

HERANÇA MEDIEVAL DA ANTROPOLOGIA CARTESIANA

Benes Alencar Sales*

SÍNTESE - Divergindo em pontos fundamentais do pensamento filosófico medieval, Descartes, na construção de sua filosofia do homem, terá em pensadores renascentistas sua principal fonte de inspiração, estabelecendo com estes pensadores uma continuidade de idéias, uma comunhão de pensamentos. Não obstante as divergências, mostraremos neste texto como Descartes irá buscar na Escolástica fórmulas e conceitos para melhor expor sua antropologia.

PALAVRAS-CHAVE - Antropologia cartesiana. Escolástica. Forma substancial. Individuação.

ABSTRACT - Diverging in fundamental points of medieval philosophical thought, Descartes, while building up his philosophy of man, will have in renaissancist thinkers his main source of inspiration, establishing with these philosophers a continuity of ideas, a communion of thoughts. Despite the divergences, we will show in this text how Descartes will fetch formulas and concepts from Scholasticism to better explain this anthropology.

KEY WORDS - Cartesian anthropology. Scholasticism. Substantial form. Individuation.

O tempo em que viveu Descartes (1596-1650) é marcado por profundas transformações que irão imprimir novos rumos à História. Antigas crenças, concepções e verdades tradicionais, até então inabaláveis, caem por terra. A autoridade da Igreja, cuja sabedoria e poder se impunham sobranceiramente a todo o mundo ocidental, é contestada pela Reforma de Lutero. O *geocentrismo* cede lugar ao *heliocentrismo*; o *teocentrismo* é substituído pelo *antropocentrismo*. Ensinaamentos tirados das Sagradas Escrituras e do aristotelismo, tidos como fontes quase exclusivas do saber, passam a ser questionados com o aparecimento de outros valores e idéias, surgidos seja no domínio da Filosofia, seja no âmbito do *conhecimento científico* nascente, que irão estabelecer novos critérios de verdade.

À época em que Descartes realizava seus estudos no colégio dos jesuítas em *La Flèche*, a Física moderna começava a dar seus primeiros passos impulsionada pelo método experimental concebido por Galileu em que a linguagem matemática é aplicada ao estudo dos fenômenos naturais.¹ As novas descobertas no campo

* Professor da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP.

¹ Cf. KOYRÉ, Alexandre. *Études d'Histoire de la Pensée Scientifique*. Paris: Gallimard, 1998. p. 83 e 169.

das ciências exercerão influência considerável no pensamento de Descartes, que, ao desenvolver sua Filosofia,² irá romper com a física aristotélica aprendida com os jesuítas.

Durante os quase nove anos passados em *La Flèche*, dedica-se com brilhantismo aos estudos de gramática, línguas, literatura, retórica, moral, matemática e sobretudo à filosofia aristotélico-tomista (lógica, física e metafísica) que lhe fora ensinada ao longo de três anos. Ainda que o ensino filosófico em *La Flèche*, bem como nas demais escolas jesuíticas, tivesse como fundamento os princípios do aristotelismo e do tomismo, por recomendação do próprio Inácio de Loyola, não se pode dizer que tenha sido ensinado a Descartes um "Aristóteles puro" e um "Tomás de Aquino puro". Seus mestres serviam-se dos comentários de ilustres teólogos jesuítas como Francisco Suárez, Pedro da Fonseca, Francisco Toledo que, em assunto de Filosofia, não seguiam à risca o tomismo, quer seja por apresentarem suas próprias interpretações de Aristóteles, quer seja por comungarem com as idéias de outros filósofos medievais.

Em *La Flèche*, além do ensino formal que lhe fora transmitido, teve acesso a outros conhecimentos que se faziam presentes em seu tempo.³ Idéias advindas do Renascimento exercerão preponderante influência em seu pensamento. É provável que, ainda no Colégio, Descartes tenha lido Montaigne, sob a influência de Camus, bispo de Balley, de quem era leitor.⁴ Logo após haver deixado *La Flèche*, é presenteado pelo padre jesuíta Jean Molitor com um exemplar da obra *De la Sagesse*, de Charron.⁵ A presença de Montaigne-Charron transpira em vários de seus escritos e ambos são por ele citados em carta dirigida ao marquês de Newcastle.⁶

Não é nosso propósito discorrer neste artigo sobre os laços que prendem o "pai da filosofia moderna" a filósofos renascentistas, mas mostrar de que maneira a Filosofia medieval, por ele criticada, faz-se presente na elaboração do homem cartesiano.

