

A INFLUÊNCIA PLATÔNICA SOBRE A MODERNIDADE: SEMELHANÇAS ENTRE O PENSAMENTO DE PLATÃO E O SISTEMA DE RENÉ DESCARTES

*THE PLATONIC INFLUENCE ON MODERNITY: SIMILARITIES BETWEEN PLATO'S
THOUGHT AND THE SYSTEM OF RENÉ DESCARTES*

David Gonçalves Borges*
davidborges@hotmail.com

Resumo: Por serem os dualistas mais conhecidos no pensamento ocidental, são comuns as comparações entre a filosofia de Platão e a de Descartes. Entretanto, apesar de suas semelhanças, há um grande número de divergências entre as posições destes autores. O objetivo deste artigo é comparar alguns pontos-chave da metafísica, da epistemologia e do método platônico com o cartesiano, como forma de contribuir ao estudo destes filósofos.

Palavras-chave: Platão, Descartes, dualismo, epistemologia, metafísica.

Abstract: Since Plato and Descartes are the most well-known dualists of the western tradition, comparisons between these two authors are very common. However, despite their similitude, there are a great number of divergences among these author's positions. The objective of this article is to compare some key points of platonic metaphysics, epistemology and method with Descartes thought, as a way to contribute to the study of these philosophers.

Key-words: Plato, Descartes, dualism, epistemology, metaphysics.

Introdução

É comum a afirmação de que a filosofia de Descartes se constitui numa ruptura radical com o passado, inaugurando uma nova problemática filosófica. No entanto, isto se trata de uma simplificação: o estilo literário utilizado pelo “pai da filosofia moderna” oculta seu débito para com autores da renascença, como Copérnico, Galileu e Kepler, e para com a tradição neoplatônica, em especial Agostinho – que não apenas comparava a alma humana a um ponto geométrico, mas cuja formulação “si fallor, sum” se assemelha enormemente à usada por Descartes na exposição do *cogito* em *Discurso do Método* (“cogito, ergo sum”).

Buckle, em artigo recente, demonstra como essa influência pode não ser exclusivamente neoplatônica; ao contrário, uma via mais direta é possível – o autor defende que as similaridades são entre o próprio sistema platônico, original, e as obras centrais de René Descartes, em especial as *Meditações Metafísicas*. O autor ainda defende que a obra do filósofo francês pode ser lida como uma “remodelação” da alegoria da caverna de Platão em uma linguagem adequada ao início da era moderna.¹

De forma semelhante, Broadie afirma que diversas similitudes podem ser encontradas entre os dois autores, apesar do dualismo mente-corpo de Descartes ser radicalmente diferente do problema da alma em Platão.² Na mesma linha, Hedley e Hutton demonstram as semelhanças existentes entre as *Meditações* e o *Timeu*,³ bem como outras influências de Platão sobre a filosofia moderna – chegando ao ponto de afirmar que é quase impossível compreender a filosofia do início do período moderno sem o entendimento apropriado de determinados conceitos platônicos.

¹ Cf. Buckle, S. Descartes, Plato and the cave.

² Cf. Broadie, S. Soul and body in Plato and Descartes.

³ Cf. Hedley, D.; hutton, S. *Platonism at the origins of modernity: studies on platonism and early modern philosophy*.

* Mestrando em Filosofia na Universidade Federal do Espírito Santo.

O objetivo deste trabalho é realizar uma investigação comparativa, contrapondo o pensamento de Platão com o de Descartes, a fim de elucidar o nível de influência de um autor sobre o outro, evidenciando as similaridades e diferenças entre ambos.

I Alma platônica vs. alma cartesiana

Reiterando o ponto de vista de Broadie,⁴ sempre que as diversas correntes e escolas filosóficas são apresentadas em uma perspectiva histórica, é comum a comparação entre Descartes e Platão – em parte, por serem os mais proeminentes dualistas da tradição ocidental. Para fins didáticos e de contraposição em relação às diversas correntes não-dualistas, pode ser válido reunir o pensamento destes autores em uma mesma categoria; porém, quando comparamos um sistema com o outro – e não com uma terceira corrente qualquer – as diferenças entre ambos são importantes e devem ser observadas.

