

As críticas de Descartes à filosofia escolástica

William de Jesus Teixeira*

Resumo: Desde seu tempo, quando ainda era vivo, Descartes é reconhecido como um filósofo anti-escolástico. Com efeito, ele defendeu muitas opiniões que iam de encontro ao pensamento escolástico tradicionalmente estabelecido. O mais famoso alvo de seus ataques era a concepção de forma substancial, a noção central da filosofia natural escolástica. A crítica cartesiana das formas substanciais é, por um lado, o ponto de partida de todas as outras críticas de Descartes à escolástica e, por outro, a base na qual e a partir da qual ele construirá seu próprio sistema de filosofia. Talvez, paradoxalmente, a parte menos evidente e mais notável do pensamento de Descartes, que é também um resultado de sua negação da filosofia escolástica, é a chamada ‘virada epistemológica’. Assim, o objetivo desse artigo é esclarecer como Descartes chegou a esse inesperado resultado.

Palavras-chave: Forma substancial; *Res extensa*; *Res cogitans*; Teoria da percepção; Racionalismo.

Descartes' critiques of scholastic philosophy

Abstract: Since Descartes was alive, he was known as an antischolastic philosopher. He defended many opinions that went directly against the traditionally established scholastic thought. The most famous target of his attacks was the concept of substantial form that was the central point of the natural scholastic philosophy. The cartesian critic of the substantial forms was, in one way, the starting point of every other critics of Descartes to the scholastic and, in another way, the basis in which he will build his own philosophical system. Maybe, paradoxically, the less evident part and most notable of Descartes' thought, which is also a result of his negation of the scholastic philosophy, is called ‘epistemological turn’. This means that the objective of this article is to explain how Descartes achieved that unexpected result.

Keywords: substantial form; *Res extensa*; *Res cogitans*; Perception Theory; Rationalism.

* Graduando em filosofia na Universidade de Brasília (UnB). E-mail: william.unb@hotmail.com

Introdução

No relato de sua biografia intelectual que se encontra no *Discurso do método*, Descartes 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)¹.

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 da Europa” (AT 6, p.5)², onde acreditava “[...] haver homens sábios” (AT 6, p. 5)³. Nessa instituição, ele se aprofundou no estudo da filosofia escolástica, síntese elaborada por Santo Tomás de Aquino, 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 veemente⁴.

¹ “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 embaraissé 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”.

² “[...] l’une des plus célèbres écoles de l’Europe”.

³ “[...] avoir de savants hommes”.

⁴ 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

Dentre as disciplinas, baseadas diretamente nas obras de Aristóteles⁵ 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 natural. 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), século este que paradoxalmente assistia à emergêncica da Revolução Científica, da qual Descartes será um dos principais esteios.

A crítica às formas substancias e ao hilemorfismo

A filosofia natural natural escolástica

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 deveriam ser corrigidos (cf. *Discurso de metafísica*, 1962, p. 24).

⁵ “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 dos 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).

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 uma grande diversidade de substâncias, cada qual com suas próprias qualidades ou essências. 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, p. 161)⁶. 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)⁷. Assim, a natureza 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 (*kínesis*, na terminologia do Estagirita⁸) dos entes que existem ‘por natureza’ (*tá phýsei ónta*): “[...] Muitas coisas existem por natureza, uma vez que têm o princípio de seu movimento em si” (AQUINO, *Commentaria in libros physicorum*: II, l. 1, n. 8)⁹. Em consonância com esses pressupostos, a física escolástica¹⁰ 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’¹¹, isto é, da natureza (*phýsis*) ou essência dos entes corpóreos, elementos estes, vale dizer, eminentemente qualitativos (GILSON, 1951).

⁶ “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”.

⁷ “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”.

⁸ Cf. Aristotle, *Physics*: II, 1, 192b12-15.

⁹ “[...] Multa sunt a natura, quae habent principium sui motus in se”.

¹⁰ 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.

¹¹ 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. Efetivamente, é a partir desse momento, com Lamark e Darwin principalmente, que ocorre em biologia uma revolução em seus métodos e práticas semelhante àquela pela qual passara a física no século XVII, com Galileu, Descartes e Newton.

É, pois, à noção de ‘forma substancial’ que Descartes dirigirá sua crítica mais severa¹², 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 substituir. 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 predição¹³, 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)¹⁴. 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 paradigmaticamente em seu famoso ‘dualismo’ corpo-alma, por um material singular e homogêneo, ao qual ele denominará *res extensa*. Assim, Descartes recusa a noção de forma substancial como princípio explicativo do mundo natural e, em seu lugar, vai estabelecer um princípio puramente material 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.

