

**O ATOMISMO EPICURISTA DE PIERRE GASSENDI CONTRA O
SUBSTANCIALISMO ARISTOTÉLICO E A METAFÍSICA DE
RENÉ DESCARTES¹**

*Pierre Gassendi's Epicurean Atomism against Aristotelian Substantialism
and René Descartes' Metaphysics*

Eduardo Simões²

RESUMO

O objetivo do presente artigo é o de analisar o ressurgimento do atomismo na Idade Moderna, retomado pela filosofia de Pierre Gassendi, e como o mesmo propiciou uma superação da filosofia da substância de Aristóteles, bem como, a metafísica de René Descartes. Trata-se de uma análise histórica, que adota o mesmo procedimento metodológico de “suspensão de assentimento” adotado por Gassendi, mas que, no entanto, tem reflexos importantes para o entendimento do desenvolvimento da ciência, sob o ponto de vista da filosofia materialista seiscentista. Gassendi propõe uma filosofia que dê conta dos fenômenos naturais e supere toda forma de essencialismo e substancialismo, contudo, ainda assim, apega-se às verdades da fé, sob o pretexto de que as mesmas não se chocam com os produtos científicos e com as verdades da razão. Espera-se que o presente artigo, sirva como objeto de pesquisa acerca do pensamento do referido autor, visto da diminuta produção acadêmica que se tem a esse respeito no contexto da língua portuguesa.

Palavras-chave: Gassendi. Atomismo. Aristóteles. Substancialismo. Descartes. Metafísica.

ABSTRACT

The objective of this article is to analyze the resurgence of atomism in the Modern Age, taken up by the philosophy of Pierre Gassendi, and how it led to an overcoming of Aristotle's philosophy of substance, as well as the metaphysics of René Descartes. This is a historical analysis, which adopts the same methodological procedure of “suspension of consent” adopted by Gassendi, but which nevertheless has important consequences for the understanding of the development of science, from the point of view of the 17th century materialist philosophy. Gassendi proposes a philosophy that takes care of natural phenomena and surpasses all forms of essentialism and substantialism, however, even so, he clings to the truths of the faith, under the pretext that they do not clash with scientific products and truths of reason. It is ex-

¹ <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2022.250247>

² Universidade Federal do Tocantins. E-mail: eduardosimoes@uft.edu.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7375-8574>

pected that the present article will serve as an object of research on the thought of the aforementioned author, given the diminished academic production that has to do with this in the context of the Portuguese language.

Key-words: Gassendi. Atomism. Aristotle. Substantialism. Descartes. Metaphysics.

Introdução

Tito Lucrécio Caro (94-50 a.C.) foi a última voz do atomismo na Antiguidade. Foi justamente ele quem deu ênfase ao pensamento de Epicuro de Samos (341-271 a.C.) na Roma Antiga por meio de seu poema *De rerum natura*. No subsequente período medieval (476-1453 d.C.) o atomismo foi quase que silenciado por cerca de um milênio. Numa época marcada pela atuação da religião revelada, onde Deus é o criador de todas as coisas e quem comanda os destinos do homem e da natureza, a aceitação do atomismo epicurista que, dentre outras coisas, fixa-se na ideia da abolição das imposições da necessidade, do destino e dos deuses para introduzir o homem na história como senhor de si, sem constrangimento e livre para ser feliz, jamais poderia ser aceita. O atomismo epicurista, enquanto filosofia materialista, não admitia nenhum argumento de ordem teleológica que propusesse que os fenômenos possuem causas dependentes de qualquer que seja a divindade. Para tal doutrina, apesar dos fenômenos possuírem movimentos aleatórios, incluindo o *clinâmen*, ainda assim, tais movimentos não podem ser ditos independentes de leis naturais inalteráveis. Dessa forma, é justificável que não haja na Idade Média espaço para esse tipo de discussão e que filosofias teleológicas como as de Aristóteles, ou mesmo as idealísticas de Platão³, encaixem-se perfeitamente bem às pretensões de expansão e domínio religioso que vigoraram nessa época. A última coisa que um cristão virtuoso pode almejar é ser confundido com um ateu, ímpio e materialista.

