

DESCARTES E A FILOSOFIA MEDIEVAL

DESCARTES AND THE MEDIEVAL PHILOSOPHY

William de Jesus Teixeira

Bacharel em Filosofia - UnB

Resumo: Nesse artigo, busca-se discutir como Descartes se relacionou com as tradições agostiniana e escolástica, numa tentativa de compreender a verdadeira influência que o legado dos filósofos medievais exerceu na elaboração da obra um pensador que, se à primeira vista se nos mostra como alguém que pretende refundar o fazer filosófico sobre novos alicerces, mas acerca do qual, por outro lado, um olhar mais atento evidencia a enorme dívida que ele possui com as especulações do medievo, sob as quais o mesmo foi formado. Tal análise se faz necessária, dado o elevado grau de incerteza e desconfiança que há em relação a posição que a figura de Descartes ocupa ou deveria ocupar dentro da tradição filosófica.

Palavras-chaves: Descartes; Escolástica; Filosofia natural; Agostinho; Metafísica.

Abstract: This paper aims at discussing Descartes' relationship with Agostinian and Scholastic traditions. It tries to understand at what extent the legacy of these medieval philosophers played an important role in the elaboration of Descartes' works. At first sight, Descartes seems to be a philosopher who intends to rebuild all philosophy on new foundations. However, if we throw a diligent look on his ideas, we will see that he has a great debt with the speculations of medieval thinkers, from whom he received his philosophical formation. The importance of a paper like this lies on the fact that there is a strong charge of uncertainty and distrust about the position that the figure of Descartes occupy or should occupy within the philosophical tradition.

Keywords: Descartes; Scholasticism; Natural philosophy; Augustine; Metaphysic

1 Descartes: autor moderno ou medieval?

Que o filósofo e matemático francês René Descartes seja considerado o precursor do pensamento moderno, certamente não é algo surpreendente, sobretudo se se tem em mente a enorme influência que suas idéias exerceram tanto sobre seus contemporâneos quanto sobre a discussão filosófica subsequente. Com efeito, Descartes é tradicionalmente reconhecido como 'o fundador da filosofia moderna', a figura que articulou e estabeleceu a natureza e centralidade do 'eu' e da subjetividade como focos da reflexão filosófica no início da era moderna. Além disso, ele não somente alterou a substância da filosofia, na medida em que nos legou uma genuína preocupação com questões relativas à epistemologia, a qual, de fato, desde então, se tornaria uma área de estudo autônoma e uma das disciplinas filosóficas mais importantes, mas também modificou o próprio estilo de se fazer filosofia, na medida em que não fez uso do secular método das *quaestiones* tão caro aos escolásticos, nem utilizou do recurso à autoridade, seja de Aristóteles, seja de Santo Tomás de Aquino. Ainda no que diz respeito à filosofia das Escolas, acredita-se mesmo que tenha sido ele quem desferiu-lhe o golpe derradeiro.

No entanto, ainda que nós, assim como muitos de seus contemporâneos, compreendamos o sistema elaborado por Descartes como uma reação à filosofia escolástica, que ainda dominava a cultura europeia no início do século XVII, sugere-se com frequência os supostos débitos do filósofo francês com relação às doutrinas medievais, e, conseqüentemente, afirma-se que a modernidade filosófica teria sido inaugurada muito antes de Descartes por pensadores tais como John Duns Scotus ou Guilherme de Ockham e que, portanto, as teses de Descartes seriam um mero desenvolvimento de algo que já havia sido adiantado por outros autores ou, ainda, na melhor das hipóteses,

DESCARTES E A FILOSOFIA MEDIEVAL

William de Jesus Teixeira

sustenta-se que Descartes estaria inserido no “fluxo da modernidade”, sendo mais um integrante de um processo que começara muito antes da publicação de suas obras do que um autor com méritos próprios.

Com efeito, desde os trabalhos seminais de Étienne Gilson¹ (Henri Gouhier, por exemplo, orientando de Gilson, seguirá o mesmo caminho trilhado por seu mestre), surgiram várias investigações detalhando as fontes escolástico-medievais que alimentaram a reflexão cartesiana, precisamente aquelas que Descartes, com sua pretensão de estar elaborando um sistema filosófico *ex nihilo*², mais se esforçava em ignorar. De acordo com esses estudos, Descartes não seria um filósofo totalmente moderno, pois estaria operando ainda dentro de categorias simplesmente medievais e, por isso, deveria ser lido através de formas ‘pré-modernas’; sua modernidade seria algo ‘secundário’, já estando presente nos últimos filósofos medievais e renascentistas, de modo que o filósofo francês seria um mero epígono, desenvolvendo posições anteriormente defendidas por outros autores.

Assim, a tônica desse discurso consiste em tentar evidenciar uma suposta continuidade do pensamento de Descartes com a filosofia que lhe antecede, em particular a escolástica e a tradição agustiniana. Se, pois, como o afirma Menn (1998, p. 3), excluirmos a formação matemática e observarmos atentamente aquilo que diz respeito a questões estritamente

filosóficas, perceberemos que as influências mais significativas nas discussões de Descartes provêm do agostiniano e da escolástica aristotélica. Perceberemos, além disso, que, embora haja, de certo modo, uma interconexão entre a história do agostiniano e o desenvolvimento da escolástica, a maneira como Descartes se relaciona com cada uma dessas correntes de pensamento é bastante diferente, de modo que é possível avaliar como cada uma delas afetou e influenciou na elaboração do sistema cartesiano

Em conformidade com isto, busca-se, nesse artigo, apresentar como Descartes se relacionou com as tradições agostiniana e escolástica, numa tentativa de compreender a verdadeira influência que o legado dos filósofos medievais exerceu na elaboração da obra de um pensador que, se à primeira vista se nos mostra como alguém que pretende refundar o fazer filosófico sobre novos alicerces, mas acerca do qual, por outro lado, um olhar mais atento evidencia a enorme dívida que ele possui com as especulações do medievo, sob as quais o mesmo foi formado. Tal análise se faz necessária, dado o elevado grau de incerteza e desconfiança que há em relação a posição que a figura de Descartes ocupa ou deveria ocupar dentro da tradição filosófica.

Além disso, tornar-se-á claro, por meio dessa exposição, para além de qualquer pretensão de Descartes, uma das principais marcas de toda a dinâmica filosófica – sua natureza dialógica e

¹ As principais obras desse eminente medievalista francês que tratam dessa questão são as seguintes: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* e *Index scolastico-cartésien*. Nesses trabalhos, Gilson se atribuiu a ingente tarefa de, tanto quanto possível, por em evidência todos os traços e marcas que a filosofia do medievo imprimiu nas obras de Descartes.

² “[...] A partir dos primeiros fundamentos novamente começar [...]” <[...] A primis fundamentis denuo inchoandum [...]”> (AT VII, p. 18). ‘AT’ refere-se a DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery). Todas as referências às obras de Descartes serão feitas dessa maneira, seguindo procedimento usual entre estudiosos desse autor.

intertextual, ou seja, o caráter indelével de empreitada coletiva que impregna toda produção em filosofia, o que contraria os próprios objetivos ‘fundacionalistas’ de Descartes, ao procurar fazer de sua obra um espécie de ‘marco zero’ na história do pensamento ocidental, utilizando-se daquilo que Lennon (2011, p. 469) denomina de ‘*the brain-in-a-vacuum approach*’³, embora, naturalmente, esse fato não exclua a possibilidade de figuras de gênio, como é o caso desse célebre francês, de introduzir mudanças e fazer inovações nesse terreno, em suma, de contribuir para o enriquecimento desse patrimônio cultural da humanidade, que é a filosofia ocidental, ainda que seja muito difícil, senão impossível escapar ao intercâmbio com autores antigos e contemporâneos. Nesse espírito, é valioso mencionar as oportunas palavras de um estudioso de Descartes:

Devido a sua importância histórica e a seu mérito intrínseco, Descartes é um caso ideal de estudo para qualquer um que deseje avaliar o alcance de constância e mudança, de harmonia e desarmonia na história da filosofia; para qualquer um que deseje ver quão longe uma antiga filosofia pode sobreviver e quanto ela pode contribuir em um novo cenário, científico ou religioso; e para qualquer um que deseje estabelecer uma moral

para o futuro e o presente da tradição filosófica (MENN, 1998, p. 3)⁴.

2 *Descartes e a Escolástica*

No relato de sua biografia intelectual que se encontra no *Discurso do método*, Descartes se nos apresenta como alguém insatisfeito com sua aprendizagem escolar, estimando que há pouco valor na formação que adquiriu em sua juventude:

Fui nutrido nas letras desde minha infância e porque me convenceram que, através delas, podia-se adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, eu tinha um extremo desejo de aprendê-las. Mas, assim que eu concluí todo esse curso de estudos ao fim do qual costuma-se ser acolhido entre os eruditos, eu mudei totalmente de opinião. Eu me encontrava, pois, embaraçado por tantas dúvidas e erros, de modo que eu parecia não ter obtido nenhum benefício ao me instruir, a não ser ter descoberto mais e mais minha ignorância (AT 6, p. 4)⁵.

Como é bem sabido, Descartes estudou no renomado colégio jesuíta de *La Flèche*, que era, de acordo com seu próprio parecer, “[...] uma das mais célebres escolas de Europa” (AT 6, p. 5)⁶, onde acreditava “[...] haver homens sábios” (AT 6, p. 5)⁷. Nessa instituição, ele se aprofundou no estudo da filosofia escolástica, síntese elaborada por Santo Tomás de Aquino,

³ Essa ‘técnica’ argumentativa, que parece ter sido introduzida na filosofia por Descartes, consiste em se apropriar e/ou discutir ideias alheias sem mencionar o autor em questão.

⁴ <“Both because of his historical importance and because of his intrinsic merit, Descartes is an ideal case study for anyone who wishes to assess the extent of constancy and change, of harmony and disharmony in the history of philosophy; for anyone who wishes to see how far an old philosophy can survive and how much it can contribute in a new scientific or religious setting; and for anyone who wishes to draw a moral for the present and future of traditional philosophy”>.