A res extensa e a física mecanicista

Na obra *Le Monde ou Traité de la Lumière* (AT 8), onde Descartes apresenta as concepções de sua filosofia natural ou física, o que significa dizer

¹² “[...] Todas as qualidades e formas, às quais tenho horror [...]” – “[...] Qualitates omnes, et formas, a quibus abhorreo [...]” (AT 2, p. 74).

¹³ 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 das mesmas 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” (LEIBNIZ, 1962, pp. 20, 22).

¹⁴ “[...] 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”.

[...] uma alternativa completamente mecanicista ao sistema de Aristóteles, efetivamente derivando heliocentrismo¹⁵ a partir de princípios primeiros, oferecendo uma nova e aparentemente viável concepção de matéria [*res extensa*] e formulando leis fundamentais do movimento¹⁶ – leis que são claramente passíveis de quantificação (GAUKROGER, 2002, p. 18)¹⁷

encontra-se, desde o princípio, a condenação que o filósofo francês efetua em relação às formas substanciais, considerando-as o obstáculo que impede aquela disciplina de se tornar uma verdadeira ciência (GILSON, 1951). 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 partes”¹⁸ (AT 11, p. 7)¹⁹.

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

¹⁵ 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).

¹⁶Cf. *Le Monde*, AT 11, pp. 38, 41 e *Principia*, AT 8, pp. 62-66 .

¹⁷ “[...] 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 and which formulates fundamental laws of motion – laws which are clearly open to quantitative elaboration”.

¹⁸ 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.

¹⁹ “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”.

sistemática e ostensivamente empregados pelos escolásticos – e, por outro, busca construir um sistema de explicação do mundo natural apelando apenas a princípios claros e evidentes, isto é, tangíveis e mensuráveis, tal como o faria um geômetra. 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)²⁰.

Desse modo, Descartes elimina da ciência natural todas as explicações baseadas em princípios anticientíficos e obscurantistas, tais como ‘qualidades sensíveis’, ‘faculdades físicas’²¹ e ‘formas substanciais’, empregadas 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’. O corolário mais imediato dessas alterações feitas por Descartes no objeto de estudo da filosofia natural reside no fato de 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

²⁰ “[...] 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 [...]”.

²¹ Em *Le malade imaginaire* (1673), Molière, ao lado de Racine, La Fontaine, Corneille, 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).

interação entre os corpos e/ou das partes constituintes dos mesmos, sendo, portanto, fatores exteriores a eles. Daí resulta que todos os fenômenos que lhes são atinentes podem ser explicados segundo padrões de causa e efeito, empiricamente verificáveis e, sobretudo, matematicamente mensuráveis.

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, na esteira de Galileu, impulsionando, assim, a separação de sua matriz filosófica²². 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 quantitativa, em oposição à qualitativa veiculada pelos escolásticos, permanece incontestavelmente um dos mais importantes pilares da atividade científica.

A res cogitans e a nova concepção de alma

A crítica às formas substanciais, na verdade, ocupam um lugar privilegiado em todo o sistema de Descartes, não se restringindo meramente à desconstrução da filosofia natural escolástica, isto é, a uma disciplina particular. Sua importância no pensamento de Descartes é tamanha que suas consequências extrapolam os limites do *Le monde*, de sua física mecanicista, e vão impactar também na elaboração de sua ‘filosofia primeira’ exposta na *Meditações metafísicas*. O que se pretende dizer é que

A crítica às formas substanciais conferem 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

²² O emprego do fator quantitativo por Galileu e Descartes 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, p. 162).

é, ao mesmo tempo, o princípio de uma física do movimento e da extensão (GILSON, 1951, p. 189)²³

A “distinção real entre alma é corpo” é empreendida por Descartes, em seu aspecto negativo, através da crítica ao hilemorfismo aristotélico. Dois elementos fundamentais da filosofia cartesiana resultam daí: a noção de *res extensa*, substituta das formas substanciais enquanto objeto de investigação na física mecanicista de Descartes, e também – e não menos importante – a noção de *res cogitans*, decorrência direta e imediata do argumento do *cogito*, conceito basilar da metafísica cartesiana, a única ‘forma substancial’ que Descartes admitirá em seu sistema, elevada, entretanto, ao *status* de substância.