A principal diferença, a partir da qual advêm as demais, é a aceitação de Platão e a rejeição de Descartes de que a alma (ou intelecto) é o que anima o corpo.⁵ Na *República* (439d-441c, 580d-581b, 608d-611b), Platão argumenta que a alma, mesmo sendo imortal, está dividida em três partes: a racional, a irascível e a concupiscente, sendo esta última a responsável pelas necessidades vegetativas, como a fome, a sede, e os outros desejos e paixões. No *Fédon* (61c-69e), Platão afirma que a separação entre alma e corpo é o que se costuma denominar “morte”. Descartes rejeita que seja a alma aquilo que anima o corpo, como evidenciado na separação radical entre *res cogitans* e *res extensa* nas três primeiras meditações (*Med.*, I, 7; II, 3-4; III, 22-23) e na afirmação, em *Tratado das Paixões da Alma*,

⁴ Broadie, S. *Soul and body in Plato and Descartes*, p. 295-308.

⁵ *Ibid.*

de que é errôneo crer que a alma dá movimento e calor ao corpo (*PA*, art. 4-6). Para Descartes, “a morte nunca ocorre por culpa da alma, mas apenas porque algumas das principais partes do corpo se deterioram” (*PA*, art. 6). Entretanto, ambos os filósofos concordam ao afirmar que nós consistimos em uma “mente” ou “alma” incorpórea que se encontra de alguma forma unida a um corpo que faz parte do mundo físico, e ambos identificam o “eu” com a porção não-física deste conjunto – sendo o corpo pouca coisa além de uma prisão (*Féd.*, 62a-c) ou um autômato (*PA*, art. 3-17) que prejudica e serve de obstáculo à apreensão da realidade.⁶

Outra diferença fundamental entre os dois autores se refere às idéias inatas e à anamnese. Para Platão, a alma contempla as Formas⁷ quando se encontra desligada do corpo, no domínio do supra-sensível; encontramos referências a isto no *Mênnon* (81e e 86b), no *Fedro* (248-250) e no *Fédon* (66b-d), além, obviamente, da *República* (614b-621, no mito de Er). Segundo Platão, todo o conhecimento é reminiscência: a alma o adquire quando contempla as Formas no domínio do supra-sensível e o esquece durante o nascimento. Quando afirmamos aprender algo, na realidade, estamos apenas recordando verdades que já possuíamos e que havíamos esquecido temporariamente. De maneira aparentemente similar, Descartes alega que possuímos idéias inatas que são nascidas conosco (*Med.*, III, 10), mas, ao contrário do que afirma seu precursor grego, elas não constituem uma “lembrança” de algo que nossa alma contemplou antes do nascimento, no mundo inteligível – nem poderiam sê-lo, já que, como dito anteriormente, Descartes não considera que a alma seja o elemento responsável por animar o

⁶ Platão alude a isto no *Fédon*, em 65a-c; Descartes o faz na primeira das *Meditações*, com o argumento da falsidade dos sentidos e o argumento do sonho (*Med.*, I, 3-5).

⁷ Optaremos pelo uso do termo “Formas”, em detrimento a “Idéias”, a fim de não causar confusão com o conceito cartesiano de idéia, que se aproxima mais da concepção mentalista do nosso senso comum do que do *eidōs* platônico.

corpo, reencarnando múltiplas vezes em corpos distintos. O autor francês considera que nossas idéias inatas (basicamente, a idéia de Deus e determinados conceitos matemáticos) são como “a marca do operário impressa em sua obra” (*Med.*, III, 42), inseridas em nós no exato momento de nossa criação. Esta é a essência do argumento ontológico para a existência de Deus, exposto na terceira meditação (e com uma variante na quinta meditação): a idéia que alguém possui a respeito da existência de um ser perfeito não pode ter se originado no próprio sujeito, por ser ele finito e imperfeito; ela deve ter sido colocada no indivíduo pelo próprio ser perfeito (*Med.*, III, 24-42).