⁵ <“J’ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et parce qu’on me persuadait que, par le moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qu’il est utile à la vie, j’avais un extrême désir de les apprendre. Mais sitôt que j’eus achevé tout ce cours de études, au bout duquel on a coutume d’être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d’opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d’erreurs, qu’il me semblait n’avoir fait autre profit, en tâchant de m’instruire, sinon que j’avais décourvert de plus en plus mon ignorance”>.

⁶ <“[...] l’une des plus célèbres écoles de l’Europe”> (*id.*, p. 5).

⁷ <“[...] avoir de savants hommes”> (*ibid.*)

DESCARTES E A FILOSOFIA MEDIEVAL

William de Jesus Teixeira

no século XIII, da teologia cristã com o pensamento de Aristóteles. Visto ser este o responsável principal de suas frustrações acadêmicas, é, pois, precisamente contra o aristotelismo, que se encontrava vigorosamente estabelecido ainda na primeira metade do século XVII, que Descartes se insurge de modo mais veemente⁸.

Dentre as disciplinas, baseadas diretamente nas obras de Aristóteles⁹ e sendo ministradas como comentários a estas, às quais Descartes foi submetido durante seus anos de aprendizagem, aquela que mais lhe desagradou ou, ao menos, contra a qual ele se opôs de modo mais enfático, foi à filosofia natural¹⁰. Essa disciplina escolástica à qual Descartes foi apresentado por seus mestres jesuítas em *La Flèche* era praticamente a mesma que era ensinada nas universidades francesas do século XIII e XIV, isto é, o sistema de explicação da natureza herdado da Idade Média pelos jesuítas

continuava intacto ainda no século XVII (GILSON, 1951, p. 143), século este que paradoxalmente assistia à emergência da Revolução Científica, da qual Descartes será um dos principais esteios.

A filosofia natural escolástica, em sua explicação do mundo fenomênico, sustentava-se amplamente em justificações de caráter qualitativo. O mundo, segundo essa interpretação, era formado por um grande diversidade de substâncias, cada qual com suas próprias qualidades ou essenciais. Nesse sistema, os objetos do mundo físico tinham sua especificidade determinada por um elemento 'formal' que compunha sua estrutura essencial, presidia sua atividade e definia seus caracteres acidentais. Eis um exemplo proveniente de um famoso medievalista: "O peso e a leveza tornam-se, pois, qualidades decorrentes de faculdades que derivam da forma substancial que a causa geradora do corpo lhe conferiu" (GILSON, 1951,

⁸ A respeito desse fato, é oportuno observar que Descartes não era o único estudante incomodado com o conteúdo demasiadamente aristotélico ministrado pelas Escolas e universidades da época. Locke e Hobbes, por exemplo, também se sentiam deveras incomodados com o formalismo inócuo das obras de Aristóteles. Leibniz, em contrapartida, sempre procurando compatibilizar opostos e unir dissidentes, não compartilhava o mesmo nível de exasperação de seus contemporâneos em relação aos escolásticos, embora considerasse que certos equívocos por eles cometidos devessem ser corrigidos (cf. *Discurso de metafísica*, 11).

⁹ "Em *La Flèche*, como em outros colégios jesuítas da época, o currículo <do curso> de filosofia durava três anos (os três últimos anos de formação do estudante, a partir do 15 anos de idade). Ele consistia em preleções, duas vezes por dia com a duração de duas horas, baseadas primariamente nas obras de Aristóteles e Tomás de Aquino. No tempo de Descartes, o primeiro ano era devotado à lógica e à ética, consistindo em comentários e questões baseadas na *Isagoge* de Porfírio e nas *Categorias*, no *Sobre a interpretação*, nos *Primeiros analíticos*, nos *Tópicos*, nos *Segundos analíticos* e na *Ética a Nicômacos* de Aristóteles. O segundo ano era devotado à física e à metafísica, baseado primariamente na *Física*, no *Sobre o céu*, no livro I do *Sobre a geração e a corrupção* e no livros I, 2 e II da *Metafísica*. O terceiro ano do <curso de> filosofia era o ano das matemáticas, consistindo em aritmética, geometria, música e astronomia [...]". <"At *La Flèche*, as in other Jesuit colleges of the time, the curriculum in philosophy would have lasted three years (the final three years of a student's education, from about the age of fifteen on). It would have consisted of lectures, twice a day in sessions lasting two hours each, from a set curriculum based primarily on Aristotle and Thomas Aquinas. During Descartes' time, the first year was devoted to logic and ethics, consisting of commentaries and questions based on Porphyry's *Isagoge* and Aristotle's *Categories*, *On Interpretation*, *Prior Analytics*, *Topics*, *Posterior Analytics*, and *Nicomachean Ethics*. The second year was devoted to physics and metaphysics, based primarily on Aristotle's *Physics*, *De Caelo*, *On Generation and Corruption* book I, and *Metaphysics* book I, 2 and II. The third year of philosophy was a year of mathematics, consisting of arithmetics, geometry, music and astronomy [...]> (ARIEW, 1992, p. 60).

¹⁰ "A atitude de Descartes em relação à filosofia escolástica é claramente hostil. Especialmente em sua física, sua filosofia vai diretamente de encontro à filosofia de Aristóteles, a qual ele espera substituir nas Escolas" <"Descartes' attitude towards scholasticism is clearly hostile. Especially in its physics, his philosophy runs directly counter to the philosophy of Aristotle, which he hopes to replace in the schools"> (MENN, 1998, p. 4).

DESCARTES E A FILOSOFIA MEDIEVAL

William de Jesus Teixeira

p. 161)¹¹. Tomás de Aquino justifica esse fato assim: “Com efeito, todo corpo natural tem alguma forma substancial determinada, e visto que à forma substancial sigam-se os acidentes, é necessário que a determinada forma sigam-se determinados acidentes” (AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 7, art. 3)¹². Assim, a natureza primeira de cada corpo natural é a sua ‘forma’, de modo que, seguindo-se a doutrina hilemórfica de Aristóteles, quando aquela se une a um corpo, entendido como princípio material de individuação, tem-se uma ‘forma substancial’, ou seja, o princípio de movimento ou mudança (κίνησις, na terminologia do Estagirita¹³) dos entes que existem *por natureza* (τὰ φύσει ὄντα)¹⁴, a qual no homem, por exemplo, identifica-se com a alma¹⁵. Em

consonância com esses pressupostos, a física escolástica¹⁶ que fora ensinada ao jovem Descartes, em seu profundo acordo com o pensamento de Aristóteles, se atribuía como tarefa primária a identificação e classificação das ‘formas substanciais’¹⁷, isto é, da natureza (φύσις) ou essência dos entes corpóreos, elementos estes, vale dizer, eminentemente qualitativos (GILSON, 1951, p. 159).

É, pois, à noção de ‘forma substancia’ que Descartes dirigirá sua crítica mais severa¹⁸, uma vez que era sobre ela que repousava todo o sistema da física escolástico-aristotélica. Sua supressão determinaria necessariamente a ruína de toda aquela ciência e, ao mesmo tempo, condicionaria a própria elaboração da física cartesiana que deveria lhe substituir¹⁹. Com

¹¹ <“La lourdeur et la légèreté deviennent donc des qualités dues à des facultés, qui dérivent de la forme substantielle que la cause génératrice du corps lui a conférée”>.

¹² <“Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam, cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia”>.

¹³ Cf. Aristotle, *Physics*, II, 1, 192b12-15.

¹⁴ “[...] Muitas coisas existem por natureza, uma vez que têm o princípio de seu movimento em si”. <“[...] Multa sunt a natura, quae habent principium sui motus in se” (AQUINO, *Commentaria in libros physicorum*, II, l. 1, n. 8)>.

¹⁵ “Portanto, esse princípio pelo qual primeiramente entendemos, que ele seja nomeado intelecto ou alma intelectiva, é a forma do corpo”. <“Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis”> (AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 76, art. 1). Esta será, com efeito, a única forma substancial que Descartes admitirá em seu sistema, elevada, entretanto, ao *status* de substância – a *res cogitans*.

¹⁶ É importante ter em mente que essa exposição da física escolástica se pretende apenas como um esboço para melhor situar a crítica de Descartes às formas substâncias, não sendo de nenhum modo exaustiva ou completa.

¹⁷ A física escolástica era efetivamente uma disciplina ‘taxonômica’, descrevendo e classificando os fenômenos, mas nunca capaz de descobrir leis gerais que desse conta da explicação e previsibilidade da natureza dos mesmos, assim como o foi a *historia natural*, em especial, a biologia, até o princípio do século XIX.

¹⁸ “[...] Todas as qualidades e formas, às quais tenho horror [...]” <“[...] Qualitates omnes, et formas, a quibus abhorreo [...]” (AT 2, p. 74)>.

¹⁹ A crítica às formas substanciais, na verdade, ocupa um lugar fundamental em todo o sistema de Descartes, não se restringindo meramente à refutação da filosofia natural escolástica, isto é, a uma disciplina particular: “[...] A crítica às formas substanciais confere seu sentido pleno às *Meditações metafísicas* por completo; porque integralmente centradas na distinção real da alma e do corpo, elas contêm precisamente aquilo que era necessário para estabelecer essa conclusão da metafísica, que é, ao mesmo tempo, o princípio de uma física do movimento e da extensão” <“[...] La critique de formes substantielles donne son sens plein aux *Méditations métaphysiques* tout entières, parce que intégralement centrées sur la distinction réelle de l’âme et du corps, elles ne contiennent que ce qu’il fallait pour établir cette conclusion de la métaphysique, qui est en même temps le principe d’une physique de l’étendue et du mouvement” > (GILSON, 1951, p. 189).

DESCARTES E A FILOSOFIA MEDIEVAL

William de Jesus Teixeira

efeito, Descartes considerava a física que lhe fora ensinada inaceitável. Para ele, uma ciência que se baseava sobre um tal princípio como o de ‘forma substancial’ não possuía nenhum poder real de explicação ou de predição²⁰, dado que “[...] a Forma se torna uma espécie de tela invisível entre o observador e seu objeto de estudo, impendendo-no de agarrá-lo, mensurá-lo e pesá-lo” (ALLAN, 1970, p. 115)²¹. Em sua visão, inversamente, era necessária uma abordagem que focasse não em variáveis qualitativas, mas em fatores quantitativos e passíveis de mensuração. Dessa perspectiva, ao invés das ‘formas substanciais’ e ‘qualidades reais/formas acidentais’, o universo cartesiano será constituído, após a supressão do hilemorfismo aristotélico representado por seu famoso ‘dualismo’ corpo-alma, por um material singular e homogêneo, ao qual ela denominará *res extensa*²². Assim, Descartes recusa a noção de forma substancial como princípio explicativo do mundo natural e, em seu lugar, vai estabelecer um princípio puramente material, representado pela noção de *res extensa*, com as consequentes qualidades primárias que considera ser-lhe inerente –

figura, movimento, grandeza, número – como objeto de estudo da filosofia natural, reduzindo, assim, o objeto da física à geometria.