No que diz respeito à afirmação do sujeito enquanto *res cogitans*, substância imaterial independente de qualquer princípio corpóreo, encontramos mais uma ruptura de Descartes com os ensinamentos escolásticos. Segundo a tradição aristotélico-tomista, a alma não constitui em si uma substância, mas é, antes, a ‘forma’ do corpo: “[...] O intelecto, que é o princípio da operação intelectual, é a forma do corpo humano. Assim, esse princípio primeiro pelo qual entendemos, chame-se intelecto ou alma intelectual, é a forma do corpo” (AQUINO, *Summa theologiae*: I, q. 76, a. 1)²⁴; ou seja, na visão das Escolas, a alma faz parte da composição de uma substância, conforme ao padrão hilemórfico aristotélico: “[...] Sócrates é um indivíduo em natureza cuja a essência é una, composta de matéria e forma (AQUINO, *Summa theologiae*: I, q. 76, a. 1)²⁵. Portanto, alma, para Aquino, não dispõe de capacidade natural para existência independente. Nenhuma dúvida pode haver quanto a isso: “Aquino não afirma que a alma humana é algo distinto em si mesmo. Sua concepção de que ela subsiste não acarreta que ela seja uma entidade completa e auto-suficiente, como, por exemplo,

²³ “[...] 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”.

²⁴ “[...] Intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. [...] Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis”.

²⁵ “[...] Socrates sit quoddam individuum in natura cujus essentia est una, composita ex materia et forma”.

Descartes a considerou” (DAVIES, 1992, p. 213)²⁶. Primazia da alma sobre o corpo em Aquino não significa independência do princípio imaterial.

Na visão de Descartes, as coisas se dão de uma maneira totalmente diferente. De acordo com ele, a alma humana é em si mesma uma substância, dado que “[...] não carece de nenhuma outra coisa para existir”²⁷ (AT 8, p. 24)²⁸. Evidencia-se nessa tese cartesiana, por um lado, o ápice da destruição da ontologia tomista-aristotélica e, por outro, da afirmação de seu dualismo corpo-alma. Na *Meditação segunda*, Descartes demonstra de maneira enfática que alma é essencialmente um princípio imaterial, independente de qualquer corpo para existir, tendo sua instância representada pelo atributo do pensar. Assim, ao invés de formarem um todo unitário, em Descartes, matéria/corpo (*res extensa*) e ‘forma’/alma (*res cogitans*), constituem entidades distintas e separadas entre si. Além disso, nosso autor também vai afirmar que alma é melhor e mais fácil de ser conhecida do que os corpos ou as naturezas materiais – como nos informa o título da *Segunda Meditação: De natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus* (AT 7, p. 23) –, pois trata-se, tal conhecimento, de uma noção inata. Eis o prelúdio da crítica ao empirismo escolástico.

A Crítica ao empirismo

A teoria da percepção

De acordo com os escolásticos, particularmente Santo Tomás de Aquino, dando prosseguimento aos ensinamentos de Aristóteles e, curiosamente, o próprio Locke, embora tivesse ojeriza à filosofia peripatética, seguirá nessa linha ao propor sua

²⁶ “Aquinas does not mean that the human soul is a distinct thing in its own right. His notion that it subsists does not entail that it is a complete and self-contained entity, as, for example, Descartes thought the soul to be”.

²⁷ Como o explica Descartes, *stricto sensu* o termo *substantia* aplica-se apenas a Deus. Sob quais condições o mesmo termo pode ser atribuído à alma e à *res extensa* ele o deslinda nos artigos LI, LII e LII dos *Principia philosophiae* (Cf. AT 8, pp. 24-25 e AT 7, pp. 161-2)

²⁸ “[...] nulla alia re indegeat ad existendum”.

teoria empírica do conhecimento, a mente humana, tecnicamente designada *intellectus possibilis* (intelecto possível ou, ainda, receptivo) é uma *tabula rasa*, de modo que todo o conhecimento que venha a ser nela inscrito procede sempre e necessariamente dos sentidos: “Como muitos filósofos até o século dezessete²⁹, Aquino é uma espécie de empirista. Em sua visão, nosso conhecimento deriva e é dependente do fato que nós somos seres sensíveis” (DAVIES, 1992, p. 43)³⁰. O próprio Aquino confirma de forma veemente seu compromisso com o empirismo de Aristóteles: “[...] O intelecto nada conhece que não seja recebido da sensação [...]” (AQUINO, *Summa theologiae*: I, q. 78, a. 4)³¹. Assim, a única maneira possível de prover o intelecto com conceitos é abstraí-los da experiência sensível.