² Para Descartes, o termo *filosofia* não tem o significado que lhe é dado nos dias atuais. Quando ele fala de sua Filosofia, refere-se à física tal como descrita em *Le Monde*. Melhor dizendo, filosofia, na terminologia cartesiana, não significa nem a metafísica pura, nem a física separada da metafísica. Ver a propósito, GILSON, Étienne. *Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. 5. ed. Paris: Vrin, 1984. p. 176.

³ "... estava numa das mais célebres escolas da Europa, onde pensava que deviam existir homens sábios, se é que os há em algum lugar da Terra. Aprendera aí tudo o que os outros aprendiam; e mesmo não me tendo contentado com as ciências que nos ensinavam, percorri todos os livros que me caíram nas mãos ..." (DESCARTES, R. *Discours de la Méthode*. In: Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery. v. VI. Paris: Vrin, 1996, p. 5). Nas próximas citações das Obras de Descartes publicadas por Adam e Tannery, escreveremos as iniciais AT após o nome da obra, o número do volume e as páginas das referências.

⁴ Cf. nota de RODIS-LEWIS, Geneviève em Doute Pratique et Doute Spéculatif chez Montaigne et Descartes. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Paris, n. 4, oct./déc. p. 439, 1992.

⁵ A esse respeito ver RODIS-LEWIS, G. *Descartes: Biographie*. Paris: Calmann-Levy, 1995. p. 71.

⁶ DESCARTES, R. *Correspondance*. AT, IV, p. 573 e 575.

1 A questão das formas substanciais

A física escolástica tem como principal fundamento a noção de *forma substancial* que condiciona toda a sua estrutura. A verdadeira realidade, a substância, é o composto físico, nascido da união de uma *forma* e da *matéria*.⁷ Na física aristotélica, as coisas estão distribuídas no Universo numa ordem determinada, numa concepção estática. O movimento implicaria uma desordem ou desequilíbrio cósmico.⁸

O mundo de Descartes é desprovido das determinações qualitativas aristotélicas. É um mundo matemático, geométrico que só contém matéria e movimento. A matéria, sendo idêntica ao espaço ou extensão, não contém senão extensão e movimento.⁹ Descartes, ao estudar os fenômenos naturais, deixa de lado as considerações das essências qualitativas, substituindo-as pelas relações matemáticas entre os fenômenos, abandonando, assim, a noção de forma substancial, de importância fundamental para o aristotelismo e para a Filosofia medieval como um todo.

É em *Le Monde* que a crítica cartesiana à forma substancial vai se manifestar, pela primeira vez, de maneira explícita.¹⁰ Os fenômenos deixam de ser vistos sob os conceitos de forma, qualidade, ação, para serem considerados em termos de extensão e movimento.¹¹

Não obstante a rejeição da forma substancial, Descartes vai aceitá-la quando se trata do composto humano. Em sua concepção do homem, alma e corpo são tomados como duas substâncias distintas que se excluem mutuamente, mas que ao mesmo tempo estão unidas entre si. Esta união de duas substâncias distintas em suas essências, não se caracteriza como algo accidental. A alma, segundo ele, não está alojada no corpo simplesmente como o piloto em seu navio.¹²

Henry De Roy, denominado Regius, considerado por Descartes seu melhor discípulo,¹³ vê o homem como um *ser por acidente* (*ens per accidens*), isto é, um espírito ligado ao corpo apenas acidentalmente, não constituindo uma real unidade. Em diversas cartas a ele dirigidas, Descartes reafirma enfaticamente a unidade do homem, defendida em várias passagens de seus escritos. Refere-se explicitamente a uma *união substancial* do composto humano, recorrendo à terminologia escolástica da forma substancial, o que trará embaraço para seus intérpretes pelas

⁷ Cf. GILSON, E. *Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. 5. ed. Paris: Vrin, 1984, p. 143-144 e 162.

⁸ Cf. KOYRÉ, A. op. cit. p. 174-175.

⁹ Cf. KOYRÉ, A. *Du Monde Clos à l'Univers Infini*. Traduit de l'anglais par Raissa Tarr. Paris: Gallimard, 2000. p. 128.

¹⁰ "Il suffit en effet d'ouvrir le *Monde* pour y trouver, dès le début, une condamnation motivée de la doctrine des formes substantiales, comme s'il s'agissait là de l'erreur liminaire qui nous interdit de franchir le seuil de la vraie physique" (GILSON, E. *Études*. p. 152).

¹¹ Cf. SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1998. p. 48-49.

¹² Cf. DESCARTES, R. *Discours*. AT, VI, p. 59; id. *Méditations*, VI, AT, IX, p. 64.