O corolário mais imediato dessa alteração feita por Descartes no objeto de estudo da filosofia natural reside no fato que, no âmbito da explicação dos fenômenos, enquanto, para os escolásticos, à maneira peripatética, o movimento e a mudança nos corpos ou entes naturais originavam-se no interior dos mesmos, tendo como princípio originário a forma substancial que constitui sua essência e determina seus atributos, numa física mecanicista de tipo cartesiana, movimento e mudança advêm, exclusivamente, da interação entre os corpos e/ou das partes constituintes dos mesmos, sendo, portanto, fatores exteriores a eles, donde resulta que todos os fenômenos que lhes são atinentes podem ser explicados segundo padrões de causa e efeito, empiricamente verificáveis e, sobretudo, matematicamente mensuráveis.

Na obra *Le Monde ou Traité de la Lumière* (AT 8), onde Descartes apresenta as concepções de

²⁰ Leibniz, apesar de contrariado com o fato de as formas substanciais se encontrarem tão desacreditadas, uma vez que as considera úteis em seu aspecto “metafísico”, afirma, por outro lado, que a consideração dessas formas em nada serve ao pormenor da física, não se devendo, por isso, empregá-las para a explicação dos fenômenos particulares: “Os escolásticos, e os médicos do passado a exemplo deles, falharam ao acreditar fornecer a razão das propriedades dos corpos recorrendo às formas e às qualidades, sem se darem ao trabalho de examinar sua maneira de operação, como se alguém se contentasse em dizer que um relógio tem a qualidade de indicar as horas devido a sua forma [substancial], sem considerar em que isto consiste” <”Et c’est en quoi nos scholastiques ont manqué, et les Médecins du temps passé à leur exemple, croyant de rendre raison des propriétés des corps, em faisant mention des formes et des qualités, sans se mettre en peine d’examiner la manière de l’opération, comme si on se voulait contenter de dire qu’une horloge a la qualité horodictique provenant de sa forme, sans considerer en quoi tout cela consiste”> (*Discours de metaphysique*, 10).

²¹ <”[...] the Form becomes a kind of invisible screen between the observer and the object of his study, which prevents him from grasping and measuring and weighing it”>.

²² Ao recusar as *formas substanciais* e as *qualidades reais ou formas acidentais* e afirmar que o universo é constituído apenas pela *res extensa*, i. e., de um princípio puramente material, Descartes está negando, ao mesmo tempo, assim como já o fizera Galileu, a existência objetiva das ‘qualidades secundárias’ nos corpos. Cores, odores, sabores, etc., bem como todas as outras sensações serão excluídas dos objetos e corpos e realocados na mente do sujeito, estando na base da inovadora concepção de mente e da revolucionária teoria da percepção cartesianas, todos estes elementos fundamentando o inatismo desse autor. Embora fundamentais nas discussões filosóficas da segunda metade do século XVII, essas discussões não se enquadram no escopo do presente trabalho.

sua filosofia natural ou física, o que significa dizer

[...] uma alternativa completamente mecanicista ao sistema de Aristóteles, efetivamente derivando heliocentrismo²³ a partir de princípios primeiros, oferecendo uma nova e aparentemente viável concepção de matéria <res extensa> e formulando leis fundamentais do movimento²⁴ – leis que são claramente passíveis de quantificação (GAUKROGER, 2002, p. 18)²⁵

encontra-se, desde o princípio, a condenação que o filósofo francês efetua em relação às formas substanciais, considerando-nas o obstáculo que impede aquela disciplina de se tornar uma verdadeira ciência (GILSON, 1951, p. 152). Nessa obra, vê-se a recusa de Descartes em compreender os fenômenos físicos através de noções como *forma*, *qualidade*, *ação* e outras semelhantes, tão caras à física escolástica. Para ele, a física deve estudar os entes da natureza mediante a análise de suas partes extensas e do movimento que se estabelece entre elas.

Que um outro, diz ele, numa clara alusão aos escolásticos, pois, imagine,

se quiser, nessa madeira, a Forma do fogo, a Qualidade do calor e a Ação que a queima, como coisas totalmente diversas; para mim, que temo me enganar se aí suponho qualquer coisa além do que necessariamente deve haver, me contento em conceber o movimento de suas partes²⁶ (AT 11, p. 7)²⁷.

Em suma, a filosofia natural cartesiana opõe-se, por um lado, aos obscuros princípios que Aristóteles usara na explicação do mundo fenomenal – e que são sistemática e ostensivamente empregados pelos escolásticos – e, por outro, busca construir uma sistema de explicação do mundo natural apelando apenas a princípios claros e evidentes, isto é, tangíveis e mensuráveis, tal como o faria um geômetra (MENN, 1998, p. 60). Apoiando-se sobre esses pressupostos, ele afirma:

[...] Notei que absolutamente nada pertence à natureza do corpo, exceto que seja somente uma coisa comprida, larga e profunda, capaz de várias figuras e de vários movimentos e <que> as figuras e os movimentos são apenas modos dele, que sem o mesmo através de nenhuma <outra> faculdade podem existir (AT 7, p. 440 e AT 9, p. 239)²⁸.

²³ À ocasião da condenação de Galileu pela Inquisição, Descartes escreve a Mersenne acerca do comprometimento do *Le Monde* com o modelo copernicano: “[...] Se ele <o movimento da Terra> é falso, todos os fundamentos de minha Filosofia também o são, pois ele se demonstra por eles de forma evidente. E ele está tão ligado com todas as partes de meu Tratado, que eu não o poderia excluir dele sem tornar o restante totalmente defeituoso” <“[...] S’il <le mouvement de la Terre> est faux, tous les fondements de ma Philosophie le sont aussi, car il se demonstre par eux évidemment. Et il est tellement lié avec toutes les parties de mon Traité, que je ne l’en saurait détacher, sans rendre le reste tout defectueux”> (AT 1, p. 271).

²⁴Cf. *Le Monde*, AT 11, pp. 38 e 41 e *Principia*, AT 8, pp. 62-66 .

²⁵<“[...] a fully mechanist alternative to Aristotelian systems, one which effectively derives heliocentrism from first principles, which offers a novel and apparently viable conception of matter <res extensa> and which formulates fundamental laws of motion – laws which are clearly open to quantitative elaboration”>.

²⁶ A física mecanicista de Descartes está evidentemente comprometida com a teoria do corpuscularismo, como se aduz da mencionada passagem. Cf. AT 8, pp. 323-325.

²⁷ <“Qu’un autre donc imagine, s’il veut, en ce bois, la Forme du feu, la Qualité de la chaleur et l’Action que la brûle, comme des chose toutes diverses; pour moi, qui crains de me tromper si j’y suppose quelque chose de plus que ce que je vois nécessairement y devoir être, je me contente d’y concevoir le mouvement de ses parties”>.

²⁸ <“[...] Adverti nihil plane ad rationem corporis pertinere, nisi tantum quod sit res longa, lata et profunda, variarum figurarum, variorumque motuum capax; ejusque figuras ac motus esse tantum modos, qui per nullam potentiam sine ipso possunt existere [...]”>.

DESCARTES E A FILOSOFIA MEDIEVAL

William de Jesus Teixeira

Desse modo, Descartes elimina da ciência natural todas as explicações baseadas em princípios anticientíficos e obscurantistas, tais como *qualidades sensíveis, faculdades físicas*²⁹ e *formas substanciais*, empregados fartamente pelos escolásticos em suas investigações naturais. Em seu lugar, surge a mera extensão e as qualidades primárias como fatores explicativos dos fenômenos da natureza, de modo que todo o universo passa a ser visto como um grande ‘engenho mecânico’. Essas inovações implementadas por Descartes representaram um enorme ganho de simplicidade e precisão, o que contribuiu significativamente para o estabelecimento da física como uma ciência baseada no método experimental e no raciocínio matemático, impulsionando, assim, sua separação de sua matriz filosófica³⁰. Ainda que o modelo de física proposto por Descartes tenha sido superado por Newton nos decênios seguintes – os *Principia* foram publicados em 1686 –, a abordagem matemático-quantitativa, em oposição à descritivo-qualitativa veiculada pelos escolásticos,

permanece incontestavelmente um dos mais importantes pilares da atividade científica.

Embora veemente e implacável em sua crítica, Descartes não foi o primeiro, nem o único pensador moderno a rejeitar as formas substanciais como fator explicativo dos fenômenos naturais³¹. Antes dele, as formas substanciais já tinham sido execradas da filosofia natural por pensadores do quilate de Francis Bacon (1561-1626) e Galileu Galilei (1564-1642). O inglês, motivado pelo ideal de apresentar um novo método para a ciência, propôs, em seu *Novum Organum*, uma completa reforma dos procedimentos investigativos vigentes, que se fundamentavam nos preceitos aristotélicos, dando ênfase ao método experimental e à consequente verificação empírica dos fatos. De acordo com ele, “é melhor dissecar a natureza do que abstraí-la; [...] É melhor considerar a matéria, sua conformação, sua ação própria, e as leis de sua ação e movimento, pois formas são uma mera ficção da mente humana, a não ser que se chame por esse nome as leis <que regem sua>

²⁹ Em *Le malade imaginaire* (1673), Molière, ao lado de Racine, La Fontaine, Corneille, Boileau, Bossuet, um dos mestres do Classicismo francês, aquele movimento estético da literatura francesa de forte inspiração cartesiana (com efeito, ordem, clareza, razão, análise, verdade, equilíbrio, perfeição são os valores do Classicismo), como que, de maneira irônica, fazendo eco à crítica de Descartes à noção de forma substancial, explora os efeitos cômicos das explicações escolásticas aplicadas à medicina. Na cena em questão, um futuro bacharel em medicina é questionado por um dos membros do corpo docente daquele faculdade a respeito da “[...] causa e razão pela qual o ópio faz dormir[...]” < “[...] causam et rationem, quare Opium facit dormire [...]” >. Ele ‘escolasticamente’ responde: “Porque há nele uma virtude dormitiva, cuja natureza é embotar os sentidos” < “[...] Quia est in eo <opio> Virtus dormitiva. Cujus est natura Sensus assoupire” > (MOLIÈRE, *Le malade imaginaire*, scène XIV et dernière, troisième intermède, p. 70).