II O conhecimento em Platão e Descartes

É interessante notar que, no *Fédon* (66b-d), o corpo e as experiências sensíveis são fonte de equívocos, e o conhecimento só pode ser recuperado através do uso da razão para a contemplação das coisas com a alma. Tal posição é reiterada na *República*, no mito da caverna (514a-517c) e, de forma mais clara, na descrição da linha dividida (509d-513e). O verdadeiro filósofo é aquele capaz de contemplar o Ser, obtendo assim verdadeiro conhecimento, e não mera opinião (475b-480a). A opinião, por se basear apenas em imagens e não em essências (as Formas), se encontra a meio caminho entre o Ser e o Não-Ser (477a-480a). Descartes realiza abordagem similar, e é bastante categórico ao taxar os sentidos de falazes, não-confiáveis e enganadores (*Med.*, I, 3), da mesma maneira que Platão. O filósofo francês entende o conhecimento como algo construído de forma cumulativa, e este acúmulo se dá em uma relação de interdependência – conhecimentos novos se apóiam em antigos (*Med.*, I, 1-2). No entanto, muito daquilo a que chamamos “conhecimento” se apóia em antigas opiniões (algumas vezes obtidas pelos sentidos), e por isso é necessário “destruir o edifício” com a destruição dos seus “alicerces” (*Med.*, I, 2) a fim de “encontrar algo de certo” (*Med.*, II,

1). Em outras palavras, o processo de acúmulo faz com que aquilo a que chamamos de conhecimento possua elementos não-formais ou pouco seguros, justamente por ter sido construído sobre outros elementos pouco seguros. Nossos “alicerces” se formam muito cedo, e não foram necessariamente obtidos através de análise criteriosa: as opiniões (termo que o próprio Descartes usa, assim como Platão) servem como fundamento para muito do que vem a ser acrescentado posteriormente (*Med.*, I, 1-2). Nota-se em Descartes uma tentativa de separar o que é epistemologicamente relevante – e, principalmente, justificável – daquilo que não é, de forma análoga à preocupação de Platão em separar as opiniões (*dóxa*) do conhecimento verdadeiro (*epistéme*).

A epistemologia platônica, como nota White,⁸ possui uma relação muito íntima com sua metafísica: as posições de Platão sobre o que existe são largamente controladas por suas idéias sobre como se dá o processo de conhecimento, e seu pensamento sobre o que é conhecimento deriva de suas convicções sobre o que pode ser conhecido. Desta forma, a epistemologia platônica pode ser qualificada como “metafísica”, o que a distingue de doutrinas mais recentes – que, desde Kant, tratam a metafísica e a epistemologia como ramos separados da filosofia. De forma similar a Platão, Descartes compara a sabedoria, em *Princípios da Filosofia*, a uma árvore cujo tronco seria a física (reduzível, por sua vez, à matemática) e cujos ramos seriam as principais artes que aplicam conhecimentos científicos, estando esta árvore presa ao domínio do ser (a realidade) por suas raízes metafísicas.⁹ Isso evidencia que, embora Descartes sempre tenha demonstrado acentuado interesse pelas ciências de seu tempo, em particular a física, ele não considerava que as ciências se bastassem em si mesmas: a teoria do conhecimento cartesiana é erigida em bases metafísicas. Como veremos adiante, esta é a razão pela qual na primeira meditação Descartes busca um conhecimento

⁸ White, N. P. Plato's metaphysical epistemology, p. 277.

⁹ Pessanha, José A. M. Introdução a Descartes, R. *Discurso do método; as paixões da alma; meditações*, p. 17.

inicial que seja auto-evidente, que servirá de fundamento para todo o restante; também é por isso que ele afirma, em sua terceira meditação, que sem saber se existe um Deus e se ele é ou não embusteiro, não se pode ter certeza de coisa alguma (*Med.*, I, 9-13; III, 4).

Na metafísica e na epistemologia platônica, é central a questão das Formas, assim como a distinção entre as Formas e os objetos da percepção no mundo natural à nossa volta¹⁰. Para Platão, a justificação de um dado conhecimento se dá pela razão, e não pelos sentidos – precisamos nos distanciar do mundo da caverna, que descobrimos através da experiência sensorial, e nos aproximar do mundo fora da caverna, o mundo das Formas, que descobrimos através da nossa razão (cf. *Rep.*, 514a-517c); a luz e a vista são semelhantes ao sol, mas não é certo tomá-las pelo sol, da mesma maneira que a ciência e a verdade são semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las pelo bem (509a); o visível se divide no que é verdadeiro e no que não o é, e, tal como a opinião está para o saber, assim está a imagem para o modelo (510a). As Formas, enquanto objetos de conhecimento, são eternas, necessárias e imutáveis. Sua importância no sistema platônico faz com que as questões abordadas pelo filósofo o levem a buscar definições, e não a combater toda e qualquer forma de ceticismo.¹¹ Embora nas suas obras sejam levantadas questões similares àquelas que epistemólogos modernos fazem a respeito da justificação de crenças, é na busca pela essência das coisas que tais questões são resolvidas: na *República*, Platão investiga o que são a justiça e a injustiça;¹² em *Hípias (maior)* (286b-e), surge a questão do belo; em *Eutífron* (4e-5d), procura-se saber o