Foi o renascimento cultural do século XV que propiciou a retomada do atomismo antigo e a consequente reinserção do pensamento de Epicuro

³ Acerca do pensamento de Platão, a despeito das disposições em contrário, como é o caso da interpretação de Leibniz (1768, p. 186), alguns comentadores retiram-no do rol dos idealistas e rotulam-no como defensor do “realismo das ideias” (seja qual for o significado que isso pretenda ter). Tomando parte de uma controvérsia que não tem fim, para nós, por tratar de ideias e não do real, enquanto imediatamente dado, seu pensamento se configura como um tipo de idealismo.

em tempos de “revolução científica”⁴. As ideias de Lucrecio foram redescobertas quando um dos seus manuscritos foi encontrado por Poggio Bracciolini, em 1417, o que permitiu a reprodução e a ampliação do acesso à obra. E com a recuperação da obra de Diógenes Laércio, a sociedade europeia tomou ciência das três cartas de Epicuro que expunham a sua filosofia. Com a repercussão dessas obras, o atomismo é retomado: algumas vezes com a feição materialista original e outras vezes misturado com elementos de outras escolas, como é o caso do neoplatonismo, que substituiu o caráter mecanicista de ação local original por elementos animistas que atribuíam ao objeto o autocontrole e intencionalidade própria. Sintomático do que se afirma é o pensamento de Giordano Bruno (1548-1600), que concebeu o universo formado por átomos em movimento, infinito, entretanto, dotado de alma universal da qual cada átomo participa. Tal concepção configura um princípio não material que dirige o movimento, um princípio animista, e funde o atomismo antigo com elementos do neoplatonismo misturados com uma boa dose de esoterismo. No entanto, é justamente a retomada desse tipo de filosofia que coloca em xeque elementos essenciais da filosofia aristotélica, estudada e discutida nos meios acadêmicos europeus entre os séculos XV e XVI, e Pierre Gassendi (1592-1655) constitui aquele que definitivamente reintroduziu o atomismo na Idade Moderna, revivendo o epicurismo como substituto do aristotelismo e reconciliando o atomismo mecanicista com a crença cristã num Deus infinito.

2.1 Gassendi contra a autoridade da filosofia aristotélica-escolástica

Filósofo, astrônomo e matemático seiscentista, Gassendi viveu imerso na realidade da revolução científica supramencionada e gozou do privilégio de ter sido contemporâneo dos maiores nomes da ciência da época. Afinal, foi nesse período que viveram Evangelist Torricelli (1608-1647), Galileu Galilei (1564-1642), Johannes Kepler (1571-1630), Tycho Brahe (1546-1601), Francis Bacon (1561-1626), René Descartes (1596-1650), Robert Boyle (1627-1691) e Isaac Newton (1642-1727), por exemplo. Como se disse, seu projeto era o de resgatar o atomismo epicurista, postulando a exis-

⁴ Período que vai de 1543, ano da publicação do *De revolutionibus* de Copérnico até 1687, ano da publicação de *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton.

tência dos átomos em número finito, ainda que inumerável, criados por Deus. Tratava-se de um projeto de cunho empirista, pois Gassendi acreditava que todo o conhecimento advinha da experiência sensível. É em virtude de tal convicção que a filosofia de Aristóteles – bem como a de Descartes – torna-se seu principal alvo, pretendendo ele resgatar a autoridade da experiência sensível que havia perdido o seu *status* epistêmico em virtude da existência de um modelo de filosofia que é baseado sobre definições *a priori* (Descartes) ou que julga captar as *essências* ou *causas materiais* dos fenômenos, como é o caso da filosofia aristotélica.

