

SOBRE AS RELAÇÕES DO PENSAMENTO CARTESIANO
COM O SEU TEMPO E A POSSIBILIDADE DE UMA NOVA CIÊNCIA

*ON THE RELATIONS OF CARTESIAN THOUGHT WITH ITS TIME AND
THE POSSIBILITY OF A NEW SCIENCE*

Antônio dos Reis Lopes MELLO¹

RESUMO: Este artigo busca mostrar algumas evidências importantes do rompimento do pensamento cartesiano com o pensamento anterior, sobretudo com a filosofia escolástica, e que a trajetória filosófica de Descartes apontou para a concepção de uma nova razão capaz de subsidiar o fundamento de todo o pensamento moderno.

UNITERMOS: Descartes; cartesianismo; pensamento moderno; racionalismo; ciência moderna; filosofia moderna; pensamento do século XVII.

ABSTRACT: This paper aims at showing some important evidence of the rupture of cartesian thought with the former thought, mainly with scholastic philosophy, and also that Descartes's philosophical trajectory pointed toward the conception of a new reason capable of subsidizing the fundament of the whole modern thought.

UNITERMS: Descartes; cartesianism; modern thought; rationalism; modern science; modern philosophy; 17th century thought.

Etienne Gilson, estudioso do pensamento cartesiano, apontou aspectos de rompimento entre o cartesianismo e a escolástica,

¹ Mestre em Educação e professor de Filosofia da Universidade de Marília – UNIMAR. Marília (SP), Brasil.

em sua obra *Index scolastico cartesian* (9). Afirmou que procedeu deste modo porque o estudo que buscasse compreender se, de fato, houve influência evidente do pensamento escolástico sobre os estudos cartesianos “não conduziria a nenhum resultado definitivo nem sobretudo completo”, uma vez que a maior importância do pensamento cartesiano não decorre da observação de qualquer influência que pudesse ser constatada como vinda da escolástica, antes da constatação de sim que a sua obra está repleta de críticas ao pensamento anterior. Convém, portanto, considerar que houve relação entre Descartes e o pensamento escolástico e que dessa relação resultou, em suas obras, a presença de conceitos teológicos que nem sempre são de origem escolástica. Um estudo que privilegiasse uma única concepção teológica ou filosófica seria, evidentemente, unilateral e desprezaria a verdade histórica, pois a relação de Descartes com a Igreja e seu tempo é muito ampla.

Pode-se dizer que há, no cartesianismo, aspectos advindos do pensamento escolástico, pois uma das características teóricas de Descartes é a argumentativa, estratégia bastante praticada pelos escolásticos.

A presença do pensamento escolástico na obra de Descartes é evidenciada pelo uso de expressões e concepções próprias dessa filosofia, mas com objetivos bem claros. Quando Gilson assim os identifica, não o faz com o intuito de entrar em desacordo com Descartes, que se diz um combatente dos velhos costumes, dos seus mestres do colégio de La Flèche e de todos que preservam o modelo escolástico. As origens escolásticas que Gilson afirma encontrar em Descartes são aquelas que se reportam à teologia, à constituição do Céu, principalmente as que se referem aos estudos das ciências, dos meteoros. Quando ele aponta as origens não quer afirmar que Descartes empregou o termo no mesmo sentido que a Escola, nem que ele o adaptou à doutrina, mas sim que a sua obra está pontuada por aquela cultura.

O uso que Descartes faz dos termos da escolástica serve tanto para refutar como apenas para se referir àquela doutrina. Outras vezes os utiliza com outro significado, dependendo da sua apreciação. Quando assim procede, ele modifica o sentido teórico

dos termos. Descartes faz uso da escolástica da forma como alguém se vale de um instrumento de trabalho.