Tal processo de abstração, realizado pelo *intellectus agens* (intelecto agente), entendido como “[...] propriedade do intelecto que produz o inteligível em ato através da abstração das espécies das condições materiais” (AQUINO, *Summa theologiae*: I, q. 79, a. 3)³², o qual estrutura a teoria da percepção escolástica, era interpretado como uma transação na qual a *forma* ou *species sensibilis* é transmitida do objeto percebido ao sujeito que lhe percebe. Desse modo, uma mesma forma, originalmente presente no objeto, transporta-se através do meio exterior até atingir os órgãos sensoriais do indivíduo. Então, por exemplo: “[...] há cores na parede, cujos similares [formas ou espécies sensíveis] se encontram na visão [...]” (AQUINO, *Summa theologiae*: I, q. 76, a. 1)³³. Esse fenômeno perceptivo se processa, como dito, graças à ação do *intellectus agens*, e, em seguida, chega ao *intellectus possibilis* como *phantasmata* ou *intelligibilia*: “é impossível que nosso intelecto entenda qualquer coisa, a não que a transforme em noções abstratas [*phantasmata*]” (AQUINO, *Summa theologiae*: q. 84, a. 7)³⁴. Segundo esse modelo explanatório do processo de percepção humana, há algo que literalmente, partindo do objeto, adentra nossa mente – sua forma

²⁹ Ou seja, até o advento da filosofia racionalista de Descartes.

³⁰ “Like many philosophers until the seventeenth century, Aquinas is a kind of empiricist. In his view, our knowledge derives and is dependent on the fact that we are sensing being”.

³¹ “[...] Intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu [...]”.

³² “[...] virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus”.

³³ “[...] colores sunt in pariete, quorum similitudines [species vel formas sensibiles] sunt in visu [...]”.

³⁴ “[...] impossibile est intellectum nostrum [...] aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata”.

sensível – (ADAMS, 1975) e é esta que vai formar nossos conceitos ou ideias (*species intelligibiles*), concluindo, assim, a transformação do particular e concreto em algo imaterial e abstrato.

Mais uma vez, Descartes se coloca numa posição antípoda à defendida pela tradição escolástica. Para ele, não há absolutamente nada que possa adentrar a mente humana à ocasião da percepção sensível, como queriam os seguidores medievais de Aristóteles: “[...] Nada sobremem a nossa mente dos objetos externos através dos órgãos dos sentidos, além de alguns movimentos corpóreos [...]. [Entretanto, as ideias] não possuem nenhuma semelhança com os movimentos corpóreos” (AT 8, p. 359)³⁵. Com efeito, do ponto de vista cartesiano “não há necessidade se supor que passe qualquer coisa material dos objetos aos nossos olhos para nos fazer ver as cores e a luz, nem mesmo que haja algo nesses objetos que seja semelhante às ideias ou aos sentimentos que nós temos deles” (AT 6, p. 85)³⁶; na verdade, de um modo mais enfático, poderia-se dizer que, no entendimento de Descartes, “é impossível que qualquer coisa extensa literalmente adentre a mente como a teoria escolástica parece requerer” (NELSON, 2011, p. 322)³⁷.

Esse posicionamento de Descartes implica tanto na negação de que a *mens* seja uma *tabula rasa* quanto na atribuição do estatuto de *inatas* a todas nossas ideias e conceitos e, por conseguinte, livra nossa capacidade cognitiva do jugo do mundo da sensação, ao qual o intelecto escolástico estava submetido. Para nosso autor, se há alguma *forma sensibilis* que possa ser objeto do conhecimento humano, ela não pode de modo nenhum ser proveniente do mundo exterior e adentrar a mente, como queriam os escolásticos; ela deve, antes, ser um elemento constituinte da própria alma, elemento este que será uma condição necessária *a priori* a qualquer conhecimento, “[...] Eu afirmo que todas aquelas [ideias] [...] nos são *inatas*, pois os órgãos dos sentidos não

³⁵ “[...] Nihil ab objectis externis ad mentem nostram per organa sensum accedit, praeter motus quosdam corporeos [...]. “[Ideae] nullam enim similitudinem cum motibus corporeis habent”.

³⁶ “[...] il n’est pas besoin de supposer qu’il passe quelque chose de matérielle depuis les objets jusqu’à nos yeux, pour nous faire voir les couleurs et la lumière, ni même qu’il y ait rien en ces objets, qui soit semblable aux idées ou aux sentiments qui nous en avons”.

³⁷ “it is impossible that anything extended literally enters the mind as the Scholastic theory seems to require”.

nos transmitem nada que seja tal qual a ideia que se desperta em nós nessa ocasião e, assim, essa ideia deve ter estado em nós antes”³⁸ (AT 3, p. 418)³⁹.