³⁰ A introdução do fator quantitativo cartesiano (e galilaico) em detrimento do fator qualitativo escolástico cria, finalmente, condições para que a física se desvencilhe do ranço aristotélico e possa progredir enquanto ciência: “O fato que ele <Aristóteles> insiste na mudança qualitativa como um dado último e não percebe o valor da mensuração é uma falta grave e uma das principais razões para a estagnação da ciência durante a Idade Média” < “[...] The fact that he <Aristotle> insists on qualitative change as an ultimate datum, and does not realize the value of measurement, is a grave fault and is one of the main reasons for the stagnation of science during the Middle Ages” > (ALLAN, 1952, 162).

³¹ O que diferencia a crítica às formas substâncias cartesiana daquela realizada por seus contemporâneos é, como observado na nota 19 acima, o fato dela servir, em Descartes, para estabelecer a distinção real entre alma e corpo, estando, assim, na base do argumento do *cogito* ou, em outras palavras, na base de sua metafísica e também na base da física, devido ao estabelecimento simultâneo da *res extensa* (cf. nota 22).

DESCARTES E A FILOSOFIA MEDIEVAL

William de Jesus Teixeira

ação” (BACON, *Novum organum*, I, 51)³². Não há como negar que Descartes, em sua crítica aos escolásticos, estivesse motivado por princípios similares aos propostos por Bacon, ainda que se deva conceder que este, fiel ao espírito empiricista britânico, fosse o ‘arauto’ do indutivismo, ao passo que Descartes propugnava um método mais hipotético-dedutivo, de índole racionalista. O italiano, por seu turno, ignorou as práticas científicas aristotélicas filiando-se à uma epistemologia ‘platônica’, como sustentado pelo renomado historiador da ciência Alexander Koyré, por acreditar que “o livro da natureza está escrito em língua matemática”³³. Ou seja, em Galileu, assim como em Descartes, a quantificação e a mensuração, em uma palavra, a busca por precisão – que se realiza através da geometrização da natureza –, são as bases da atividade científica³⁴, o que exclui, naturalmente, avaliações de caráter qualitativo à maneira dos escolásticos.

Esse aspecto da obra do filósofo francês evidencia aquilo que poderíamos designar de modernidade ‘na’ filosofia de Descartes. É fato plenamente reconhecível que Descartes estava tacitamente congregado aos muitos autores contemporâneos seus que combatiam o aristotelismo ainda hegemônico das Escolas e universidades, de modo que a crítica às formas substanciais não caracteriza um singularidade em sua obra; na verdade, ela mostra que o nosso autor estava respirando os novos ares que estavam sendo insuflados na filosofia ocidental. Outro aspecto relevante que situa a modernidade ‘na’ filosofia de Descartes é adoção de ferramentas matemático-geométricas para a solução de problemas de filosofia natural, em particular, e, ao mesmo tempo, conscientemente ou não, a tomada de partido a favor da ‘epistemologia platônica’, em sentido amplo, que, à época, emergia como um antídoto à onipresença do peripatismo na cultura europeia – uma fortaleza quase inexpugnável³⁵. A seguir, veremos como essa

³² <“[...] It is better to dissect than abstract nature; [...] It is best to consider matter, its conformation, its own action, and the law of its action or motion; for forms are a mere fiction of the human mind, unless you will call the laws of action by that name”>.

³³ “A filosofia está escrita nesse grandíssimo livro que continuamente abre-se diante de nossos olhos (refiro-me ao universo), mas não se pode entendê-lo se antes não se aprende a entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática e os caracteres são triângulos, círculos e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender por via humana as palavras” <“La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l’universo) ma non si può intendere se prima non s’impara a intendere la lingua, e conoscer i caratteri, ne’ quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola”> (GALILEU, *Il saggiatore*, p. 16-17).

³⁴ Não obstante sua repreensão à ausência de fundamentos metafísicos na filosofia natural de Galileu, que elaborou “[...] sem ter considerado as causas primeiras da natureza [...]” <[...] “Sans avoir considéré les causes premières de la nature [...]”> (AT 2, p. 380), Descartes aquiesce ao modo de proceder do cientista italiano: “Eu acho que no geral ele filosofa muito melhor que o vulgo ao se afastar, o máximo que ele pode, dos erros da Escola e se aplicar a examinar as questões da física através de raciocínios matemáticos. Nisto eu estou inteiramente de acordo com ele e acredito que não há outro meio para encontrar a verdade” <“Je trouve en général qu’il philosophe beaucoup mieux que le vulgaire, en ce qu’il quitte les plus qu’il peut les erreurs de l’École, et tâche à examiner les matières physiques par des raisons mathématiques. En cela je m’accorde intérieurement avec lui et je tiens qu’il n’y a point d’autre moyen pour trouver la vérité”> (*ibid.*).

³⁵ “Talvez a mais interessante lição que possa ser aprendida ao observar a relação de Descartes com a escolástica é o absoluto poder e autoridade do aristotelismo durante o século dezessete” <“Perhaps the most interesting lesson that can be learned by looking at Descartes’ relations with scholastics is the sheer power and authority of Aristotelianism during the seventeenth century”> (ARIEW, 1992, p. 58).

espécie de adesão ao platonismo emergente acabou por fazer com que Descartes, por um lado, se afastasse da filosofia do Estagirita, mas, por outro, se aproximasse da metafísica de Santo Agostinho, uma vez que “os filósofos no período <século dezessete> não estavam realmente virando costas à tradição como um todo; eles estavam, antes, eclipsando Aristóteles para trazer à luz Platão” (JOLLEY, 1990, p. 11)³⁶.

3 *Descartes e Agostinho*

Etienne Gilson, discorrendo sobre as possibilidades metafísico-epistemológicas disponíveis a um filósofo do século XVII, tal como Descartes, nos explica como foi ‘forjado’ o encontro entre o francês e o bispo africano:

Não há mais que duas grades vias abertas à especulação metafísica: a de Platão e a de

Aristóteles. Pode-se ter uma metafísica do inteligível, que desconfia do sensível, de método matemático e que se prolonga por uma ciência que mede; ou uma metafísica do concreto, que desconfia do inteligível, de método biológico e que se prolonga por uma ciência que classifica. [...] Como ele tinha acabado de sair do aristotelismo, no qual seus mestres tentaram o engajar, Descartes podia apenas dirigir-se ao platonismo e lá ele não poderia não encontrar Santo Agostinho³⁷ (GILSON, 1951, p. 199)³⁸.

Diferentemente da relação com escolástica, a qual se estabelece numa viés de clara oposição e antagonismo, como foi visto, o que nos permite afirmar que Descartes não é um filósofo que esteja alinhado com o ideário aristotélico-tomista³⁹, a relação deste com o pensamento de Agostinho ou com a tradição agostiniana, o outro elemento fundamental na conformação do pensamento cartesiano, é bastante problemática. Embora Descartes se negue peremptoriamente a seguir a tradição, pois, em seus dizeres, desta “[...] na infância, recebi muitas falsas <opiniões> como

³⁶ <“philosophers in the period [seventeenth-century] were not really turning their back on the tradition as a whole; rather, they were casting down Aristotle in order to raise up Plato”>.

³⁷ Stephen Menn, em seu livro *Descartes and Augustine*, desenvolve e aprofunda essa tese (cf. MENN, 1998, pp. 43-62).

³⁸ <“Il n’y a guère que deux grandes voies ouvertes à la spéculation métaphysique: celle de Platon et celle d’Aristote. On peut avoir une métaphysique de l’intelligible, méfiante à l’égard du sensible, de méthode mathématique et se prolongeant par une science qui mesure; ou une métaphysique du concret, méfiante du intelligible, de méthode biologique et se prolongeant par une science qui classe. [...] Puisqu’il venait de sortir de l’aristotélisme où ses maîtres avaient essayé de l’engager, Descartes ne pouvait que rentrer dans la platonisme et, là, il ne pouvait pas ne pas rencontrer saint Augustin”>.

³⁹ Entretanto, que se compreenda bem, o ato de se opor à filosofia das Escolas não implica, no caso de Descartes, colocar-se acima ou além de sua própria formação escolástica: “[...] Ao tentar elaborar uma nova filosofia, ele <Descartes> toma emprestado muitos detalhes técnicos de seus oponentes escolásticos [...]. Mas não há nenhuma continuidade entre o projeto fundamental da escolástica e a filosofia cartesiana” <“[...] In trying to elaborate a new philosophy, he<Descartes> borrows many technical details from his scholastic opponents [...]. But there is no continuity between the fundamental projects of scholastic and Cartesian philosophy”> (MENN, 1998, p. 4).

DESCARTES E A FILOSOFIA MEDIEVAL

William de Jesus Teixeira

verdadeiras” (AT 7, p. 17)⁴⁰, ele, todavia, realmente parece apresentar algumas teses que já se encontravam nas obras do Bispo de Hipona. De acordo com Menn, não apenas, “[...] a filosofia de Descartes possui muitas semelhanças com o pensamento de Santo Agostinho”⁴¹ (MENN, 1998, p. 4)⁴², mas, além disso, “[...] Descartes realmente pretendia construir sua nova filosofia (incluindo sua física) sobre a velha metafísica agostiniana”⁴³ (MENN, 1998, p. 16)⁴⁴.

