que a que mais diretamente parece dele emanar é a que menos se assemelha. Tudo isso demonstra

³² *Meditações*, p. 49.

³³ *Meditações*, p. 49.

³⁴ *Ibid.*, p. 51.



suficientemente que não foi a partir de um juízo certo, mas somente por algum impulso cego, que até agora acreditei na existência de coisas diversas de mim, as quais, por intermédio dos órgãos dos sentidos ou por um outro modo qualquer, enviavam suas ideias ou imagens para dentro de mim *e ali imprimiam suas similitudes*.³⁵

A imaginação, por que vinculada aos sentidos, não pode ser o critério para o conhecimento claro e distinto. Descartes chegou a afirmar que “nada do que posso compreender com a ajuda da imaginação pertence ao conhecimento que tenho de mim”³⁶, e, conseqüentemente, nada das coisas extensas, externas à razão, à “coisa pensante” (*res cogitans*). A causa do conhecimento é intrínseca à razão, procede da razão; nas palavras de Descartes, a causa eficiente do conhecimento: “é manifesto à luz natural que na causa eficiente e total deve haver pelo menos tanto quanto há em seu efeito. Pois, pergunto de onde o efeito poderia receber sua realidade senão da causa? E, como esta poderia lhe dar, se não a possuísse também?”³⁷ Em outras palavras: “sei que os próprios corpos são percebidos não propriamente pelos sentidos ou pela faculdade de imaginar, mas, pelo intelecto somente.”³⁸ Conhecido é apenas aquilo que é produzido pela razão. É a essa perspectiva que denominamos *idealismo* e a pergunta central é: como podemos ter acesso às ideias e qual a relação destas com as coisas? Sob certo aspecto o idealismo sustenta que:

[...] todas as propriedades que caracterizam existentes físicos assemelham-se a propriedades sensoriais fenomenais ao representar disposições para afetar, de certa maneira, criaturas dotadas de mente,

de modo que essas propriedades não têm existência sem referência às mentes.³⁹

Nas palavras de Heidegger é a:

[...] interpretação do ente e da verdade por Descartes é o que cria o pressuposto para a possibilidade de uma teoria ou metafísica do conhecimento. Só Descartes coloca o realismo na situação de provar a realidade do mundo exterior e de salvar o ente em si.⁴⁰

Entretanto, o racionalismo-idealismo gera um problema: como posso passar da razão ao mundo, uma vez que ambos são, absolutamente, distintos? Como posso verificar se o conhecimento produzido diz respeito à coisa extensa? Como a correspondência entre coisa pensante e coisa pensada pode ser garantida? A resposta de Descartes ao problema do solipsismo e do dualismo gerados pelo *cogito* foi Deus, ou argumento ontológico. Este, na metafísica de Descartes, representa uma adequação, uma ponte que liga o *cogito* ao mundo, uma ponte que garante a passagem das hipóteses do *cogito* à “verdade” do mundo: “a certeza de todas as outras coisas depende desse conhecimento [a existência necessária de Deus], de modo que, sem ele, nada pode ser jamais perfeitamente conhecido.”⁴¹

O argumento da prova da existência de Deus em Descartes encontra referência e está assentado na perspectiva da física mecanicista do mundo:

[...] isto é ilustrado pela comparação com uma máquina muito perfeita, cuja ideia está na mente de algum artífice. Pois, assim como o artifício objetivo dessa ideia deve ter alguma causa, – ou a ciência de seu artífice ou de outrem, de quem a recebeu, – da

³⁵ Ibid., pp. 73 e 75. Os negritos são aditamentos da tradução francesa ao texto originário latino.

³⁶ Ibid., p. 45.

³⁷ Ibid., p. 75.

³⁸ Meditações, p. 57.

³⁹ Robert Audi, Dicionário de filosofia de Cambridge, pp. 491 – 492.

⁴⁰ Caminhos de Floresta, p. 123.

⁴¹ Meditações, p. 69.



mesma maneira, a ideia de Deus, que está em nós, não pode não ter Deus ele mesmo por sua causa.⁴²

Aqui haveria, conforme interpretação feita por Gilson, uma considerável diferença entre a perspectiva do Deus da escolástica e a de Descartes:

[...] o Deus de Descartes é uma infinita e poderosa fonte de existência. E não é difícil perceber porquê. Como a única função filosófica do seu Deus era ser uma causa, o Deus cartesiano tinha de possuir todos os atributos para o criador do mundo cartesiano.⁴³

Cabe ressaltar, embora as críticas de Gilson, que a prova da existência necessária de Deus na filosofia de Descartes possui uma centralidade explícita. De acordo com Fraile:

1°. Deus é a unidade suprema, o ponto de unificação ao qual tende a multiplicidade dos seres, e no qual encontram sua explicação.