¹³ Cf. RODIS-LEWIS, G. *Descartes et le Rationalisme*. 4. ed. Paris: PUF, 1985. p. 63.

questões suscitadas. Embora a união substancial seja também uma expressão escolástica, ele lhe dará novo significado. Gouhier assinala que

"Descartes retomou as fórmulas escolásticas da união, no momento em que encontrava a *coisa* em sua própria filosofia. Os aristotélicos sabiam o que é a união da alma ao corpo, mas ignoravam o que é a alma e o que é o corpo. A nova filosofia deve portanto conservar o que eles sabem, mas levando em consideração o que desconhecem."¹⁴

A união da espécie no cartesianismo, não pode ser entendida no sentido aristotélico-tomista da composição hilemórfica. Ainda que Descartes conceba a alma como forma do corpo, ele a considera muito mais que uma forma. Na doutrina escolástica, a forma distingue-se da matéria por uma abstração. No sistema cartesiano, alma e corpo constituem duas substâncias realmente distintas. Encontramos a fórmula escolástica não apenas em sua correspondência,¹⁵ mas também em suas obras.¹⁶ Para ele, não existe na natureza outra forma substancial, a não ser no homem.

2 O princípio de individuação

O princípio de individuação é mais um ponto de relação que o "pai da filosofia moderna" mantém com a Filosofia medieval, na construção de sua teoria do homem. Aqui também, os conceitos são aqueles empregados tradicionalmente, ou seja, tirados do "jargão escolástico". Veremos que a interpretação, dada por Descartes a respeito desta questão, traz a marca dos anos de estudo em *La Flèche*.

Rodis-Lewis faz-nos ver que, quanto ao princípio de individuação, os mestres de Descartes receberam influência de Duns Scotus através dos comentadores da época.¹⁷ Tanto o filósofo escocês como Santo Tomás utilizaram o arcabouço conceitual aristotélico. Porém, como nos diz Gilson, referindo-se aos dois, "os edifícios construídos com estes materiais comuns são de estilos bastante diferentes".¹⁸

Na Escolástica, a composição hilemórfica aplica-se aos seres materiais em geral e ao homem em particular. Para Santo Tomás, a individuação está na matéria, mas não na matéria comum, já que é a mesma para os seres da mesma espécie.

¹⁴ GOUHIER, Henri. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. 4.ed. aug. Paris: Vrin, 1999. p. 351. (Grifo nosso).

¹⁵ "... quae [anima humana] cum agnoscitur sola esse forma substantialis, alias autem ex partium configuratione et motu constare, maxime haec ejus supra alias praerogativa ostendit ipsam ab iis natura differre [...]" (DESCARTES, R. *Correspondance*. AT, III, p. 503). "Quod confirmatur exemplo Animae, quae est vera forma substantialis hominis" (Id. *Ibid.* p. 505). Cf. também carta ao padre Mesland, de 09 de fevereiro de 1646, a respeito da Transubstanciação (Id. *Correspondance*. AT, IV, p. 167).

¹⁶ Vejamos algumas passagens: "Sciendum itaque humanam animam, etsi totum corpus informet ..." (DESCARTES, R. *Principia Philosophiae*, Pars Quarta. AT, VIII, p. 315). "Ad primum itaque me convertens, optarem exponere hoc in loco, quid sit mens hominis, quid corpus, quo modo hoc ab illa informetur ..." (DESCARTES, R. *Regulae*. AT, X, p. 411).

¹⁷ RODIS-LEWIS, G. *L'Individualité selon Descartes*. Paris: Vrin, 1950. p. 26-30.

¹⁸ GILSON, Etienne. *La Philosophie au Moyen Age*. 2. ed. rev. et aug. Paris: Payot, 1952. p. 601.

Ele se refere à *materia signata*, ou como explica, “na matéria considerada sob determinadas dimensões”.¹⁹ Ao analisar a diversidade entre o genitor e o filho, diz que eles se assemelham pela identidade da forma específica que se transmite de pai para filho, mas se diferenciam naquilo que a forma toma corpo nas matérias diversas, “cujus diversitas est principium individuationis individuorum in eadem specie” (Cuja diversidade é o princípio de individuação dos indivíduos de uma mesma espécie).²⁰ Vê-se que, segundo Tomás, é a recepção da forma em uma matéria particular que vai constituir a condição necessária e suficiente da individualidade.²¹

Segundo Scotus, “a forma é um fator de distinção mais importante que a matéria porque, da mesma maneira que é na forma, mais que na matéria, que o composto deve ser isto que ele é, do mesmo modo é mais na forma que na matéria que este composto deve ser uno e, por conseguinte, não-distinto de si e distinto de um outro”.²² Explicando esta posição scotista, Sondag afirma que a alma do homem determina a matéria fazendo dela a matéria do corpo humano; pois esta, sendo considerada separadamente da forma, é a mesma em outros corpos. Em síntese, no indivíduo, “esta alma” é a razão pela qual seu corpo é “este corpo”.²³