¹⁰ White, N. P. *Plato's metaphysical epistemology*, p. 280.

¹¹ *Idem*, p. 278.

¹² Três definições distintas de justiça são apresentadas entre 328b e 354c, na busca de uma solução a esta questão; todo o restante da *República* se desenvolverá tendo a busca pela definição de justiça como pano de fundo. Em 336b torna-se notável a irritação de Trasímaco diante do impasse apresentado pelo problema.

que é piedade; em *Protágoras* (329c-e) a discussão não pode prosseguir sem que se defina o que é virtude. A busca pela essência de algo evita que se cometam erros de categoria que afetam o julgamento; ao se contemplar a essência de alguma coisa, não somos mais enganados pela sua imagem.

De modo similar, no sistema cartesiano é possível ter conhecimento do mundo físico, mas os objetos mais básicos do conhecimento são princípios gerais, como os princípios da aritmética e da geometria:

Esteja eu acordado ou dormindo, dois e três juntos são cinco e o quadrado não tem mais que quatro lados (*Med.*, I, 8);

Arquimedes não pedia mais que um ponto, que fosse firme e imóvel, para poder remover a terra inteira de seu lugar: são grandes também as minhas esperanças, se vier a encontrar algo, o mais mínimo, que seja certo e inabalável (*Med.*, II, 1);

Agora, meditarei de novo sobre aquilo que acreditava [...]. Em seguida, a partir disso, eliminarei tudo o que possa ter sido infirmado, por menos que seja [...], de maneira que só remanesça, por fim, precisamente, o certo e inconcusso (*Med.*, II, 6).

Logo, tanto no sistema de Platão quanto no de Descartes o objetivo é deixar para trás as aparências, ilusórias e enganadoras, e atingir a essência primordial sobre a qual todos os demais conhecimentos podem ser obtidos.

Porém, Descartes, ao contrário de Platão, busca combater mesmo ao ceticismo mais radical (*Med.*, II, 1-4). A dúvida cartesiana, da forma como é colocada, não pode ser resolvida apenas ao se encontrar definições claras para aquilo que já conhecemos. Sua busca por algo de “sólido” sobre o qual irá reconstruir todo o edifício do saber não é apenas a correção de erros aos quais somos induzidos pelas imagens que se apresentam aos nossos sentidos – como o leitor pouco cuidadoso pode ser levado a pensar pelo exposto no início da primeira meditação (*Med.*, I, 1-2) – mas a pedra angular de toda e qualquer possibilidade de conhecimento. Uma vez que nossa

ciência acerca das coisas que nos circundam é, para Descartes, construída através de um processo contínuo de acúmulo (*Med.*, I, 1-2; III, 31), é indispensável encontrar um ponto fixo e confiável que sirva de substrato para a fixação de todos os demais conhecimentos; esta é a razão pela qual este único ponto, “seguro e incontestável”, deve ser necessariamente metafísico, e servir de “raiz” ao restante da “árvore da sabedoria”. Também é por este motivo que Descartes adota a dúvida radical enquanto método: apenas com a refutação de todos os argumentos céticos é possível encontrar algo indubitável – um eventual insucesso na empreitada o levaria, por necessidade, a aceitar que não existe no mundo nada de certo, apenas uma grande miríade de opiniões e pontos de vista (*Med.*, II, 1).