É na obra *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* (*Exercícios paradoxais contra os aristotélicos*) que Gassendi polemiza contra os aristotélicos que dominavam as discussões acadêmicas de sua época. Segundo o prefácio da obra, a proposta era a publicação de sete livros das *Exercitationes*, que refutariam diversas disciplinas da filosofia aristotélica, especialmente a física, a metafísica, a ética e a lógica. Entretanto, conforme Maia Neto (1997, p. 31), “a reação do *establishment* filosófico ao primeiro livro das *Exercitationes* foi tão negativa que Gassendi sustou a publicação dos demais”. O começo do segundo livro dessa obra teve publicação póstuma datada de 1658 e trata da lógica aristotélica. Os livros com os demais assuntos provavelmente nunca foram publicados (MAIA NETO, 1997). É pelo prefácio do Livro I, por meio de um resumo dado por Gassendi, que se tem uma noção do que seriam os sete livros e de que maneira eles se colocariam contra o aristotelismo. Dessa forma, caso a obra fosse produzida conforme a pretensão original, a linha de combate de Gassendi seguir-se-ia no seguinte sentido: no Livro I – efetivamente publicado –, Gassendi critica a forma de filosofar dos aristotélicos, acusando-os de uso de método errôneo por afastarem-se da natureza e reduzirem sua prática à mera verbosidade; no Livro II, a proposta seria colocar-se contra a lógica aristotélica para expor a sua inutilidade e criticar suas noções de universais, categorias e proposições; o Livro III seria dedicado à física, criticando os elementos primários, a noção de movimento natural e as formas acidentais, isso para readmitir a noção de espaço dos antigos e reintroduzir o vazio no universo, além de redefinir a noção de tempo aristotélica; o Livro IV tencionaria apresentar discordâncias às considerações aristotélicas sobre a astronomia, nomeadamente, a respeito da

causa dos movimentos dos corpos celestes, da luz e da geração e corrupção, além de refutar os aristotélicos no que diz respeito aos elementos: ao número deles, às suas qualidades, às transmutações recíprocas, aos compostos e às substâncias mistas; o projeto do Livro V seria o de refutar a noção de substâncias mistas dos aristotélicos; o planejamento do Livro VI proporia colocar-se contra a *Metafísica* de Aristóteles, atacando principalmente os princípios e as propriedades do ser; por fim, a pretensão do Livro VII seria tratar da filosofia moral, apresentando a doutrina do prazer de Epicuro. Tratava-se de um projeto ambicioso, mas que, infelizmente, não foi executado conforme a pretensão original. Contudo, críticas de Gassendi a Aristóteles apresentam-se em outras de suas obras, o que nos dá uma exata noção de sua visão depreciativa do aristotelismo escolástico.

Apesar de a proposta do Livro VII ser a de tratar da ética epicurista, vemos que o projeto das *Exercitationes* ainda não era o de apresentar a filosofia atomista de Epicuro como opção à filosofia de Aristóteles. Tal obra objetivava uma oposição radical à filosofia aristotélica em virtude de um comportamento cético assumido por Gassendi – nesse caso, uma espécie de “ceticismo mitigado” –, adotado para criticar Aristóteles, que, em outras obras, é substituído por “uma teoria que ficaria entre o completo ceticismo e o dogmatismo” (POPKIN, 2003, p. 94). O que se encontra por trás do comportamento cético de Gassendi é a sua fascinação pela *acatalepsia* (suspensão do assentimento) que, segundo ele, era “exaltada pelos Acadêmicos e Pirrônicos”.

Desde então eu comecei a investigar os ensinamentos de outros grupos para testar se eles poderiam ter algo mais sensato para propor. De todos os lados encontrei dificuldades de toda categoria, mas uma coisa devo confessar francamente: de todas as opiniões, nenhuma me agradou tanto quanto a *akatalêpsia* (ακταλήψια) exaltada pelos Acadêmicos e Pirrônicos. Isso porque, depois que me foi possibilitado ver o tamanho do abismo que separa o gênio da natureza da capacidade humana, o que mais poderia pensar senão que as causas mais secretas dos efeitos naturais fogem para além da penetração da vista humana? (GASSENDI, *Exercitationes, Opera omnia* III, 1964, 99).