De fato, como se sabe, e Descartes o afirma na mensagem endereçada aos teólogos da faculdade de Paris em texto anexo às *Meditações*, sua metafísica se fundamenta sob a demonstração da existência de Deus e da alma: “Sempre julguei, escreve nosso autor, haver duas questões, Deus e a alma, precípua entre aquelas que devem ser demonstradas <antes> pela Filosofia do que pela Teologia (AT 7, p. 1)⁴⁵. Em Agostinho, por sua vez, autor no qual filosofia e teologia se confundem, aquelas mesmas questões ocupam lugar prioritário. Eis o grande desiderato de Agostinho, indistintamente do filósofo e do teólogo: “[...] conhecer Deus e a

alma” (AGOSTINHO, *Soliloquia*, I, 2, 7)⁴⁶. Tendo isso em vista, pode-se argumentar que o fator comum responsável por essa convergência de propósitos entre nossos autores, pois subjaz às discussões metafísicas e condiciona suas conclusões, é o fato de Agostinho adotar o ‘método introspectivo’⁴⁷, o qual consiste em relegar a segundo plano a consideração de fatores físico-corporais e concentrar-se na análise da alma. O mesmo procedimento é adotado por Descartes nas *Meditações*, como o próprio título da obra inequivocamente sugere⁴⁸.

Há, entretanto, inquestionavelmente, muitos outros elementos argumentativos apresentados nas *Meditações* de Descartes que possuem uma similaridade gritante com aquilo que encontramos na obra de Agostinho, além do óbvio ‘parentesco’ metafísico e metodológico acima referido. Com efeito, é patente no pensamento do bispo de Hipona o duvidar como condição prévia da certeza – “todo aquele que ao duvidar compreende a si <mesmo>, o verdadeiro compreende e está certo acerca dessa coisa que compreende; é certo, portanto, acerca do verdadeiro; então,

⁴⁰ <“[...] multa, ineunte aetate, falsa pro veris admiserim [...]”>.

⁴¹ Como será mostrado na sequência, essas ‘semelhanças’ – e há muitas – fazem de Descartes um filósofo manifestamente agostiniano.

⁴² <“[...] Descartes’ philosophy bears many resemblances to the thought of Augustine [...]”>.

⁴³ Eis a principal tese a ser defendida nessa seção: a metafísica de Agostinho não um fim em si mesma, na visão de Descartes; na verdade, ele é empregada como uma espécie de ‘sustentáculo’ da física cartesiana.

⁴⁴ <“[...] Descartes did intend to build his new philosophy (including his physics) on the old Augustian metaphysics [...]”>.

⁴⁵ <“Semper existimavi duas quaestiones, de Deo et de Anima, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae, quam Theologiae ope sunt demonstrandae”>.

⁴⁶ <“Deum et animam scire [...]”>.

⁴⁷ “Não queiras ir para fora, retorna a ti mesmo; no interior [do] homem habita a verdade” <“Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine veritas habitat”> (AGOSTINHO, *De vera religione*, 39, 72).

⁴⁸ Passagens, como a seguinte, também favorecem a opinião sobre o uso do método introspectivo por Descartes: “[...] entretendo-me comigo apenas e mais profundamente examinando-[me], tentarei paulatinamente tornar-me mais conhecido e familiar a mim mesmo” <“[...] meque solum alloquendo et penitus inspiciendo, meipsum paulatim mihi magis notum et familiarem reddere conabor”> (AT 7, p. 34).

todo aquele que duvida acerca da existência da verdade, em si mesmo tem o verdadeiro do qual não duvida” (AGOSTINHO, *De vera religione*, 39, 73)⁴⁹ –, o recurso à ‘luz natural’ como fonte de conhecimento certo e indubitável – “[...] encharcada e, de certo modo, lustrada por aquela luz inteligível, <a alma racional> discerne, não através dos olhos corpóreos, mas através do seu próprio <caractere> principal pelo qual é superior, isto é, através de sua inteligência, essas razões [...]” (AGOSTINHO, *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus*, q. 46, 2)⁵⁰ –, o combate aos argumentos céticos acerca do sono, da vigília, da loucura e a desconfiança nos sentidos enquanto ferramenta gnosiológica –

E ainda, dirás tu, se dormes, é esse mundo que vês? Já foi dito que chamo de mundo qualquer coisa que se mostra a mim. Mas, se [te] apraz chamar mundo somente este que é visto pelos que estão acordados ou também pelas [pessoas] sãs, se puderes, defenda a opinião que aqueles que dormem e aqueles que estão loucos não dormem, [nem] enlouquecem n[esse] mundo. Por esse motivo, digo que toda essa massa do corpo, essa máquina⁵¹ na qual estamos, seja dormindo, seja enlouquecidos, seja

acordados, seja em estado são, ou é uma ou não é uma. Explica como essa asserção pode ser falsa. Se efetivamente estou dormindo, é possível que nada tenha dito; ou, ainda, se palavras escaparam da boca daquele que dorme, como costuma [acontecer], é possível que não [esteja] aqui, nem assim sentado, nem tenha falado a esses ouvintes: não é possível, porém, que isto seja falso. E não digo que eu o tenha percebido porque estava acordado, [pois], de fato, tu poderias dizer que isto me pareceu ter acontecido enquanto eu dormia e, por isso, esse fato pode assemelhar-se ao falso. Se, porém, existe um e seis mundos, existe sete mundos, de qualquer maneira que eu tenha percebido, manifesto é, e afirmo sem constrangimento sabê-lo. Ensina [me] por qual razão essa conexão ou aquelas disjuntivas acima no sono ou na loucura ou na inconstância dos sentidos podem ser falsas; e se, depois de acordado, lembrar-me dessas coisas, declarar-me-ei vencido. Creio, de fato, já ser bastante manifesto que as coisas que durante o sono e na demência parecem falsas pertencem evidentemente aos sentidos corpóreos⁵² (AGOSTINHO, *Contra academicos*, III, 11, 25)⁵³.

De igual modo, seguindo-se de perto a argumentação de Descartes em suas *Meditações*, torna-se bastante evidente quão semelhantes são

⁴⁹ <“omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est: de vero igitur certus est. Omnis ergo qui utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet”>.

⁵⁰ <“[...] ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et illustrata <anima rationalis> cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principile quo excellit, id est, per intelligentiam suam, istas rationes [...]”>.

⁵¹ É digno de nota, *en passant*, o fato de Agostinho, ainda que em sentido figurado, chamar o corpo humano de ‘máquina’.

⁵² Assim como Descartes, Agostinho, filósofo neo-platônico, se coloca os argumentos céticos com o intuito de, ao refutá-los, desacreditar a ação dos sentidos como fonte de certeza cognitiva.

⁵³ <“Etiamne, inquires, si dormis, mundus est iste quem vides? Iam dictum est, quidquid tale mihi videtur, mundum appello. Sed si eum solum placet mundum vocare, qui videtur a vigilantibus vel etiam a sanis; illud contende, si potes, eos qui dormiunt ac furiunt, non in mundo furere atque dormire. Quamobrem hoc dico, istam totam corporum molem atque machinam in qua sumus, sive dormientes, sive furentes, sive vigilantes, sive sani, aut unam esse, aut non esse unam. Edissere, quomodo possit ista esse falsa sententia. Si enim dormio, fieri potest ut nihil dixerim; aut si etiam ore dormientis verba, ut solet, evaserunt, potest fieri ut non hic, non ita sedens, non istis audientibus dixerim: ut autem hoc falsum sit, non potest. Nec ego illud me percepisse dico, quod vigilem. Potes enim dicere, hoc mihi etiam dormienti videri potuisse; ideoque hoc potest esse falso simillimum. Si autem unus et sex mundi sunt; septem mundos esse, quoquo modo affectus sim, manifestum est, et id me scire non impudenter affirmo. Quare vel hanc connexionem, vel illas superius disiunctiones doce somno aut furore aut vanitate sensuum posse esse falsas; et me, si expergefactus ista meminero, victum esse concedam. Credo enim iam satis liquere quae per somnium et dementia falsa videantur, ea scilicet quae ad corporis sensus pertinent”>.

tanto os problemas quanto as discussões propostas por ambos os autores. Com efeito, assim como Agostinho, Descartes está, até certo ponto, se defrontando com o ceticismo e, por isso, de acordo com os propósitos de sua ‘dúvida metódica’, se coloca os tradicionais argumentos céticos acerca dos erros dos sentidos – “certamente, o que quer que até agora aceitei como verdadeiro no mais alto grau, ou pelos sentidos, ou através dos sentidos, recebi; percebi, porém, que eles algumas vezes induzem ao erro e é prudente nunca confiar naqueles que uma vez nos enganaram⁵⁴” (AT 7, p.18)⁵⁵ –, das ilusões dos sonhos – “quão frequentemente, na verdade, o sono noturno persuade que coisas costumeiras como que eu esteja aqui, vestido com a toga, sentado junto ao fogo, quando, todavia, tendo deposto as roupas, me encontro deitado entre as cobertas!” (AT 7, p. 20)⁵⁶, de modo que “[...] vejo que nunca é possível com indícios certos distinguir a vigília do sono” (AT 7, p. 20)⁵⁷ – da loucura – “por qual razão poderia negar a existência [esse] das [minhas] próprias mãos e de todo esse meu corpo? A não ser que talvez,

não sei, me comparasse a alguns loucos, cujos miolos o constante vapor da bile negra abala [...]” (AT 7, p. 19)⁵⁸ – e a ação da ‘luz natural’ como fonte de certeza absoluta – “[...] quaisquer coisas que me sejam conhecidas pela luz natural [...] de maneira alguma podem ser [passíveis] de dúvida [...]”⁵⁹ (AT 7, p. 38)⁶⁰.