Apesar desta diferença fundamental, a influência platônica em Descartes se torna patente quando analisamos o argumento da cera, na segunda meditação (*Med.*, II, 11-17). Após ponderar todas as peculiaridades que um pedaço de cera apresenta a seus sentidos e perceber como tais características são mutáveis e volúveis, Descartes conclui que “só concebemos os corpos por intermédio da capacidade de entender que há em nós e não por intermédio da imaginação nem dos sentidos” (*Med.*, II, 18). Realiza-se assim um movimento do sensível ao inteligível, que será explorado na terceira meditação, quando Descartes passa a analisar aquilo a que ele chama de idéias: “No âmbito dos meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e apenas àqueles é própria a denominação de idéia” (*Med.*, III, 6). Embora neste contexto o termo “idéia” seja utilizado de maneira completamente diferente do “eidos” platônico (razão pela qual optamos pelo uso do termo “Formas” em todas as referências a Platão),¹³ Descartes faz uma clara referência a “imagens”, cópias imperfeitas da essência de algo. Em um exemplo subsequente, o autor escreve:

¹³ Ver nota 7.

É o caso, por exemplo, das duas idéias diversas do sol que encontro em mim: uma, como que haurida dos sentidos [...], pela qual o sol me parece muito pequeno; a outra, tirada em verdade das razões da astronomia [...], pela qual o sol se mostra várias vezes maior do que a Terra. É seguro que essas duas idéias não podem ser uma e outra semelhantes ao mesmo sol existente fora de mim. E a razão me persuade de que a que mais diretamente parece dele emanar é a que menos se lhe assemelha. Tudo isso demonstra suficientemente que não foi a partir de um juízo certo, mas somente por um impulso cego, que até agora acreditei na existência de coisas diversas de mim, as quais, por intermédio dos órgãos dos sentidos ou por um outro modo qualquer, enviavam suas idéias ou imagens para dentro de mim e ali imprimiam suas similitudes. (*Med.*, III, 14-15)

Estabelece-se uma distinção entre o objeto e sua imagem, e, em uma clara referência ao pensamento platônico, Descartes afirma sobre as imagens (no caso, imagens mentais – as quais ele chama de “idéias”): “As que mostram substâncias são algo mais e contêm, por assim dizer, mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, de mais graus de ser ou de perfeição do que as que representam modos ou acidentes” (*Med.*, III, 16). As imagens são, em outras palavras, cópias imperfeitas do ser – exatamente da mesma maneira que Platão afirma com sua teoria da participação, desenvolvida na *República*.¹⁴

III O papel da matemática

É necessário ressaltar o papel crucial que a matemática representa em ambos os sistemas. Para Platão, a matemática é uma espécie de “modelo” para o restante do conhecimento (a maneira mais simples de conceber as Formas é pensar em objetos matemáti-

¹⁴ Em especial nos livros VI e VII, com o mito do sol, a exposição sobre a linha dividida e o mito da caverna.

cos tais como o círculo perfeito) (cf. *Sétima Carta*, 342b-344c). Mueller¹⁵ chama a atenção para o método matemático utilizado por Platão nas suas investigações, com base em análises, sínteses, lemas e diorismos (*diorismoi*). De maneira simplificada, a análise é a decomposição de uma proposição P nas proposições que implicam em P, que por sua vez são decompostas nas proposições que nelas implicam, e assim por diante até que sejam alcançadas proposições já estabelecidas. Em uma síntese, o movimento é inverso – a partir de uma ou mais proposições iniciais, derivam-se novas proposições. O diorismo é geralmente explicado como a determinação das condições necessárias e suficientes para a solução de um problema ou para que uma proposição seja considerada verdadeira. Um lema é, ao mesmo tempo, uma contenção para premissas que estão abaixo dele e uma premissa para uma contenção acima dele (ou seja, uma conclusão intermediária em uma prova). Platão não se utiliza destes termos em sentido técnico, mas no *Mênon* aplica este método, matemático, para investigar as hipóteses apresentadas.¹⁶ O mesmo ocorre no *Fédon*, 95e-107b. Na *República*, a matemática se faz presente na famosa passagem da linha dividida, ao final do livro VI (509d-513e). Platão divide o mundo inteligível por referência a duas condições mentais (*panthémata* – o que provavelmente chamaríamos hoje de “modos de cognição”), estando uma delas (*nóesis*) identificada com o uso da dialética e a outra (*diánoia*) ilustrada por referência à matemática, à geometria e às “ciências afins” (*Rep.*, 511b). Platão estabelece dois contrastes entre *diánoia* e *nóesis*: 1 – a *diánoia* é compelida a estudar seus objetos procedendo de uma hipótese para um fim, mas a *nóesis* estuda seus objetos a partir de uma hipótese para um princípio não-hipotético (510b; 511a-c); 2 – a *diánoia* usa coisas sensíveis como imagens, mas a *nóesis* não usa

¹⁵ Mueller, I. *Mathematical method and philosophical truth*, p. 170-199.