A concepção cartesiana de que a mente já está suprida com todos os seus conteúdos, antes mesmo de experienciar qualquer processo cognitivo, marca, sem a menor dúvida, mais uma ruptura de Descartes com a tradição escolástica (JOLLEY, 1990). Tal fato se deve à readmissão por Descartes da doutrina das *ideias inatas*, ou, por assim dizer, à substituição da ‘teoria do conhecimento aristotélica’ pela ‘teoria do conhecimento platônica’. Com Descartes, a via ‘racionalista’ platônica passa a ser uma alternativa ao empirismo aristotélico então dominante, uma vez que “os filósofos no período <século dezessete> não estavam realmente virando as costas à tradição como um todo; eles estavam, antes, eclipsando Aristóteles para trazer à luz Platão” (JOLLEY, 1990, p. 11)⁴⁰. De fato, assim como Platão, Descartes advoga que a nossa alma já é detentora de todo conhecimento possível *ab initio*. É, com efeito, precisamente devido ao fato de ser um defensor do racionalismo-inatista que Descartes cria condições de afrontar o empirismo e a teoria da percepção aristotélico-tomistas.

Inatismo racionalista cartesiano

Na *Meditação terceira*, enquanto se prepara para apresentar sua prova da existência de Deus, Descartes nos diz que esses modos do pensamento ou representações mentais, que são as *ideae*, podem ser distinguidas em três categorias, de acordo com sua origem: “Entre essas ideias, umas [são] inatas, outras [são] adventícias [e] outras me parecem [ter sido] produzidas por mim mesmo” (AT 7: 37-8)⁴¹. Será sobre as primeiras, isto é, sobre as *ideae innatae*, que Descartes vai focar sua atenção, já que um dos objetivos mais precípuos das *Meditações* é demonstrar quão mais facilmente se chega ao conhecimento das ideias inatas – notadamente da alma e de Deus, realidades

³⁸ Leibniz, em sua concepção das mônadas “sem portas, nem janelas”, que, em seu aspecto negativo, também representa a recusa da teoria da percepção escolástica, é certamente tributário da teoria da percepção e do inatismo de Descartes (Cf. LEIBNIZ, 1962).

³⁹ “[...] Je tiens que toutes celles [idées] [...] nous sont *innatae*; Car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l’idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a dû être en nous auparavant”.

⁴⁰ “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”.

⁴¹ “Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae ab me ipso factae mihi videntur”.

imateriais – em comparação com qualquer outro ente conhecido através dos sentidos, realizando, assim, uma completa inversão do que sustentava o empirismo escolástico, na esteira de Aristóteles. Com efeito, em mais uma tese fortemente embasada no pensamento do Estagirita, afirmava Aquino (*Summa theologiae*: I, q. 87, a. 3)⁴² que “[...] aquilo que, em primeiro lugar, é conhecido pelo intelecto humano é, desse modo, algum objeto exterior, a saber, a natureza de coisa material”. Gilson (1951, p. 200)⁴³ explica nos seguintes termos a radical mudança de ‘metodologia’ operada por Descartes – substituição da epistemologia aristotélica pela platônica:

Ele [Descartes] se propõe a proceder *a priori*, indo das ideias às coisas, em vez de proceder *a posteriori*, como o tomismo, indo das coisas aos conceitos; ele se obriga, enfim, a substituir ao real, tomado em sua complexidade concreta, um conjunto de ideias definidas, correspondendo, a cada uma delas, uma coisa, em vez de proceder, como o tomismo, a uma análise conceptual do concreto na qual a complexidade dos conceitos se modela sobre a complexidade das coisas.

As *Meditações* focam nas ideias inatas de Deus (*Deus*), da alma humana (*res cogitans, mens*), e da substância extensa (*res extensa*), pois tais ideias podem ser consideradas as mais básicas e fundamentais na configuração do sujeito, tal como o concebe o sistema cartesiano⁴⁴ – aquilo que Nelson (2011) chama de ‘arquitetura inata’ (*innate architecture*). A ideia de Deus, embora não seja a primeira a ser logicamente descoberta, detem a primazia ontológica, dado ser aquela que possui “a máxima realidade objetiva” (AT 7, p. 40)⁴⁵. Além disso, é a Deus que devemos todas as outras ideias⁴⁶. Ele mesmo imprimiu sua ideia em nós: “E, de fato, não é admirável que Deus,

⁴² “[...] Id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est huiusmodi objectum [...] aliquid extrinsecum, scilicet, natura materialis rei”.

⁴³ “Il [Descartes] s’engage à procéder *a priori*, en allant des idées aux choses, au lieu de procéder toujours *a posteriori*, comme le thomisme, en allant des choses aux concepts; il s’oblige enfin à substituer au réel, pris dans sa complexité concrète, un ensemble d’idées définies à chacune desquelles correspond une chose, au lieu de procéder, comme le thomisme, à une analyse conceptuelle du concret où la complexité des concepts se modèle sur la complexité des choses”.