Todavia, dentre todos os elementos que poderiam ser apresentados como estabelecendo uma conexão entre ambos os autores, aquele que, sem dúvida, mais impressionou os contemporâneos de Descartes foi o ‘*je pense, donc je suis*’. Mersenne, após a leitura do *Discurso do Método* (1637), ou seja, antes mesmo que as *Meditações* fossem publicadas (1641), chama-lhe a atenção a respeito da semelhança de seu argumento com o de Santo Agostinho, o célebre ‘*si enim fallor, sum*’ (AT 1, p. 376). A seguir, estando as *Meditações* já publicadas, é a vez de Arnauld, um seguidor de Agostinho, dizer a Descartes que, “aqui, em primeiro lugar, sobrevem-me a admiração [pelo fato desse] homem ilustríssimo ter estabelecido como princípio de toda sua filosofia, o mesmo

⁵⁴ Encontra-se sintetizada também nessa passagem uma crítica ao empirismo escolástico e Gilson (1951, p. 184-190) considera ser a *Meditação primeira* uma espécie de resumo de parte dos ‘elementos metodológicos’ da física contida no *Le monde*, livro não publicado por Descartes em virtude da condenação de Galileu, na medida em que essa obra apresenta uma crítica à ‘epistemologia aristotélica’ ensinada nas Escolas e, por isso, constituiria uma espécie de ‘propedêutica’ à metafísica presente nas *Meditações*, haja visto que o *Le monde* igualmente se propunha a tarefa de “[...] afastar a mente dos sentidos” <“[...] ad mentem ab sensibus adducendam”> (AT 7, 12). Em suma, para Descartes, quanto ao aspecto crítico-metodológico, a física deve preceder à metafísica, ao passo que esta fundamenta aquela. Essas opiniões são sustentadas por ele a partir 1630 (cf. AT 1, p. 144). Emerge nesse momento o pensamento maduro de Descartes.

⁵⁵ <“nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accipi; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis confidere qui nos vel semel deceperunt”>.

⁵⁶ <“Quam frequenter vero usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positus vestibus jaceo inter strata!”>.

⁵⁷ <“[...] video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui [...]”>.

⁵⁸ <“Manus vero has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, qua ratione posset negari? Nisi me forte comparem nescio quibus insanis, quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat [...]”>.

⁵⁹ A comprovação indireta de que Deus não é enganador é uma dessas verdades auferidas pela luz natural (cf. AT 7, p. 52).

⁶⁰ <“[...] quaecumque lumine naturali mihi ostenduntur [...] nullo modo dubia esse possunt [...]”>.

que estabeleceu Santo Agostinho, homem de espírito aguçado” (AT 7, p. 197)⁶¹. Arnauld evidentemente está se referindo ao argumento do *cogito*. Enquanto Mersenne tem em mente uma passagem do *De Civitate Dei*:

E se me engano? Se, de fato, me engano, existo, pois quem não existe de modo algum pode enganar-se, e, por isso, existo, se me engano. Então, visto que existo se me engano, de que maneira me engano que eu exista, quando é certo que eu existo, se me engano? Portanto, visto que eu existiria ao me enganar, ainda que me enganasse, é longe de dúvida que não me engano no fato de que tomei conhecimento que existo. A consequência [disto] é que também não me engano no fato que sei que me conheço. (Agostinho, *Civitate Dei*, XI, 26)⁶².

Arnauld, por sua vez, cita uma outra passagem que se encontra no *De Libero Arbitrio*: “[...] Em primeiro lugar, para que comecemos das questões mais manifestas, eu te pergunto se tu existes. Talvez tu receies que nessa indagação te enganes, visto que, de qualquer maneira, se não existisses, poderias totalmente te enganar?” (AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, 3)⁶³.

É, pois, a partir do comentário de Arnauld supracitado que tem início a longa história da afirmação do cartesianismo como uma reexposição ou reelaboração da metafísica de Agostinho, e, portanto, da forte conexão entre o matemático francês e o bispo africano. Pode-se mesmo dizer que, quanto ao essencial, tudo já fora dito pelos contemporâneos de Descartes sobre a inegável semelhança do *cogito, ergo sum* ao *si enim fallor, sum*. Efetivamente, “ainda que outros textos de importância secundária tenham sido tomados em consideração desde essa época, nada de essencial foi adicionado aos fatos já conhecidos” (GILSON, 1951, p. 191)⁶⁴.

Assim, como visto acima, a partir da comparação de uma série de textos de Agostinho com as *Meditações* de Descartes, pode-se reconhecer não somente um evidente paralelismo nas respectivas argumentações, mas também a repetição quase literal de certas expressões, como no caso da estruturação do *cogito* cartesiano e do *si enim fallor, sum* do bispo de Hipona⁶⁵, de modo que, com base nesses elementos, o crítico que queira realizar o ‘rebaixamento’ de Descartes à condição de um mero epígono de Agostinho fá-lo-ia muito fácil e arrazoadamente. A consequência mais

⁶¹ <“hic primum mirari subit, Virum Clarissimum idem pro totius suae philosophiae principio statuisse, quod statuit D. Augustinus, acerrimi vir ingenii [...]”>.

⁶² “Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallar”>.

⁶³ <“[...] Prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium; utrum tu ipse sis. An fortasse tu metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?”>.

⁶⁴ <“bien que d’autres textes d’importance secondaire aient été pris en considération depuis cette époque, on n’a rien ajouté d’essentiel aux faits déjà connus”>.

⁶⁵ Se nos é lícito fazer uma analogia com o universo literário, afirmar-se-ia que a tese do *cogito* e os argumentos que lhe apoiam colocam Descartes e Agostinho numa situação muito parecida com aquela que há entre os poetas épicos gregos Homero e Hesíodo. Em diversas ocasiões, o autor beócio estrutura seus versos quase como se estivesse copiando passagens presentes nos clássicos *Ilíada* e *Odisséia* e simplesmente reescrevendo-as em suas obras, como, por exemplo, na *Teogonia*. O cotejamento dos textos no original grego é fundamental para que essas semelhanças possam ser apreciadas e a analogia mencionada, depreendida. No caso de Descartes e Agostinho, ao contrário, qualquer tradução bem feita é suficiente para evidenciar as semelhanças.

imediate dessa conduta é relegar a importância filosófica de Descartes a um segundo plano, o que, muitas vezes, é o caso. O que, porém, torna esse ponto de vista débil é o simples fato de que a filosofia de Descartes não se reduz, nem se esgota no texto das *Meditações*, usualmente considerada sua obra principal, não ignorando, é claro, o impacto que essa obra possa ter tido no desenrolar da filosofia, demonstrado vitalidade ainda no século XX, quando Husserl chega mesmo a considerá-lo, devido a obra em questão, como o “genuíno patriarca da fenomenologia” (MARTIN, 2011). Além disso e principalmente, ainda que não se possa negar o ‘agostinianismo’ de Descartes, essa leitura das *Meditações* que destronaria nosso autor da posição de ‘fundador da filosofia moderna’ ignora completamente os verdadeiros propósitos da obra em questão, como será demonstrado logo abaixo.

Embora não se tenha uma prova definitiva em relação ao conhecimento por Descartes dos textos de Agostinho, e mesmo que qualquer discussão sobre tal questão esteja condenada a permanecer num plano meramente hipotético, Menn (1998, p. 6)⁶⁶ afirma que “não havia na França ninguém que rivalizasse com Agostinho em prestígio. Ele era parte indelével do cenário

intelectual no qual os pensadores do século XVII definiam-se”⁶⁷. Além disso, Descartes, antes de conceber sua metafísica, esteve em companhia dos teólogos do Oratório⁶⁸, uma congregação religiosa agostiniana, o que pode ter concretamente influenciado em suas “preferências metafísicas” (MENN, 1998, p. 7). O mesmo Menn defende ainda, aduzindo evidências dessas circunstâncias, que Descartes efetivamente conhecia e talvez tenha lido algumas obras de Agostinho, embora admita que não seja possível constatar se “[...] a leitura <feita> por Descartes foi profunda ou ampla [...]” (MENN, 1998, p. ix)⁶⁹, o que não o impede, todavia, de ser taxativo ao concluir que “[...] toda a metafísica das *Meditações* é o resultado desse processo de adaptação da metafísica agostiniana” (MENN, 1998, p. 16)⁷⁰.

O papel capital da metafísica de Agostinho na constituição da metafísica de Descartes parece vir à luz quando se compara uma obra ‘pré-agostiniana’, como as *Regulae ad directionem ingenii* (1628), com uma obra ‘pós-agostiniana’, como as *Meditações* (1641). No centro das discussões daquela, encontra-se a noção de ‘natureza simples’, a qual subdivide-se em ‘material’, ‘intelectual’ e ‘comum’ (cf.

⁶⁶ <“[...] in France there was no rival to Augustine’s prestige. He was an inefaceable part of the intellectual background against which thinkers of the seventeenth-century defined themselves”>.

⁶⁷ Embora o referido autor não os cite, dois ótimos exemplos do fato descrito são Arnauld e Malebranche, que curiosamente também aderiram ao cartesianismo.

⁶⁸ Instituição organizada na França em 1611 pelo cardeal Pierre de Bérulle (1575-1629).

⁶⁹ <“[...] his <Descartes’> reading was deep or extensive [...]”>.

⁷⁰ <“[...] the entire metaphysics of the *Meditations* is the result of this process of adaptation of Augustinian metaphysics [...]”>. Em seu esforço em afirmar a filiação de Descartes à metafísica de Agostinho, Menn nos parece, despretensiosamente, fornecer indícios daquilo que realmente se sucedeu. Ora, a palavra ‘adaptation’ não significa nem mera reprodução, nem mera cópia. A ‘adaptação’ realizada por Descartes se enquadra no âmbito daquilo que designamos como a ‘instrumentalização’ do pensamento de Agostinho, de modo que as teses apresentadas pelo Bispo de Hipona no século V se adequassem aos propósitos científicos de uma filosofia mecanicista elaborada no século XVII. Portanto, enquanto ‘agostiniano’, Descartes deveria necessariamente ‘adaptar’ a metafísica de Agostiniano, pois a simples cópia ou reprodução seria vazia de significação e inócua em seus efeitos, não atendendo, desse modo, às expectativas do nosso autor. A questão do propósito científico do argumento do *cogito* é tratada na continuação imediata dessa seção.

AT 10, *Regulae* XII). Embora, como sustenta Marion (1992), renunciem a metafísica madura de Descartes em muitos aspectos, carecem, para atingir tal ponto, de um elemento que as unifique; que, unifique, exemplo dado pelo mesmo Marion, a natureza simples intelectual ‘duvidar/pensar’ com a natureza simples comum ‘existir’, de modo a deduzir a noção do *cogito*, a qual subordinaria a si todas as outras naturezas simples intelectuais. O mesmo acontece em relação às naturezas simples materiais, que serão hierarquizadas sob a noção de *res extensa*. Essa síntese das ‘naturezas simples’ em elementos mais fundamentais (*res extensa* e *res cogitans*), que permitiriam um maior coesão a sua filosofia, Descartes só alcançaria – fato surpreendentemente ignorado pelo mesmo Marion - após seu contato com o pensamento de Agostinho, que parece ter ocorrido antes de sua estadia na Holanda (1628-9). Nesse sentido, Agostinho, de certa forma, seria para Descartes, *mutatis mutandis*, aquilo que Hume teria sido para Kant.