Tal determinação individualizante dos seres, posta por Duns Scotus, é denominada *haecceitas* (*heceidade*), isto é, “o ato último que determina a forma da espécie para a singularidade do indivíduo”.²⁴ Segundo Rodis-Lewis, pela *heceidade*, “entidade positiva” que evidencia mais a forma que a matéria, a alma é individualizada antes de receber o corpo.²⁵

Fonseca, ao expor a solução tomista, não deixa de tecer comentários sobre a posição scotista a respeito da individuação. Ele se refere à forma individualizada pela *heceidade* de maneira a considerar que a distinção de dois indivíduos não depende menos da diferença intrínseca entre suas formas que de sua diversidade corporal.²⁶

Suárez, cujos comentários eram bastante apreciados à época de Descartes, ao discorrer sobre a individuação, mesmo apoiando-se na *materia signata* de Santo Tomás, observa que a tese tradicional da determinação individualizante pela matéria se contrapõe ao princípio aristotélico da distinção pelo *ato*. Ao discutir a individuação pela *forma*, cita a metafísica e a física de Aristóteles.²⁷

¹⁹ “[...] Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata; et dico materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus consideratur” (TOMÁS DE AQUINO, Santo. *O Ente e a Essência*. edição bilingüe, Petrópolis: Vozes, 1995. p. 19).

²⁰ Apud RODIS-LEWIS, G. *L'Individualité selon Descartes*. p. 15.

²¹ Id. *ibid.* p. 15.

²² SCOT, Duns. *Le Principe d'Individuation*. Introduction, Traduction et Notes par Gérard Sondag. Paris: Vrin, 1992. p. 186.

²³ Cf. SONDAG, Gérard. Introduction In: SCOT, D. op. cit. p. 62.

²⁴ GILSON, E. *La Philosophie au Moyen Age*. p. 600

²⁵ Cf. RODIS-LEWIS, G. *L'Individualité selon Descartes*. p. 24-25.

²⁶ Cf. RODIS-LEWIS, G. *L'Individualité selon Descartes*. p. 26-27.

²⁷ Apud RODIS-LEWIS, G. op. cit. p. 13-14.

Rodis-Lewis nos faz ver que a teoria aristotélica sobre a individuação, é reconhecida pelos especialistas como ambígua. Eles resgatam o papel importante da *forma* contrapondo-se à interpretação tomista. Todavia, à época de Descartes, o comentário dos textos de Aristóteles jamais era separado da solução tomista da individuação pela *matéria*.²⁸

Após esta rápida exposição sobre a disputa escolástica em torno do princípio de individuação, tal como ocorria no final do século XVI e início do século XVII, podemos observar que a determinação última do composto concreto, segundo a teoria hilemórfica, construída a partir de Aristóteles e solidificada na filosofia medieval, base do ensinamento em *La Flèche*, estava longe de manifestar clareza e unidade de pensamento. Filósofos e comentadores ao determinarem a unicidade singular dos seres da natureza, encontravam-se divididos; uns enfatizavam a forma e outros, a matéria.

A individuação é tratada amplamente por Descartes em suas cartas ao padre Mesland, ao discorrer sobre a união da alma de Cristo a seu corpo na *Transsubstanciação Eucarística*.²⁹ Quando se trata do homem, ao falar da individuação, utiliza os dois elementos do composto hilemórfico da tradição escolástica. Para ele, a unidade numérica do homem não depende de sua matéria, mas de sua forma (alma).³⁰

Dada a divergência de pensamento no próprio seio da Escolástica quanto à determinação da individuação, não podemos dizer que Descartes, ao afirmar que a unidade e identidade numérica do composto humano são determinadas pela forma, mantém um posicionamento contrário à Filosofia da *Escola*. No entanto, Descartes se distancia dos escolásticos ao estender a individualidade tanto à alma (substância pensante), como ao *corpo do homem*, enquanto substância extensa, quando tomados isoladamente.

A individualidade da alma explica-se por sua indivisibilidade e imortalidade.³¹ Porém, a individualidade para o corpo é algo mais complexo. Como nos mostra Laporte, a palavra corpo em Descartes é marcada pela ambigüidade, podendo referir-se tanto ao organismo humano, como a uma quantidade determinada de matéria bruta. Neste segundo sentido, o corpo não tem unidade a não ser de ma-

²⁸ "Materia enim secundum quod stat sub dimensionibus signatis est principium individuationis formae. Et propter hoc ex materia habet singulare quod sit unum numero ab aliis divisum" (Tradução que Fonseca faz de texto de Aristóteles e que apresenta diferenças insignificantes das traduções de Santo Tomás. Provavelmente foi utilizada pelos mestres de Descartes (Apud RODIS-LEWIS. G. op. cit. p. 15. Cf. também id. ibid. p. 13).