¹⁶ A porção do diálogo pertinente a este aspecto do estudo se encontra em 86e-87c. A análise do método empregado por Platão no mesmo pode ser encontrada em Mueller, I. *Op. cit.*, p. 170-199.

imagens e procede através das Formas de maneira sistemática (510b; 511a-c). Platão se utiliza, aqui, de duas características da matemática que se associam particularmente com a geometria: o uso de diagramas em exposições e a derivação de conclusões a partir de suposições iniciais (síntese).¹⁷ Platão deixa claro, na própria obra, que o método exposto é baseado no modo de proceder “daqueles que se ocupam da geometria, da aritmética, e de ciências desse gênero” (510b-511e).

Descartes, ao se utilizar da metáfora de reconstruir o conhecimento com base em alicerces firmes, está aplicando um modelo matemático. A importância que Descartes dá à matemática é tamanha que ele escreve, em seu *Discurso do Método*, as seguintes palavras:

Comprazia-me sobretudo com as matemáticas, por causa da certeza e da evidência de suas razões [...]. Nada direi da filosofia, a não ser que, vendo que foi cultivada pelos mais excelentes espíritos que viveram desde há vários séculos, e que, não obstante, nela não se encontra coisa alguma sobre a qual não se discuta e, por conseguinte, que não seja duvidosa, eu não tinha tanta presunção para esperar me sair melhor do que os outros [...]. Quanto às outras ciências, na medida em que tiram seus princípios da filosofia, eu julgava que nada de sólido se podia ter construído sobre fundamentos tão pouco firmes. (*Med.*, I, 10-13)

Estudara um pouco, quando jovem, entre as partes da filosofia, a lógica, e, entre as matemáticas, a análise dos geometras e a álgebra, três artes ou ciências que pareciam dever contribuir um tanto ao meu propósito [...]. Cumpria procurar algum outro método que, compreendendo as vantagens desses três, fosse isento de seus defeitos. (*Med.*, II, 6)

A filosofia cartesiana está intimamente ligada à visão matemática de mundo que ele toma de Galileu.¹⁸ No entanto, não pode-

¹⁷ Mueller, I. *Op. cit.*, p. 184.

¹⁸ Koyré, A. *Estudos de história do pensamento científico*, p. 182.

mos afirmar que a influência que chegou a Descartes através de Galileu foi de Platão: é mais provável que tal “matematização” ou “geometrização” do cosmos tenha ocorrido sob a influência do pensamento de Arquimedes.¹⁹

Não obstante, o método filosófico – e, de igual maneira, científico e matemático – empregado por Descartes exige o uso de um raciocínio empregado na matemática, especialmente na geometria, e se divide em quatro “etapas” – exatamente como o método empregado por Platão. A primeira consiste em “*nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal*” (evidência); a segunda, “*dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor resolvê-las*” (análise); a terceira, “*conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos*” (síntese); a quarta, “*fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir*” (enumeração/controlar) (DM, II, 7-10). A análise e a síntese cartesianas em nada diferem das análises e sínteses empregadas pelos gregos. A verificação pelo critério da evidência, de onde parte a dúvida, pode ser identificada com o diorismo – a determinação das condições necessárias para que uma proposição P seja considerada verdadeira é aquilo que permite determinar se tal proposição deve ou não ser considerada verdadeira. As enumerações e a verificação ou controle dos raciocínios empregados se utilizam dos lemas – que são “conclusões intermediárias” em uma exposição lógica ou lógico-dialética. Este método é exatamente o mesmo empregado na álgebra e na geometria para a resolução de determinados problemas ou para a prova de teoremas; assim, os “alicerces” aos quais Descartes se refere são como os axiomas de um sistema matemático, e a construção do restante do “edifício” é como o processo de demonstração do teo-

¹⁹ Idem, p. 49 e 194.

rema e/ou equação. Portanto, podemos seguramente afirmar que, se o método empregado por Descartes para a construção de sua filosofia e de sua ciência não é o mesmo empregado por Platão em seus diálogos, é, ao menos, extremamente similar – e isto se deve, em grande parte, a ambos os filósofos terem se utilizado de preceitos já estabelecidos na matemática, em especial na geometria.