⁴⁴ Cf. *Principia*, AT 8, p. 25-6.

⁴⁵ “[...] plus profecto realitatis objectivae in se habet [...]”.

⁴⁶ “Nosso intelecto é de tal natureza que ele foi dotado com um conjunto de conceitos que fielmente refletem a estrutura da realidade física. Em outras palavras, nós temos ideias inatas implantadas por um Deus benevolente” – “Our intellects are such that they have been endowed with a set of concepts which

ao me criar, tenha implantado em mim aquela ideia, para que fosse como a marca do artifício impressa em sua obra” (AT 7, p. 51)⁴⁷. Com efeito, após excluir a possibilidade de que ela seja uma idéia adventícia, i. e. de natureza empírica, – “Nem a absorvi dos sentidos, nem jamais me ocorreu quando não [a] esperava, como costumam as ideias das coisas sensíveis [...]” (AT 7, p. 51)⁴⁸ – ou feita por ele mesmo (factícia) – “nem foi formada por mim, pois claramente não posso tirar nada dela, nem nada a ela acrescentar” (AT 7, p. 51)⁴⁹ – conclui que “[...] resta que me seja inata [...]” (AT 7, p. 51)⁵⁰. Na realidade, a primeira ideia inata a ser descoberta no itinerário realizado nas *Meditações* é aquela que representa a realidade existencial do próprio sujeito: “[...] Também me é inata a ideia de mim mesmo” (AT 7, p. 51)⁵¹. Essa ideia que o sujeito descobre de si mesmo lhe mostra como uma substância primordialmente pensante, independente de qualquer substrato material: “Sou, portanto, em poucas palavras, apenas uma coisa pensante, isto é, mente ou alma ou intelecto ou razão [...]” (AT 7, p. 28)⁵². Por fim, a *res extensa*, conceito fundamental na física cartesiana, como visto acima, em sua condição de ideia inata, permite ao sujeito o conhecimento das entidades geométricas e, conseqüentemente, materiais que compõem a natureza. A *res extensa* é, pois, a noção mais simples a partir da qual todas as outras naturezas corpóreas podem ser derivadas e conhecidas pelo fato destas últimas ‘participarem’ da ideia daquela (NELSON, 2011). Assim, por exemplo, a capacidade que um sujeito tem de discernir a figura de um triângulo ou qualquer outra forma geométrica – um *modus* da *res extensa* – , explica-se pelo fato de que ele possui *a priori* a ideia inata da extensão, a qual lhe possibilita tal conhecimento (NELSON, 2011).

Assim, para Descartes, o modelo paradigmático das ideias inatas é a ideia intelectual (JOLLEY, 1990), objeto e produto do puro ato do pensamento que se

faithfully mirror the structure of physical reality. In other words, we have innate ideas implanted by a benevolent God” (JOLLEY, 1990, p. 31).

⁴⁷ “Et sane non mirum est Deum, me creando, ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa”.

⁴⁸ “Neque illam sensibus hausit, nec unquam non expectandi mihi advenit, ut solent rerum sensibilibus ideae [...]”.

⁴⁹ “[...] nec etiam a me efficta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum [...]”.

⁵⁰ “[...] superest ut mihi sit innta [...]”.

⁵¹ “[...] etiam mihi est innata idea mei ipsius”.

⁵² “Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, *sive animus*, *sive intellectus*, *sive ratio* [...]”.

debruça sobre si mesmo e tem, aliás, esse meio como o único e exclusivo para a sua descoberta. É desse modo, pois, que nos são apresentadas as ideias de Deus, da *res cogitans* e da *res extensa* nas *Meditações*. Certamente, quando se pensa em ideias inatas em Descartes, é-se naturalmente levado a conceber as noções da geometria (*res extensa*) e da metafísica (alma, Deus) como seus exemplares (entes incorpóreos). Com efeito, está-se perfeitamente justificado em pensar dessa maneira, uma vez que são justamente tais ideias, frutos da ação do espírito apenas, que estão isentas da intermediação dos sentidos, essa inesgotável fonte de engano e erro⁵³. Em um momento de radicalização exarcebada contra a participação dos sentidos na produção do conhecimento, Descartes chega mesmo a afirmar que, “os sentidos, de fato, em muitas <situações> causam embaraço a ela [à mente] e em nenhuma [ocasião] ajudam a perceber as ideias” (AT 7, p. 375)⁵⁴. Desse modo, por considerar nociva a ação da sensibilidade (*sensus*) no ato de conhecer, Descartes volta-se ao intelecto como meio seguro de adquirir o conhecimento certo e indubitável que busca. Em suma, na visão de Descartes, o conhecimento proveniente dos sentidos, empírico, está conectado com confusão e obscuridade, enquanto, por outro lado, as ideias inatas (*Deus, mens* e *res extensa*) são clara e distintamente percebidas, sendo as únicas nas quais reside o verdadeiro conhecimento. Assiste-se nesse momento tanto à recusa do empirismo tradicionalmente ensinado nas Escolas e universidades pelos seguidores de Aristóteles quanto ao surgimento do racionalismo moderno, estruturado em torno do inatismo cartesiano.