²⁹ O dogma da *Transsubstanciação*, que recebeu sua forma definitiva no Concílio de Trento (1545-1563), proclama a presença real de Cristo, inclusive com seu corpo e sangue, no pão e no vinho após a *Consagração*. No tempo em que viveu Descartes, este dogma era alvo dos ataques dos Reformadores. Como esta questão está relacionada com a concepção de Descartes sobre a substância corporal, em cartas ao padre Mesland, tenta explicar a presença de Cristo na Eucaristia à luz de sua física.

³⁰ "A unidade numérica do corpo de um homem não depende de sua matéria, mas de sua forma que é a alma" (*Correspondance*, AT, IV, p. 346).

³¹ Cf. DESCARTES, R. *Méditations* - Abrégé. AT, IX, p. 10.

neira provisória e abstrata. Já no primeiro sentido, ele existe como ser independente, uno e indivisível em virtude de sua união com a alma.³²

Na filosofia cartesiana, a individualidade para os corpos em geral é marcada pela precariedade, ou seja, é uma individualidade relativa. Esta contingência da individualidade dos objetos materiais apresenta-se em Descartes por ele entender que a matéria é divisível ao infinito.

Descartes, em alguns textos, faz da matéria, tomada em seu conjunto, uma substância única: "o corpo tomado em geral é uma substância".³³ Já em outros, admite de maneira explícita uma multiplicidade de substâncias extensas, semelhantemente à existência de uma pluralidade de substâncias pensantes.³⁴ Há em seus escritos muitas outras passagens em que se constata esta oscilação quanto à substancialidade das coisas materiais, posicionando-se ele ora a favor de uma substância única, ora se referindo a uma diversidade de substâncias.

Diante de tal aparente ambigüidade, Laporte faz a seguinte ponderação: Quando Descartes admite espírito e corpo no composto humano como uma só substância (união substancial), e os considera separadamente como duas substâncias, significa que no ponto de vista do autor do *Discurso do Método*, a *unidade* ou *pluralidade* das substâncias assumem um sentido relativo.³⁵ Rodis-Lewis vem completar esse pensamento: "A individualidade é, portanto, imperfeita e contingente, e é nas modalidades concretas da existência desta matéria que convém procurar o princípio de unidade e de diferenciação dos corpos individuais".³⁶

No cartesianismo, a *substancialidade* não se encontra, portanto, atrelada necessariamente à *individualidade*. Apenas no corpo do homem, tendo a alma como sua forma substancial é que, para Descartes, a individualidade se apresenta de maneira inequívoca.³⁷

³² Cf. LAPORTE, Jean. *Le Rationalisme de Descartes*. 4. ed. Paris: PUF, 2000, p. 413-414 e 359.

³³ Cf. *Abrégé des Méditations*. AT, IX, p. 10. "Não há, portanto, senão uma mesma matéria em todo o universo" (DESCARTES, R. *Les Principes de la Philosophie* In: *Édition des Oeuvres Philosophiques de Descartes*. Édition de F. Alquié. Paris, Garnier, 1998. t. III, p. 168).

³⁴ "Pois quando penso que a pedra é uma substância [...] e em seguida que sou uma substância, embora conceba de fato que sou uma coisa que pensa e não extensa, e que a pedra, ao contrário, é uma coisa extensa e que não pensa ..." (*Méditations*, III, AT, IX, p. 35). Ainda: "Eu considero as duas metades de uma parte de matéria, por menor que ela seja, como duas substâncias completas..." (Carta de Descartes de 19 de janeiro de 1642, ao padre Gibieuf. In: *Correspondance*. AT, III, p. 477).

³⁵ Cf. LAPORTE, J. op. cit. p. 188.

³⁶ RODIS-LEWIS, G. *L'Individualité selon Descartes*. p. 51.

³⁷ "Quando falamos de um corpo em geral, entendemos uma parte determinada da matéria, e ao mesmo tempo da quantidade de que o universo é composto [...] Mas quando falamos do corpo de um homem, não entendemos uma parte determinada de matéria, mesmo que haja uma grandeza determinada, mas entendemos somente a matéria que está juntamente unida à alma deste homem; de sorte que, embora esta matéria mude, e sua quantidade aumente ou diminua, cremos sempre que é o mesmo corpo, *idem numero*, desde que ele permaneça junto e unido substancialmente à mesma alma. [...] E mesmo, neste sentido, ele é indivisível: porque, se é cortado um braço ou uma perna de um homem [...] não pensamos que aquele que tem um braço ou uma perna cortada, seja menos homem que um outro" (Carta de Descartes de 9 de fevereiro de 1645 ao padre Mesland. In: *Correspondance*. AT, IV, p. 166-167).