Conclusão

Finalmente, é importante recordar o grau de controvérsia que circunda as afinidades encontradas entre os escritos de Platão e Descartes. Alguns, como Hanby,²⁰ acreditam que Descartes recebeu influência neoplatônica, particularmente estoica, e por isso as similaridades entre sua filosofia e a de Platão ocorrem por via indireta – ou seja, devido às similaridades existentes entre os neoplatônicos e Platão e entre Descartes e os neoplatônicos. No entanto, há autores que discordam desta posição, e afirmam que a filosofia cartesiana mostra seu vigor justamente na rejeição do neoplatonismo.²¹ Outros defendem uma influência direta – para Buckle, as *Meditações* são tão similares ao mito da caverna que podem até mesmo ser lidas como uma “versão moderna” do mesmo.²² Por outra via, Koyré afirma que as semelhanças podem ser efeito do movimento anti-aristotélico presente durante a revolução científica, e que Descartes teria se aproximado da visão de mundo platônica da mesma forma que Copérnico, Galileu e Kepler: por oposição ao aristotelismo.²³ Independente de qual tenha sido a via de influência, este ainda é um

²⁰ Hanby, M. Augustine and Descartes: an Overlooked Chapter in the Story of Modern Origins, p. 455-482.

²¹ Hatfield, G. Reason, Nature, and God in Descartes, p. 175-201; ver também Hattab, H. N. *The origins of a modern view of causation: Descartes and his predecessors on efficient causes*.

²² Buckle, S. Descartes, Plato and the cave, p. 301-337.

²³ Koyré, A. *Estudos de história do pensamento científico*, p. 46-55.

tema controverso que se encontra em disputa, e as visões metafísicas e epistemológicas de ambos os autores são próximas o suficiente para justificar novos estudos neste campo.

Bibliografia

- BROADIE, S. Soul and body in Plato and Descartes. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101, p. 295-308, 2001.
- BUCKLE, S. Descartes, Plato and the cave. *Philosophy*, 82, pp 301-337, 2007.
- DESCARTES, René. *Discurso do método; as paixões da alma; meditações*. Coleção os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Introdução, análise e notas de Étienne Gilson. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. 4ª Ed.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Coleção multilíngues de filosofia UNICAMP. Campinas: Editora Unicamp, 2004.
- HANBY, Michael. Augustine and Descartes: an Overlooked Chapter in the Story of Modern Origins. *Modern Theology*, Vol. 19, Nº 4, pp. 455-482(28), 2003.
- HATFIELD, Gary. Reason, Nature, and God in Descartes. *Science in Context*, 3, pp 175-201. 1989.
- HATTAB, Helen N. *The origins of a modern view of causation: Descartes and his predecessors on efficient causes*. University of Pennsylvania, 1998 (dissertação).
- HEDLEY, D.; HUTTON, S. *Platonism at the origins of modernity: studies on platonism and early modern philosophy*. Springer, 2008.
- KOYRÉ, Alexander. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- MUELLER, Ian. Mathematical method and philosophical truth. In: KRAUT, Richard. *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Vol. XIV (Cambridge companions to philosophy).

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATÃO. *Diálogos: Eutífron ou da religiosidade; apologia de Sócrates; Críton ou do dever; Fédon ou da alma*. São Paulo: Hemus, 1981.

PLATÃO. *Diálogos: Fedro, cartas, o primeiro Alcebiades*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

PLATÃO. *Dialogos: Mênon, Banquete, Fedro*. Rio de Janeiro: Globo, 1962. 5ª Ed.

PLATÃO. *Diálogos: Protágoras, Górgias, o banquete, Fédon*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. *Hípias maior*. Lisboa: Edições 70, 2000. 3ª Ed.

PLATÃO. *Mênon*. São Paulo: Loyola, 2005. (Bibliotheca Antiqua). 3ª Ed.

WHITE, Nicholas P. Plato's metaphysical epistemology. In: KRAUT, Richard. *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Vol. XIV (Cambridge companions to philosophy).