Juntando os despojos das críticas aos escolásticos: a nova concepção de mente e surgimento da epistemologia

⁵³ “tudo que, até aqui, admiti como verdadeiro no mais alto grau, recebi, ou pelos sentidos, ou através dos sentidos; percebi, porém, que eles algumas vezes enganam e é prudente nunca confiar totalmente naqueles que uma vez nos iludiram” – “[...] Quidquid hactenus maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui vel semel deceperunt” (AT 7, p. 19). Criticar a participação dos sentidos no ato de conhecer é o mesmo que criticar o empirismo escolástico.

⁵⁴ “Sensus enim ipsam [mentem] in multis impediunt, ac in nullis ad illas [ideias] percipiendas juvant”.

Após introduzir a noção de *res* extensa, em consequência da recusa das formas substanciais e a da ontologia tomista-aristotélica, como único objeto possível de estudo na física, era necessário reclassificar todas aquelas propriedades – ‘poderes’, ‘virtudes’, ‘naturezas’, ‘qualidades’ – que possuíam os corpos na concepção dos escolásticos. A solução vislumbrada por Descartes, coerente com sua nova teoria da percepção e sua doutrina inatista, foi tornar todas aquelas propriedades conteúdos mentais. Com efeito, Descartes ‘aloja’ todas as qualidades que pertenciam aos entes naturais em decorrência de suas *formas substanciais* na mente humana, ou seja, elas passam a ser elementos constitutivos não mais dos corpos, mas da *res cogitans*. Desse modo, Descartes reverte a concepção escolástico-aristotélica do mundo fenomenal e da percepção. Essa inversão faz-se evidente no fato de que as qualidades secundárias (cores, sabores, odores, etc.) bem como toda a generalidade das sensações e percepções sensíveis são colocadas na mente do indivíduo, perdendo, assim, o caráter de objetividade que tinham na visão das Escolas, tornando-se elementos subjetivos (i. e. psicológicos ou mentais). Em suma, para Descartes, as substâncias depõem as ‘faculdades’ que outrora possuíam, pois sua postulação resulta inútil para a explicação dos fenômenos. Agora, visto que o universo, segundo o padrão que lhe imprime Descartes, é constituído apenas pela *res extensa*, aquelas propriedades são introduzidas na mente, como conceitos, pensamentos, sensações e, principalmente, ideia (JOLLEY, 1990).

Em termos perceptivo-gnosiológicos, a principal consequência desse novo aparato mental cartesiano, dessa nova concepção de mente, consiste no fato de que, para que haja conhecimento em sua generalidade, não mais tenha-se a necessidade de que os objetos transmitam nada de material à mente do indivíduo, pois seu fator causal doravante reside em um princípio inato:

[...] Descartes coloca itens aparentemente distintos como conceitos, percepções sensoriais e sensações sob a designação de ‘ideia’ e, por isso, indica sua determinação em considerar todas elas como entidades psicológicas para as quais é conveniente procurar uma explicação causal. A doutrina do inatismo é uma resposta para tal questão (JOLLEY, 1990, p. 99)⁵⁵.

⁵⁵ ” [...] Descartes brings such seemingly disparate items as concepts, sense-perceptions, and sensations under the heading of ‘idea’, and he thereby signals his determination to regard them all as psychological