3 O homem máquina

O homem cartesiano tomado em seu aspecto biológico é descrito em *L'Homme*,³⁸ parte de uma obra maior denominada *Le Monde*. Entretanto, já na Quinta Parte do *Discours de la Méthode* (sua primeira obra, publicada em 1637), Descartes apresenta um resumo de sua fisiologia e reserva a *Les Passions de l'Âme* as explicações sobre a interação alma e corpo, ou seja, a exposição de sua psicofisiologia.

Os escritos escolásticos sobre medicina, os comentários de textos biológicos de Platão e Aristóteles e textos dos comentadores da Universidade de Coimbra constituem a primeira fonte de inspiração para a descrição da fisiologia cartesiana.

Segundo a Escolástica, a alma é o princípio, o "sopro" da vida. Tanto a respiração enquanto função vital, como o movimento corporal têm a alma como sua causa imediata e eficiente. Além da alma, há ainda uma outra causa, denominada instrumental, isto é, certa força motriz inerente ao corpo, geradora do calor que tem por sede o coração. Através deste órgão, esta segunda causa provoca um movimento contínuo, indispensável à vida que se estende a todas as partes do corpo. Coração, artérias e pulmões estão subordinados a este movimento, responsável também pela respiração.³⁹

Também para Descartes, o coração é o centro do calor que se propaga para todo o organismo. Todavia, diferentemente da Escolástica, a vida do corpo não depende da alma espiritual (para o homem), nem de nenhuma alma vegetativa ou sensitiva,⁴⁰ mas do calor do coração. Vejamos o que diz Descartes: "A fim de que evitemos este erro, consideramos que a morte não ocorre pela falta da alma, mas somente porque alguma das principais partes do corpo se corrompe".⁴¹ A alma racional separa-se do cadáver porque as condições normais da união que define o homem desaparecem.⁴² A morte não ocorre, portanto, pela ausência da alma. A alma se ausenta porque o calor vital desaparece, e o corpo, tal qual uma máquina, deixa de funcionar. Descartes afasta-se também dos filósofos escolásticos, ao aceitar a circulação do sangue.⁴³

³⁸ Texto inacabado, publicado postumamente.

³⁹ Cf. GILSON, E. *Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. p. 53. Cf. também SANHUEZA, Gabriel. *La Pensée Biologique de Descartes dans ses Rapports avec la Philosophie Scolastique: Le cas Gomez - Pereira*. Paris: L'Harmattan, 1997. p. 17.

⁴⁰ Segundo os escolásticos, as almas vegetativa e sensitiva comandam a vida vegetal e animal, bem como as funções inferiores do homem. Cf. SANHUEZA, G. op. cit. p. 19. Ver também *Le Monde*. AT, XI, p. 202. Descartes separa-se de toda a tradição filosófica anterior que considera a alma (*anima* em latim) como o princípio que anima ou dá vida ao corpo.

⁴¹ DESCARTES, R. *Passions de l'Âme*. Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Vrin, 1999. art. VI. p. 68-69.

⁴² Cf. RODIS-LEWIS, G. *L'Anthropologie Cartésienne*. Paris: PUF, 1990. p. 23.

⁴³ "[...] Esse fogo é alimentado pelo sangue que corre em todos os momentos no coração, seguindo a circulação que Harvey, médico inglês, muito afortunadamente descobriu" (DESCARTES, R. Carta ao Marquês de Newcastle, de abril de 1645. *Correspondance*. AT, IV, p. 189). Veja SANHUEZA, G. op. cit. p. 17.

Quanto ao sistema nervoso, Descartes explica seu funcionamento através dos “espíritos animais”: finas e minúsculas partículas do sangue que penetrando nos nervos alteram a forma dos músculos, dando origem aos movimentos dos membros.⁴⁴ A terminologia “espíritos animais” é também herdada da Escolástica, pois, segundo Gilson, já se encontrava nos tratados filosóficos do final do século XVI.⁴⁵

É na exposição sobre o corpo, em termos mecanicistas, que sua teoria sobre os animais e o corpo do homem vai se distanciar, ainda mais, dos filósofos escolásticos. O homem descrito em *L'Homme* é uma “pura máquina que se move e reage às excitações externas, sem ter necessidade da alma”.⁴⁶ Tomemos algumas passagens desta obra, e vejamos como Descartes abandona a concepção escolástica das funções vegetativa e sensitiva, atribuídas à alma humana. Já no primeiro parágrafo ele diz:

“Suponho que o corpo não é outra coisa que uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma deliberadamente, para torná-la o mais possível, semelhante a nós [...] Vemos relógios, fontes artificiais, moinhos e outras máquinas semelhantes que, sendo feitas só por homens, não deixam de ter a força de se mover por elas mesmas, das mais diversas maneiras; e me parece que não saberia imaginar tantas espécies de movimentos nelas, que suponho sejam feitos pelas mãos de Deus, nem lhes atribuir tanto artifício, que não tenhas senão o motivo de pensar que esta máquina [o corpo] poderia ter ainda mais.”⁴⁷

Na última página de *L'Homme* encontramos:

“Desejo que consideres depois disso, que todas as funções que tenho atribuído a essa máquina, como a digestão de carnes, o batimento do coração e das artérias, a nutrição e o crescimento dos membros, a respiração, a vigília e o sono; a recepção da luz, dos sons, dos odores, dos gostos, do calor, e de outras tais qualidades, nos órgãos dos sentidos exteriores [...] que estas funções seguem todas naturalmente, nesta máquina, somente a disposição dos órgãos, nem mais nem menos que fazem os movimentos de um relógio, ou outro autômato, de seus contrapesos e suas rodas; de forma que não é necessário conceber nela nenhuma outra alma vegetativa, nem sensitiva, nem nenhum outro princípio de movimento e de vida, que seu sangue e seus espíritos, agitados pelo calor do fogo que queima continuamente em seu coração, e que não é de outra natureza que todos os fogos que estão nos corpos inanimados.”⁴⁸

Diz-nos Stephen Gaukroger, que a comparação de animais com relógios já havia sido feita na Escolástica, pelo próprio Tomás de Aquino.⁴⁹ No penúltimo

⁴⁴ Cf. DESCARTES, R. *L'Homme*. AT, XI, p. 132. Cf. DAMÁSIO, António R. *O Erro de Descartes – Emoção, Razão, e o Cérebro Humano*. Trad. Portuguesa Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 281.

⁴⁵ Cf. GILSON, E. *Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. p. 52-63.

⁴⁶ RODIS-LEWIS, G. *L'Anthropologie Cartésienne*. p. 21.

⁴⁷ DESCARTES, R. *L'Homme*. AT, XI, p. 120.

⁴⁸ Id. *ibid.* AT, XI, p. 202.

⁴⁹ Cf. GAUKROGER, Stephen. *Descartes: uma biografia intelectual*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999. p. 335.

parágrafo de *L'Homme*, Descartes faz referência à descrição da alma racional, dando a entender que tal descrição faria parte do projeto por ele pensado para seu tratado *Le Monde*, onde *L'Homme* se encontra inserido.⁵⁰ Ainda que a alma esteja unida a todo o corpo, segundo ele, há no interior do cérebro uma pequena glândula (glândula pineal), através da qual a alma exerce todas as suas principais operações.⁵¹

Considerações finais

Foi nosso propósito neste trabalho assinalar pontos de convergência entre a Filosofia medieval e a visão cartesiana do homem. Apesar de Descartes afastar-se da Escolástica ao definir-se por uma concepção dualista do homem e em sua filosofia como um todo, constata-se uma nítida influência do pensamento da Escola especialmente no momento que a nova filosofia passa a explicar as relações corpo-alma no composto humano, sem mesmo hesitar em empregar a própria terminologia consagrada pelos escolásticos.

Considerando os filósofos da Escola, Descartes, em sua teoria do homem, aparenta ter maior afinidade com as idéias de Duns Scotus. Há indicações de que a influência do filósofo escocês sobre o homem cartesiano não se restringe à determinação do princípio individuante no composto humano.

Para o Doutor Sutil, a matéria como potência, enquanto separada de sua forma, não é uma mera possibilidade de existir. Possui um ato ínfimo que a diferencia do não-ser, enquanto ainda apta a ser atuada pela forma. Matéria e forma são vistas por ele como "seres absolutos e distintos", embora, por natureza, existam para serem partes de outro ser, composto de ambas. Embora a matéria não constitua uma substância numericamente una, não é da essência da noção de matéria que só possa ser pensada em sua união com a forma.⁵² Segundo ainda Duns Scotus, quando a alma (forma do homem) se separa do corpo com a ocorrência da morte, continua mantendo a perfeição de sua natureza, inclusive sua capacidade de conhecer.⁵³

Como vimos, nos anos passados em *La Flèche*, Descartes teve conhecimento da filosofia scotista através da exposição de seus mestres ou através de livros, como o manual de Eustáquio de São Paulo (a que ele se refere),⁵⁴ onde estão contidas posições de Scotus.

⁵⁰ Cf. DESCARTES, R. *L'Homme*. AT, XI, p. 200. Cf. também o final da quinta parte do *Discours* onde Descartes diz: "Eu descrevi, depois disso, a alma racional, e fiz ver que ela não pode de nenhuma maneira ser tirada do poder da matéria ..." (AT, VI, p. 59.). Sobre essa questão, Rodis-Lewis levanta as seguintes hipóteses: Descartes teria escrito o texto e este se perdera; ou ele próprio o teria destruído, ou ainda, a obra fora interrompida (*L'Anthropologie Cartésienne*. p. 22).