De sua parte, Descartes nunca negou categórica e expressamente desconhecer os textos de Agostinho. Sua ênfase quanto à presença do argumento do *cogito* no bispo de Hipona recaía sempre no fato de que, para ele, a finalidade e o propósito do seu *cogito* diferia integralmente dos objetivos visados pelo filósofo africano. Tal posicionamento de Descartes sobre essa questão já se encontra em carta enviada a Mersenne, quando da publicação do *Discurso do Método* (1637). Nesses termos se expressa ele, já indicando o mote que seria glossado

todas as vezes que indagado sobre essa questão: “[...] Santo Agostinho [...] não me parece se servir dele para o mesmo uso que eu” (AT 1, p. 376)⁷¹. Em uma outra carta, endereçada a um correspondente anônimo, Descartes explica em que consiste, em essência, a diferença entre o seu argumento do *cogito* e o de Agostinho:

Vós me advertistes da passagem de santo Agostinho à qual meu *penso, logo existo* tem alguma relação. Eu a li hoje na biblioteca dessa cidade [Leide] e acho verdadeiramente que ele se serve [desse argumento] para provar a certeza de nosso ser e, em seguida, para demonstrar que há em nós alguma imagem da Trindade [...], ao passo que eu me sirvo dele para mostrar que esse ‘eu’, que pensa, é uma substância imaterial e que não tem nada de corpóreo, que são duas coisas bem diferentes (AT 3, p. 247-8)⁷².

Essa passagem deixa claro que na visão de Descartes a comparação não teria razão de ser, na medida em que, ainda que as expressões sejam muitas parecidas, a significação imposta a cada uma delas por seu respectivo autor seria bastante distinta, isto é, são fórmulas semelhantes nas quais a essência do pensamento expresso é profundamente diferente.

É inegável, entretanto, embora Descartes não o admita abertamente, que o filósofo francês incorporou algumas teses fundamentais de Agostinho. Para ambos, o ceticismo é um problema oriundo dos sentidos, para o qual a solução se encontra na evidência do pensamento puro. A partir dessa certeza pode-se demonstrar a imaterialidade da alma e provar a existência de Deus. Por isso, não é

⁷¹ <“[...] Saint Augustin [...] ne me semble s’en servir à même usage que je fais”>.

⁷² <“Vous m’avez obligé de m’avertir du passage de saint Augustin, auquel mon *je pense, donc je suis*, a quelque rapport; je l’ai lu aujourd’hui en la bibliothèque de cette ville [Leide], et je trouve véritablement qu’il s’en sert pour prouver la certitude de nôtre être, et ensuite pour faire voir qu’il y a en nous quelque image de la Trinité [...]. Au lieu que je m’en sers pour faire connaître que ce moi, qui pense, est une substance immatérielle, et qui n’a rien de corporel; qui sont deux choses fort différentes”>.

lícito falar do ‘*je pense, donc je suis*’ como de uma descoberta cartesiana sem precedentes, ou como se Descartes tivesse sido o primeiro a vislumbrar o valor desse princípio como ferramenta útil à refutação do ceticismo e fundamento da distinção entre alma e corpo e mesmo como base para a prova da existência de Deus (GILSON, 1951, p. 198). No entanto, quanto ao uso, ao propósito do argumento, parece realmente haver uma total diferença entre ambos. Com efeito, de acordo com o eminente medievalista Étienne Gilson (1951, p. 194)⁷³ “em nenhum caso pode-se esperar encontrar em santo Agostinho o ‘*je pense*’ como fundamento de uma física mecanicista de tipo cartesiano”. Um outro estudioso da relação entre Descartes e Agostinho, Menn (1998, p. 57)⁷⁴, corrobora a tese de Gilson: “O objetivo das *Meditações* é mostrar que conhece-se Deus e alma melhor do que os corpos [materiais]; mas essa demonstração não tem apenas a utilidade moral e religiosa que Descartes enfatiza aos doutores da Sorbonne, mas também uma utilidade científica”. A ‘utilidade científica’ à qual Menn se refere é precisamente ser o fundamento da física mecanicista cartesiana⁷⁵.

Isto parece dar razão a Descartes, quando este afirma que a finalidade, certamente não a estruturação do argumento do *cogito* em seu sistema e no de Agostinho é bastante diferente. Como confirmação a essas afirmações, poder-se-ia acrescentar o testemunho pessoal do principal envolvido nessas controversias, extraído de mais uma carta endereçada a Mersenne na qual Descartes reforça expressamente a utilidade científica de suas *Meditações* e também o seu teor anti-escolástico:

[...] Eu vos direi, entre nós, que essas seis *Meditações* contêm todos os fundamentos de minha Física. Mas, por favor, não o digais a ninguém, pois aqueles que prestigiam Aristóteles talvez dificultem mais sua aprovação; eu espero que aqueles que as leiam se acostumem insensivelmente com os meus princípios e reconheçam sua verdade antes de perceberem que eles destroem os de Aristóteles⁷⁶ (AT 3, p. 297-8)⁷⁷.

Forlin, embora não mencione a ‘dívida metafísica’ de Descartes para com Agostinho, esclarece de maneira extraordinária os reais propósitos da metafísica cartesiana, eliminando

⁷³ <“[...] en aucun cas on ne peut s’attendre à retrouver chez saint Augustin le *je pense* comme fondement d’une physique mécaniste de type cartésien”>.

⁷⁴ <“the aim of the *Meditations* is to show that God and the soul are better known than bodies; but this demonstration has not only the religious and moral utility that Descartes stresses to the doctors of Sorbonne, but also a scientific utility”>.

⁷⁵ Este não é um tema novo em Descartes. Com efeito, desde sua primeira referência explícita às questões metafísicas – conhecimento de Deus e da alma –, que se encontra em carta dirigida a Mersenne em 1630 (AT 1, p. 144), estas são consideradas imprescindíveis para fundamentar sua Física. De novo, a metafísica serve com um “suporte” à física, mas esta, em seu escopo crítico-metodológico (aspecto negativo), deve anteceder àquela com vistas a “preparar a mente para se degarrar dos sentidos”.

⁷⁶ Uma constante no pensamento de Descartes é nunca atacar direta e francamente seus adversários. Diferentemente de Arnauld, por exemplo, não se trata de um autor dado à polêmica e à controversia. Essa idiosincrasia cartesiana pode exigir, para que se possa captar suas verdadeiras intenções, uma atenção e um cuidado maior do comentador e do historiador, como se atestará no parágrafo seguinte.

⁷⁷ Uma constante no pensamento de Descartes é nunca atacar direta e abertamente seus adversários. Diferentemente de Arnauld, não se trata de um autor dado à polêmica e à controversia <“[...] Je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma Physique. Mais il ne le faut pas dire, s’il vous plaît; car ceux qui favorisent Aristote feraient peu-être plus de difficulté de les approuver; et je espère que ceux qui les liront, s’accoûteront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s’apercevoir qu’ils détruisent ceux d’Aristote”>.

os equívocos acerca da interpretação exata do texto das *Meditações*. Como acredita-se tratar de uma passagem altamente valiosa para a compreensão da filosofia de Descartes, a qual contribui imensamente para a solução da controvérsia existente entre ele e Agostinho, além de evidenciar a coesão entre a crítica às formas substanciais, – abordada na seção anterior – a metafísica e a física no sistema cartesiano, mencionar-se-á a quase totalidade dos dois parágrafos em que Forlin aborda o mencionado problema. Ei-los:

É comum afirmar que, quando Descartes, na *Meditação Segunda*, opera uma distinção radical entre corpo e alma, o interesse cartesiano seria, sobretudo, o de mostrar que a alma é puramente imaterial e completamente independente do corpo. Na verdade, Descartes está interessado na contrapartida dessa distinção: seu interesse é mostrar que o corpo é puramente material e completamente independente de qualquer alma ou forma, como pressuponham os tomistas-aristotélicos. Tal é condição necessária para se justificar metafisicamente a elaboração de uma ciência da natureza que tem como objetivo apenas a extensão e suas propriedades geométricas e mecânicas, ou seja, tal é a condição necessária para se validar metafisicamente a realização de uma física-matemática.

É por isso que o que vem na sequência da metafísica ou Filosofia Primeira de Descartes não é – como deveria ser se o interesse central de Descartes fosse a prova da imaterialidade da alma – uma psicologia racional, que aprofundaria ou desdobraria em minúcias a natureza e as operações da alma; e nem mesmo uma teologia, como seria o

caso se o interesse central de Descartes fosse refletir sobre a causa primeira. Nada disso! O que, nas obras de Descartes, segue-se à metafísica é sempre uma física ou filosofia da natureza. Essa é a sequência que Descartes apresenta nos *Princípios da Filosofia*, e tal é a sequência que Descartes também já tinha apresentado, antes da *Meditações*, no *Discurso do Método*, quando, após a fundamentação metafísica que aparece na quarta parte, ele apresenta uma descrição geral de sua física (FORLIN, 2010, pp. 89-90).

Se isto não fosse o bastante para solucionar, de uma vez por todas, a querela Descartes-Agostinho, pode-se ainda frisar – e aqui tem-se um outro elemento que pode adicionalmente ter valor cabal da mencionada querela – que, embora Descartes evidentemente não desprezasse os raciocínios metafísicos⁷⁸ – precisamente aqueles que foram discutidos acima e que o conectam fortemente ao filósofo africano – na verdade, ele os considera como uma espécie de propedêutica à ciência, e, por isso, julga que, à medida em que esses raciocínios estiverem plenamente compreendidos, poder-se-ia abandoná-los e dedicar-se àquilo que realmente importa – às questões práticas, isto é, à ciência. Vejamos o depoimento de Descartes a esse respeito numa carta enviada à princesa da Boêmia, Elisabeth:

Como acredito que é necessário ter compreendido uma vez na vida os princípios da Metafísica porque são eles que nos dão o conhecimento de Deus e de nossa alma, acredito também que seria muito nocivo ocupar com frequência seu entendimento meditando sobre eles, uma vez que ele não

⁷⁸Com efeito, os nove primeiros meses de Descartes na Holanda foram empregados exclusivamente nessas investigações: “[...] Dentre todas as matérias, é aquela que eu mais estudei [...]” < “[...] C’est la matière que j’ai le plus étudiée de toutes [...]” > (AT 7, p. 144).