Apesar de Descartes nunca ter elaborado um trabalho que versasse propriamente sobre questões relativas ao conhecimento, no qual expusesse com precisão e detalhes sua teoria das ideias e seu inatismo, ainda assim são essas suas doutrinas que vemos emergir no centro dos debates epistemológicos durante a segunda metade do século XVII. Com efeito, a noção cartesiana de ‘ideia’ se encontra no centro dos embates ocorridos entre Malebranche e Arnauld sobre o estatuto de *objeto* ou *acto* daquela – ou, respectivamente, o sentido *objetivo* ou *material* da ideia, na terminologia de Descartes⁵⁶ – e também na disputa entre Locke e Leibniz acerca da origem, natureza, extensão e validade do conhecimento, na qual o inatismo cartesiano exerce um papel central. Isso posto, pode-se afirmar que a aceitação da nova concepção de mente proposta por Descartes foi, em grande medida, uma ‘condição de possibilidade’ a todas essas discussões, ainda que tal admissão tivesse um propósito crítico, uma vez que a concepção cartesiana em todos eles foi objeto de reformulações, drásticas no caso de Malebranche (JOLLEY, 1990). De qualquer maneira, a partir desse momento, estavam dadas as condições para que a epistemologia ou teoria do conhecimento, sobre os escombros das críticas de Descartes às doutrinas escolásticas, surgisse como uma disciplina autônoma, vindo a se tornar um dos mais destacados ramos da filosofia.

Referências

ALLAN, Donald James. (1970). *The philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2nd. ed.

entities for which it is appropriate to seek a causal explanation. The doctrine of innateness is one such answer to the causal question”

⁵⁶ A origem do referido embate se encontra no “prefácio ao leitor” das *Meditações*, onde Descartes afirma haver uma ambiguidade no termo ‘ideia’ (“aequivocationem in voce ideae”): “Com efeito, ela [a *ideia*] pode ser tomada tanto materialmente, como a operação do intelecto, [...] quanto objetivamente, como a coisa representada através daquela operação [...]” - “Sumi enim potest vel materialiter, pro operatione intellectus, [...] vel objective, pro re per istam operationem repraesentata [...]” (AT 7, p. 8). Cf. BOYLE, 2009, LENNON, 2011 e JOLLEY, 1990. Conforme à classificação de McRae (1965), a primeira acepção, i. e. *materialiter*, seria aquele de Arnauld e a segunda, i. e. *objective*, seria a de Malebranche e Locke. No parágrafo 26 do *Discurso de metafísica*, Leibniz expõe o essencial da questão que opõe Arnauld a Malebranche e, na sequência, ao mesmo tempo em que toma o partido deste último, insere-o no âmbito do inatismo disposicional, através da teoria da percepção emprestada de Descartes, reforçando, assim, seu laço e sua dívida com esse autor.

ARISTOTLE. *Physics*. Disponível em: <http://www.loebclassics.com/view/aristotle-physics/1934/pb_LCL228.109.xml>. Acesso: 10/02/2016.

AQUINO, Santo Tomás de. *Commentaria in libros physicorum*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Acesso 15/01/2016.

_____. *Summa theologiae*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. 10/01/2016.

ARIEW, Roger. (1992). “Descartes and scholasticism: The Intellectual Background to Descartes’ Thought”. In: COTTINGHAM, John (Ed.). *Cambridge Companion to Descartes*, pp. 58-90. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521366232.003>

BOYLE, Deborah A. (2009). *Descartes on innate ideas*: New York: Continuum.

DAVIES, Brian. (1992). *The Thought of Tomas Aquinas*. Oxford: Clarendon. <https://doi.org/10.1093/0198267533.001.0001>

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery). Disponível em: <<http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/ctolley/texts/descartes.html>>. Acesso: 01/02/2016.

GAUKROGER, Stephen. (2002). *Descartes’ system of natural philosophy*. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511606229>

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

JOLLEY, Nicholas. (1998). *The light of the soul: Theories of ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198238193.001.0001>

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (1962). *Metaphysische abhandlung*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner (Philosophische bibliotek, 260).

LENNON, Thomas M. (2011). “Descartes’s legacy in the seventeenth century: Problems and polemic”. In: BROUGHTON, Janet; CARRIERO, John Peter (Coord.). *A Companion to Descartes* (Blackwell Companions to Philosophy), pp. 467-481. Malden, MA: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470696439.ch27>

MCRAE, Robert. (1965). “Idea as a philosophical term in the seventeenth century”. *Journal of History of Ideas*. Vol. 26, No. 2, (Apr.-Jun.), pp. 175-190. Disponível em: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/2708226?sid=21105407365111&uid=2&uid=3737664&uid=4>>. Acesso: 15/12/2015. <https://doi.org/10.2307/2708226>

MOLIÈRE. *Le malade imaginaire*. Disponível em: <<http://www.toutmoliere.net/oeuvres.html>>. Acesso: 01/03/2016.

NELSON, Alan. (2011). “Cartesian innateness”. In: BROUGHTON, Janet; CARRIERO, John Peter (Coord.). *A Companion to Descartes* (Blackwell Companions to Philosophy), pp. 319-332. Malden, MA: Willey-Blackwell.

Data de registro: 31/10/2017

Data de aceite: 22/11/2017