Outro aspecto importante no estudo de Gilson é que ele não acredita que Descartes tenha procedido a uma crítica da escolástica como se entende no sentido moderno da palavra. A crítica havida possivelmente é em contraposição ao sentido pelo qual a escolástica pretende ser um ensinamento que se sustenta pela fé. Há nisso a preocupação de afirmar que a filosofia de Descartes não nasce da escolástica, mas de todo um contexto de descobrimentos científicos que o provoca muito mais, do que tomar de frente uma crítica à escolástica. A escolástica não se salvaria diante do desenvolvimento científico objetivo, que começa a ser engendrado nos séculos XV e XVI, uma vez que ela se apoiava nos princípios aristotélicos. Quer dizer que os conhecimentos efetivados por aproximação de objetos semelhantes não dão evidência suficiente para sustentar a descoberta do telescópio, que é o que se conclui com o modelo científico moderno.

A escolástica, segundo Gilson, é uma retomada interpretativa da doutrina de Aristóteles, num espírito cristão. Por outro lado, a nova ciência que surge no século XVII é sustentada pela concepção de um sujeito que evidencia o saber enquanto certeza. A subjetividade passa a ser uma necessidade. O sujeito é concebido com autonomia para definir a verdade, segundo o uso próprio da razão.

O século XVII é suficientemente revolucionário para elaborar teoricamente críticas do que já se vinha compondo há tempos. Nesse sentido, a filosofia cartesiana é uma teoria satisfatória para demonstrar os caminhos que o homem trilharia no uso da nova forma de conhecer.

Koyré pondera que “a Ciência Moderna não brotou perfeita e completa, qual Atenas da cabeça de Zeus, dos cérebros de Galileu e de Descartes” (12, p.176). Esses pensadores, segundo Koyré, enfrentaram dificuldades para consolidar as suas teorias e a importância destas para a modernidade. Foi Descartes e não Galileu quem, pela primeira vez, entendeu o alcance e o sentido da teoria de inércia. Isto porque Galileu hesitou em admitir as conse-

qüências últimas da sua própria concepção de movimento, que só foi consolidada, posteriormente, por Newton, embora os princípios todos tivessem sido dado por Galileu.

Descartes não hesitava jamais em levar às últimas consequências qualquer princípio que fosse muito simples, como era o de inércia. Avalia Koyré que o princípio do movimento de inércia nos parece perfeitamente claro, plausível e mesmo praticamente evidente. O corpo deve permanecer em repouso, como está, e não há razão de ele se mover espontaneamente. De outro modo, uma vez posto em movimento, ele continuará a se mover na mesma direção, com a mesma velocidade porque não se vê nem razão nem causa para que ele mude. Isso se percebe, hoje, como algo não apenas plausível, mas evidente. De fato, o que se percebe como evidência é algo que se aprendeu a observar há bem pouco tempo e que os cientista atribuem, atualmente, a Galileu e a Descartes. Não foi trabalho simples que o movimento fosse aprendido e concebido como algo natural. Para os gregos isso seria inconcebível e para os medievais, motivo de condenação. Hoje, ensina-se nas escolas, para crianças, como algo natural, mas porque se aprendeu a ver com naturalidade aquilo que não é senão uma conquista histórica da representação da subjetividade. Se entender princípios parece, hoje, coisa simples e fácil, houve sábios contemporâneos a Descartes que não puderam aceitar isso. O que perpassa a razão humana e que o filósofo teve que trabalhar para tornar aceites esses princípios foram habilidades da razão. Conceitos novos tiveram que ser cunhados.

Uma nova concepção de ciência surgiu, bem como uma nova filosofia. Não é costume, em nossos tempos, estranhar-se os conceitos modernos, mas sim que alguns tomem os conceitos antigos como absurdos. Essa atitude explica-se porque há proximidade e vivência com as conquistas que derivam da ciência moderna. Por isso não se percebe o valor que elas representaram em seu tempo. Mais notório se torna o nosso hábito devido à convivência com esses conceitos. Diz Koyré que "o conceito galileano do movimento (assim como do espaço) nos parece de tal modo natural que nós cremos mesmo que a lei de inércia

deriva da experiência e da observação, se bem que, com toda evidência, ninguém jamais pode observar um movimento de inércia, pela simples razão de que um tal movimento é inteira e absolutamente impossível” (11,p.181). Isso ocorre porque não se dá mais atenção ao fato de que o aprendizado moderno prescreve que a natureza é escrita, a partir de então – da revolução moderna do conhecimento –, segundo as leis da matemática. Aprendeu-se que o espaço real é o espaço geométrico e, assim, representa-se o mundo como se fosse um tratado matemático.