William de Jesus Teixeira

poderia se ocupar com as funções da imaginação e dos sentidos; o melhor é se contentar em reter em sua memória e em sua crença as conclusões que dela foram tiradas, depois empregar o resto do tempo disponível ao estudo aos pensamentos em que o entendimento age com a imaginação e os sentidos (AT 3, p. 695)⁷⁹.

Em vista disso, podemos afirmar que o crítico que foca sua atenção exclusivamente na metafísica ou, mais especificamente, no argumento do *cogito* de Descartes, tem suas conclusões, de certo modo, desacreditadas, embora não completamente invalidadas, uma vez que não estará se dedicando aos aspectos principais da obra daquele autor. As conclusões que ele poderá tirar daí serão, no mínimo, parciais, uma vez que não contempla a totalidade das intenções de Descartes em sua análise.

4 Considerações finais

Enfim, a partir das considerações feitas na segunda seção desse artigo, é lícito concluir que Descartes foi um ferrenho crítico do escolasticismo. De sua insatisfação como aprendiz da filosofia tradicional, elevou-se à condição de renovador da filosofia natural aristotélica que ainda dominava o currículo acadêmico na Europa do século XVII. Com efeito, em sua própria época, Descartes já era visto como um opositor da filosofia ensinada

na Escolas, o que acabou por resultar na inclusão de sua obra no *Index de Livros Proibidos*, em 1663, com a seguinte notação “até que sejam corrigidos” (ARIEW, 1992, p. 80)⁸⁰ e, na década, seguinte, assistia-se à proibição, pelo governo francês, do ensino das doutrinas cartesianas (LENNON, 2011, p. 478). Ambas ações foram impetradas pelo opositores da filosofia de Descartes, que consideravam suas novas ideias nocivas às opiniões arraigadas. Com efeito, Descartes tinha como objetivo ‘implodir’ a filosofia escolástica e para tal propósito chegou mesmo a escrever uma obra que pudesse substituir os manuais até então utilizados para o ensino da filosofia – os *Principia Philosophiae* (cf. AT 8), obra incompleta que pretendia ser um compilação de todo o seu sistema de pensamento.

Isto posto, percebe-se que o crítico que queira atribuir à filosofia cartesiana qualquer conotação medieval e, conseqüentemente, lhe recusar o posto de fundador da modernidade filosófica ou, ou menos, a condição de filósofo ‘moderno’, deveria, então, procurar supostos resquícios da tradição na relação de Descartes com o pensamento de Santo Agostinho. Ora, de fato, vimos, na terceira seção, que Descartes está, em grande medida, ‘reapresentando’ os argumentos e as teses da metafísica de Agostinho no século XVII, período que curiosamente se assemelha àquele em que viveu o bispo de Hipona (354-430) pela

⁷⁹ <“Enfin, comme je crois qu’il est nécessaire d’avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la Metaphysique à cause de que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de nôtre âme, je crois aussi qu’il serait très nuisible d’occuper souvent son entendement à les mediter, à cause de qu’il ne pourrait si bien vacquer aux fonctions de l’imagination et des sens; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu’on en a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu’on a pour l’étude, aux pensées où l’entendement agit avec l’imagination et les sens”>.

⁸⁰ <“donec corrigantur”>.

efervescência do pensamento cético⁸¹. Nesse ambiente de ceticismo⁸², a solução vislumbrada já na metafísica agostiniana permite alcançar uma certeza que é imune à dúvida cética⁸³: se eu me engano (*fallor*), posso estar certo de que devo ser/existir (*esse*) para que aquele fato – o engano – possa se suceder. Quanto a isso, não há o que ser contestado pelo cético. Descartes aceita tanto as premissas quanto a conclusão desse argumento⁸⁴.

Entretanto, se a metafísica, por um lado, os aproxima, o que distancia Descartes de Agostinho, por outro, é o fato do francês não se deter nas questões metafísicas, mas, apoiando-se sobre suas conclusões, considerar-se apto a, a partir de e por isso, erigir a filosofia natural ou a ciência sobre novos alicerces. Menn, como vimos, embora seja categórico ao afirmar a filiação de Descartes à metafísica de Agostinho, tem lucidez e discernimento suficientes para reconhecer que “é óbvio que o projeto filosófico de Descartes – tendo como

meta construir um novo sistema de ciências, incluindo uma física mecanicista – é muito diferente do [projeto filosófico] de Agostinho” (MENN, 1998, p. xiv)⁸⁵. Isto significa que, em conformidade com os desígnios filosóficos de Descartes, após estabelecer a existência da alma e de Deus, deve-se dirigir aos problemas práticos que se encontram nas atividades científicas. Ter essas considerações em mente é um fator de suma importância para não se confundir o pensamento de Descartes com o de Agostinho, apesar das manifestas convergências, nem tomá-lo como mais um filósofo medieval. Em suma, Descartes revive a metafísica agostiniana em tempos de Revolução Científica para que ela sirva como o novo fundamento das ciências. Assim, resolve-se com e através dela o processo da ‘dúvida metódica’ e, desse modo, conclui-se o programa enunciado na sinopse da *Primeira meditação* (Cf. AT 7, p. 12)⁸⁶.

⁸¹ Descartes pondera que os argumentos que ele apresenta nas *Meditações* não foram por ele inventados; na verdade, eles foram “[...] repetidos recentemente pelos cétricos” < “[...] a Scepticism dudum decantata” >. Com efeito, na segunda metade do século XVI, aparece as traduções latinas das *Hipotiposes pirrônicas* (1562) e do *Contra matemáticos* (1569) de Sexto Empírico, obras que vão alimentar o ceticismo de Michel de Montaigne (1533-92). Na mesma passagem, Descartes ainda nega qualquer conotação cética de seu pensamento e sugere que sua ‘adesão’ àquela doutrina é apenas por uma questão ‘metodológica’ (Cf. AT 8B, p. 367).

⁸² Auguste Comte, o fundador do positivismo e criador do termo ‘sociologia’, exprime um opinião que nos parece muito acertada acerca das condições psicológicas e, diríamos nós, até mesmo sociais, que dão vazão ao surgimento de doutrinas cétricas, que consideramos digna de ser mencionada aqui por estar de acordo com o ambiente político-cultural em que viveram Descartes e Agostinho. Assim diz ele em *Considération sur le pouvoir spirituel (Système de politique positive, t. IV, Appendice générale – cinquième partie, p. 204)*: “[...] Le scepticisme n’est qu’un état de crise, résultat inévitable de l’interrègne intellectuel qui survient nécessairement toutes les fois que l’esprit humain est appelé changer de doctrine [...]”. Efetivamente, no tempo de ambos autores, a Europa passava por profundas mudanças – invasões germânicas no Império romano e dissolução do poder político central – no caso de Agostinho –, Revolução Científica, guerras de religião – no caso de Descartes.

⁸³ Após a refutação de Agostinho, a doutrina cética passou vários séculos ‘adormecida’, ressurgindo com força somente a partir do Renascimento.

⁸⁴ Apesar de todas as evidências em contrário, em *Notae in programma quoddam* (AT 8B, p. 347), Descartes afirma sua primazia e propriedade exclusiva do argumento do *cogito*.

⁸⁵ < “obviously Descartes’ philosophical project – aimed at constructing a new system of sciences, including a mechanistic physics – is very different from Augustine’s” >.

⁸⁶ Esse programa, colocado como problema na *Meditação primeira*, exige a prova da existência da alma (*Meditação segunda*) e de Deus (*Meditação terceira*) para se concluir plenamente.

DESCARTES E A FILOSOFIA MEDIEVAL

William de Jesus Teixeira

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *De civitate Dei*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/>>

_____. *De libero arbitrio*. < Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/>>

_____. *Soliloquia*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/>>

_____. *Contra academicos*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/>>

_____. *De vera religione*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/>>

_____. *De magistro*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/>>

_____. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/>>

AQUINO, Santo Tomás de. *Commentaria in libros physicorum*. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>.

_____. *Summa theologiae*. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>.

ARIEW, Roger. “Descartes and scholasticism: The Intellectual Background to Descartes’ Thought”. In: COTTINGHAM, John (Ed.). *Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=aristotle>>.

BACON, Francis. *Advancement of learning; Novum organum; New atlantis*. Chicago: Encyclopaedia Britannica (Great books of the Western world, 28), 1994, 2. ed.

COMTE, Auguste. *Système de politique positive ou Traité de sociologie: Instituant la religion de l’humanité*. Disponível em: <<http://www.augustecomte.org/spip.php?rubrique9>>.

DAVIES, Brian. *The Thought of Tomas Aquinas*. Oxford: Claredon, 1992.

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery). Disponível em: <<http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/ctolley/texts/descartes.html>>.

FORLIN, Enéias. “A metafísica cartesiana e a fundamentação da física moderna”. *Perspectiva filosófica*. Vol. 2, No. 34, (jul.-dez., 2010), pp. 81-95.

GALILEU, Galilei. *Il saggliatore*. Disponível: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_action=&co_autor=412>.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes’ system of natural philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2002

GILSON, Étienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951

JOLLEY, Nicholas. *The light of the soul: Theories of ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*. New York: Oxford University Press, 1998.

MARION, Jean-Luc. “Cartesian metaphysics and the role of simple natures”. In: COTTINGHAM, John (Ed.). *Cambridge Companion to Descartes*, pp. 115-139. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

DESCARTES E A FILOSOFIA MEDIEVAL

William de Jesus Teixeira

MENN, Stephen. *Descartes and Augustine*.
Cambridge: Cambridge University Press,
1998.

MOLIÈRE. *Le malade imaginaire*. Disponível
em: <[http://www.toutmoliere.net/
oeuvres.html](http://www.toutmoliere.net/oeuvres.html)>.