2°. É a causa de todos os seres, o *creador*⁴⁴ do mundo e o conservador de todas as coisas.

3°. É o autor da natureza e das leis imutáveis que a regem, nas quais se baseiam nossa ciência do universo sensível.

4°. É a causa e a garantia de nossas ideias inatas, que para Descartes são as únicas verdadeiras.

5°. Não somente garante nossas ideias claras e distintas, senão também nossos juízos e o processo da dedução e da demonstração.⁴⁵

⁴² Meditações, pp. 59 – 61.

⁴³ Étienne Gilson, Deus e a filosofia, p. 68.

⁴⁴ Embora em desuso, o termo *creador* é o verbo adequado ao conceito de Deus. *Creador* é a causa eficiente que gera e mantém todas as criaturas, inclusive criadores. Criador, ao contrário, é um termo que se usa para aqueles que cuidam da vida – criador é, pois, criatura entre criaturas, não a causa da vida e da existência. O espanhol conserva essa distinção, por isso resolvi manter o verbo, além da explicação oferecida.

⁴⁵ Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía*, vol. III, p. 522.

Sobre o argumento ontológico na obra de Descartes, deve-se ressaltar, ainda, que o conceito de substância, não obstante a auto-subsistência, incluindo o *cogito*, está vinculado à dependência do conceito da existência necessária de Deus enquanto fonte de existência. Como explica Descartes nos *Princípios de filosofia*, por substância não se deve entender “nenhuma outra coisa senão a que existe de tal maneira que não necessita de nenhuma outra para existir”.

O argumento de Descartes sobre a substância apresenta dois níveis: Deus, que na ordem ontológica é *causa sui*, ou seja, única substância que não necessita de nenhuma outra coisa para existir, em outras palavras, é “mantido e conservado por seu próprio poder”⁴⁶; e o *cogito* e as substâncias corpóreas em geral, que necessitam do concurso de Deus para existirem.⁴⁷

Em outras palavras: as substâncias criadas embora sejam autossuficientes, dependem e se conservam sob privações, porquanto necessitam de Deus enquanto “infinita e poderosa fonte de existência”. Ou seja, o que se retém do conceito do *cogito*, como substância criada, é o conceito de substância enquanto modalidade da existência. Sob esse aspecto, o *cogito*, substância pensante, designa uma forma de auto-suficiência autônoma no interior da criação sustentada por Deus, pois, conforme Descartes:

Na ideia ou conceito de cada coisa, a existência é contida, porque não podemos nada conceber senão sob a forma de uma coisa que existe; mas com a diferença que, conforme o conceito de uma coisa limitada, a existência possível ou contingente é somente contida, e no conceito de um ser soberanamente perfeito, a perfeição é necessária e é contida.⁴⁸

⁴⁶ OL, p. 594.

⁴⁷ Cf. OL, pp. 594 – 595.

⁴⁸ OL, p. 395.



Referências

Anselmo a Schelling. São Paulo: Paulus, 2003.

AUDI, Robert (org.). *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006.

AUGIER, Jean-Pierre. *Marca d'água. Si tous les gars du Monde*. 2010.

BORON, Atilio A.(org). *Filosofia Política Moderna: de Hobbes a Marx* São Paulo: ed. da Universidade de São Paulo, 2006.

DESCARTES, René. *Oeuvres et lettres*. Org. André Bridoux. Paris: Pléiade, 1953.

_____. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Cemodecon, 1999. (Edição Bilíngüe).

FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofia*, III: Del humanismo a la Ilustración. Madrid: B.A.C., 1966.

GILSON, Étienne. *Deus e a filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2003.

GUIRALDELLI, Paulo. *Introdução à filosofia*. Barueri: Manole, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Caluste Gulbenkian, 2002.

LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*, São Paulo: Loyola, 2002.

MORRIS, Christopher. *Um Ensaio sobre o Estado Moderno*. São Paulo: Landy, 2006.

TAYLOR, Charles. *La Libertad de los Modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

_____. *As Fontes do self*. Sao Paulo: Loyola, 1997.

TOMATIS, Francesco. *O Argumento ontológico: a existência de Deus de*