⁵¹ Cf. DESCARTES, R. Carta de 24 de dezembro de 1640 ao padre Mersenne. *Correspondance*. AT, III, p. 263. Cf. também DESCARTES, R. *Passions*. AT, XI, p. 351-352.

⁵² DE BONI, Luis Alberto. O Homem no Pensamento de Duns Scotus: aspectos característicos de sua antropologia. *Revista Veritas*. Porto Alegre, v. 44, n. 3, set. 1999. p. 710.

⁵³ Id. *ibid.* p. 711.

⁵⁴ DESCARTES, R. *Correspondance*. AT, III, p. 233 e 259.

Considerando a visão de Scotus sobre a matéria, enquanto componente da teoria hilemórfica, e o fato de ser sustentado por ele que a alma conserva sua perfeição quando se separa do corpo com a morte, não pode ser descartada a possibilidade de que essas conclusões scotistas tenham pesado na decisão de Descartes, ao conceber o corpo e a alma como substâncias independentes, mantendo cada uma sua individualidade.

Em vários momentos deste trabalho são mostradas acentuadas divergências entre as idéias de Descartes e o pensamento filosófico medieval. Todavia vimos também que aspectos importantes de sua filosofia trazem em seu bojo a herança da Filosofia medieval, o que leva Étienne Gilson a afirmar que Descartes desdenha da Escolástica, mas é em seu seio que a filosofia cartesiana se instala e se nutre.⁵⁵

Referências bibliográficas

- DAMÁSIO, António R. *O erro de Descartes: Emoção, Razão e o Cérebro Humano*. Trad. Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DE BONI, Luis Alberto. O homem no pensamento de Duns Scotus: aspectos característicos de sua antropologia. *Revista Veritas*. Porto Alegre, v. 44, n. 3, p. 707-726, set. 1999.
- DESCARTES, René. *Les passions de l'âme*. Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Vrin, 1999.
- DESCARTES, R. *Oeuvres philosophiques de Descartes*. (1643-1650). t. 3. Édition de F. Alquié. Paris: Garnier, 1998.
- . *Correspondance*. (1640-1643) v. 3, publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996.
- . *Correspondance*. (1643-1647) v. 4, publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996.
- . *Discours de la méthode et essais*. v. 6, publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996.
- . *Principia Philosophiae, Epistola ad G. Voetium, Lettre Apologétique, Notae in Programma*. v. 8, publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996.
- . *Méditations et Principes* v. 9, publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996.
- . *Physico-mathematica, Compendium musicae, Regulae ad directionem ingenii, Recherche de la vérité, Supplément à la correspondance*. v. 10, publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996.
- . *Le Monde, Description du Corps Humain, Passions de l'Ame, Anatomica, Varia*. v. 11, publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996.
- GAUKROGER, Stephen. *Descartes: uma biografia intelectual*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 1999.
- GILSON, Étienne. *Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. 5. ed. Paris: Vrin, 1984.
- . *La Philosophie au Moyen Age*. 2. ed. rev. et aug. Paris: Payot, 1952.
- GOUHIER, Henri. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. 4. ed. aug. Paris: Vrin, 1999.

⁵⁵ Cf. GILSON, Étienne. *Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Système Cartésien*. p. 255.

- KOYRÉ, Alexandre. *Études d'Histoire de la Pensée Scientifique*. Paris: Gallimard, 1998.
- . *Du monde clos à l'univers infini*. Traduit de l'anglais par Raissa Tarr. Paris: Gallimard, 2000.
- LAPORTE, Jean. *Le rationalisme de Descartes*. 4. ed. Paris: PUF, 2000.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *L'individualité selon Descartes*. Paris: Vrin, 1950.
- . *Descartes: biographie*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- . *Descartes et le rationalisme*. 4. ed. Paris: PUF, 1985.
- . *L'anthropologie cartésienne*. Paris: PUF, 1990.
- . *Doute pratique et doute spéculatif chez Montaigne et Descartes*. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n. 4, p. 439-449. oct./déc.1992.
- SANHUEZA, Gabriel. *La pensée biologique de Descartes dans ses rapports avec la philosophie scolastique: le cas Gomez-Péreira*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- SCOT, Duns. *Le principe d'individuation*. Introduction, traduction et notes par Gérard Sondag. Paris: Vrin, 1992.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. 5. ed. São Paulo: Moderna, 1998.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos A. R. Nascimento. Edição Bilingüe. Petrópolis: Vozes, 1995.