Nesse sentido, quando se torna clara a diferença entre o pensamento escolástico e o pensamento moderno, podem-se identificar entre as obras de Descartes aquelas que se assemelham a um e a outro tipo de pensamento. As Regras para direção do espírito constituem-se em um indício bastante significativo da influência escolástica na doutrina cartesiana, embora Descartes tenha escrito essa obra valendo-se de princípios filosóficos, assim também o fizeram os enciclopédicos, que enumeram máximas. Mas, a partir do momento em que Descartes começa a elaborar um método de verificação do conhecimento, se distancia dessa forma do saber escolástico e prima pela verificação da verdade segundo uma razão que ele já começa a definir enquanto método, ou princípio, como no Discurso do Método. São obras escritas em momentos diferentes, a primeira em 1628, a última, em 1637.

O Método é uma espécie de consolidação da ciência cartesiana, conforme pode verificar-se inclusive em correspondências. Em uma das cartas a Huyguens, datada de março de 1638, Descartes questiona os escolásticos porque acreditam, como Campanella, que se pode conhecer Deus pelas coisas que vemos na natureza (3, p.50). Esta carta é um indício de que Descartes, nesse período, objetivamente já se definiu pela sustentação de um método específico de uma nova ciência, mostrando-se descontente com a prática científica daquele tempo. Para tanto, pode-se mostrar como o pensador já acena com a justificativa de algumas regras, sobre como tornar possível o método de uma ciência. A tese de Silveira (13) contribui nesse sentido, porque trabalha com uma preocupação sobre a data mais provável

de publicação das Regras para a direção do espírito. Nesse momento, ainda não há uma nova concepção de razão, definida por Descartes, originalmente constituída para a sua filosofia. Encontram-se, porém, os indícios de uma ciência universal e isso já está bastante situado e pode-se determinar uma relação de divergência com a escolástica, no sentido de que já há o abandono de uma forma de conhecimento por comparação entre similitudes (igualdade entre os objetos), apontando-se para a nova ciência, que observará o rigor metódico (13, p.363).

Em Regras para direção do espírito, Descartes expõe um conjunto de procedimentos, o que pode indicar o prenúncio de um método e de uma ciência. Mas, em Discurso do Método, já há uma proposta de investigação da verdade segundo uma ciência, a *Mathesis Universalis*.

Se, de fato, o pensamento de Descartes tem sua origem fincada no pensamento antigo e escolástico, deve-se perceber que a relação estabelecida é de divergência, principalmente porque no pensamento cartesiano há um novo estatuto da verdade. Descartes recusa-se a acatar como princípio de verdade as idéias originadas das teorias das essências, cujas categorias impõem uma hierarquia, bem como da teoria dos empiristas, cuja corrente encontra ampla difusão entre os filósofos ingleses. Se a verdade não é aquilo que se predica de Deus ou das essências, também não é aquilo que os sentidos determinam como cópia fiel das impressões: as idéias. A imaginação, responsável pela apresentação das idéias, contém várias delas, sem poder, contudo, aplicar-lhes o menor julgamento.

Em Descartes a faculdade de conhecer e o uso da razão ganham princípios e critérios precisos. Pode-se afirmar isso porque conceber e julgar passam a ser ações destacadas em importância e função, quando se referem a um método. Conforme ele considerou na Regra XII, a imaginação, o entendimento, a memória (os sentidos) são faculdades importantes para ter-se uma intuição distinta: "Só o entendimento é capaz de ver a verdade, no entanto, pode ser ajudado pela imaginação, pelos sentidos e pela memória, para não omitirmos nada de quanto se oferece à nossa indústria" (6, p.65-6).

Descartes diverge dos antigos e dos escolásticos, bem como dos empiristas, porque acredita que só conhecendo a alma é que se pode chegar a conhecer a verdade. Os sentidos não podem proporcionar conhecimentos, certezas. Deste modo, ele adverte que os próprios filósofos empiristas têm por máxima, nas escolas, que nada há no entendimento que não haja estado primeiramente nos sentidos. O contraditório é que para Descartes é certo que as idéias de Deus e da alma jamais passaram pelos sentidos. A idéia de perfeição não pode estar na natureza, onde as coisas são percíveis e com a qual nossas relações se dão na incerteza e no engano dos sentidos.

Um problema para o conhecimento está posto no século XVI: a necessidade de abandonar o conhecimento originado do senso comum. Mas não há uma teoria que subsista diante do poder e do dogmatismo ainda vigente, conforme expressou Bacon quando, através dos ídolos, enumera os problemas dos erros e preconceitos com os quais o conhecimento tem que lutar.

O conhecimento não é mais o da autoridade, mas sim o da evidência da razão, cuja regra não incide somente sobre a conduta do agir moral, mas estabelece uma condição de educação da própria razão, que a si mesma deve orientar. O conhecimento implica, a partir de então, na possibilidade da representação da experiência segundo um método rigoroso.

Surgem, ao lado dessa nova concepção de razão, as condições suficientes para se pensar numa concepção de saber e de educação, inclusive na educação da própria razão.

Quando essas considerações são verificadas na leitura de algumas obras de Descartes, nas quais se vislumbra a nova forma de pensar, percebe-se que a noção de educação passa a ser compreendida como um ordenamento da própria razão. Nesse contexto, a escola perde a sua função de informar o conteúdo e deve passar a ser a promotora de habilidades para o exercício científico das possibilidades intelectuais do sujeito, que é o exercício da própria razão. Os princípios elementares do saber, difundidos pelos escolásticos, que tinham a função de conhecimento propedêutico para a ciência, estavam firmados na teologia. Com Descartes, eles perdem o sentido da sua justificativa

primeira, o de serem uma revelação da verdade. A educação como exercício da razão fica firmada numa subjetividade autônoma, capaz de conceber a verdade a partir da certeza evidenciada pelo próprio sujeito.

Se as considerações cartesianas puderam ser efetivadas nos sistemas escolares, ou seja, se as escolas se organizaram para se tornarem mais racionais, isto é uma outra questão. Mas uma constatação pode ser feita: o critério de educação a partir da modernidade passa a ser o racionalista. A educação deixa de priorizar a retórica e a argumentação tão cultivadas pelas *disputationes* escolásticas e passa a orientar o homem para uma condição necessária do sujeito, que é a de desenvolver as habilidades da razão, sob princípios de rigores metódicos, em favor de uma ciência.

BIBLIOGRAFIA

1. Alquié, F. A filosofia de Descartes. Trad. M. R. Martins. 2.ed. Lisboa: Presença, 1986.
2. Descartes, R. Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas. Introdução de G-G. Granger; prefácio e notas de G. Lebrun. Trad. J. Guinsburg e B. Prado Júnior. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
3. Descartes, R. Oeuvres de Descartes: correspondance, mars 1638 - décembre 1639. Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: J. Vrin, 1988. v. II. p. 47-52, 280-2, 282-6.
4. Descartes, R. Recherche de la verité. In: _____. Oeuvres et lettres. Paris: NRF/Pleiade, 1952c.
5. Descartes, R. Règles pour la direction de l'esprit. In: _____. Oeuvres et lettres. Paris: NRF/Pleiade, 1952. p. 33-119.
6. Descartes, R. Regras para a direção do espírito. Trad. J. da Gama. Lisboa: Edições 70, 1989a.
7. Gilson, É. Le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Paris: J. Vrin, 1951.
8. Gilson, É. La unidad de la experiencia filosofica. Madrid: Ediciones Rialp, 1960.
9. Gilson, É. Index scolastico cartésien. 2.ed. Paris: J. Vrin, 1979.
10. Gueroult, M. Descartes selon l'ordre des raisons. Paris: Aubier, 1968. 2. v.

11. Koyré, A. *Considerações sobre Descartes*. Trad. H. Godinho. 3.ed. Lisboa: Presença, 1986.
12. Koyré, A. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: PUF, 1966 p.176-91.
13. Silveira, L. F. *As concepções médicas e morais na filosofia de Descartes*. São Paulo, 1985. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	-----