E por que a suspensão de assentimento se tornou uma prática de Gassendi? Nesse caso, o resumo do Livro I, intitulado “Contra os ensinamentos dos aristotélicos”, antecipa-nos sua motivação. Para ele, a filosofia de Aristóteles não goza de nenhum *status* privilegiado diante das demais filosofias. Assim, defende a liberdade filosófica e acusa os aristotélicos de a terem abolido. O aristotelismo não é merecedor da preferência que goza, tendo em vista as suas omissões, passagens supérfluas, erros e contradições nos textos que são atribuídos a Aristóteles. Interessante notar que, mesmo tendo dirigido críticas diretamente Aristóteles, a crítica principal de Gassendi é dirigida aos aristotélicos. Ele acaba, portanto, por levantar a hipótese de que a obra de Aristóteles pode ter sido adulterada, ou então, ter chegado de forma incompleta aos leitores do seu tempo, podendo, assim, ter motivado questões irrelevantes à revelia das preocupações próprias de Aristóteles. Certo é que, para Gassendi, a concepção de *magister dixit*, quando se trata do pensamento de Aristóteles, não se sustentava, visto que se trata de um sacrilégio pensar que tudo o que Aristóteles disse é inegável.

Segundo Gassendi, desde muito jovem, quando teve contato com a filosofia aristotélica, ao analisá-la mais a fundo, viu que ela era uma disciplina vã e inútil. E as razões que justificam a sua visão depreciativa quanto ao pensamento aristotélico fundam-se em **duas vertentes**: I) na sua postura de “suspensão do assentimento” ou *acatalepsia*, isto é, antes de se *acreditar* piamente nas verdades inerentes a uma dita doutrina, é coerente a abertura para a avaliação das doutrinas rivais: “os ouvintes⁵ eram admoestados para que não fizessem pronunciamentos temerários, dado que viam que nenhuma proposição ou opinião era tão aceita, e tão atraente, contra a qual não fosse possível uma oposta e igualmente provável, ou até mesmo muito mais provável” (GASSENDI, *Exercitationes, Opera omnia* III, 1964, 100); II) na sua crença empirista que não admite, aos moldes dos aristotélicos, o dito conhecimento das “essências” ou das “causas metafísicas” dos fenômenos, visto que “[...] toda notícia que temos na mente alvorece dos sentidos” (GASSENDI, *Exercitationes, Opera omnia* III, 1964, 81b).

Vê-se que o pretenso ceticismo mitigado de Gassendi não objetivava colocar-se contra o conhecimento – justamente por isso ele é mitigado – e

⁵ Seus alunos.

sim contra o conhecimento *das causas metafísicas*, ou das *essências*, pretendido pelos aristotélicos. Dessa forma, a suspensão do assentimento significa evitar que a verdade conviva com o erro, funcionando muito mais como uma estratégia do que como uma convicção. O que se faz necessário é evidenciar que o aristotelismo errou, inclusive, em questões de fé. Segundo Gassendi, ele se tornou um prejuízo para a fé cristã porque pretendeu introduzir a filosofia em questões reveladas que ultrapassam o terreno da razão. Em virtude disso, Gassendi propõe um convite à observação e à experiência, coisa sobre a qual o aristotelismo é estéreo, segundo ele⁶. Se sobre a experiência pesa-lhe a acusação de caráter duvidoso, basta guiá-la por instrumentos metodológicos, tais como a Canônica de Epicuro, que preconiza que os sentidos são os primeiros critérios irredutíveis ou o *canon* da verdade. E, se os sentidos podem incorrer em erro, é só submeter-lhes às correções para fazer com que a filosofia se transforme em algo útil para o ser humano.

Sintomático do que Gassendi chama de conhecimento estéreo e não observacional é a lógica de Aristóteles. Segundo ele, a lógica aristotélica não revela a existência de nada. Diz respeito apenas a um conhecimento que não é necessário nem totalmente, nem absolutamente, portanto, que não é útil. As noções de universais, categorias e proposições da lógica aristotélica, tratam-se somente de um expediente formal, conforme admitem os próprios aristotélicos, que é dispensável para a aquisição do conhecimento.

A aquisição de conhecimento de uma coisa não implica que se conheça lógica para que proceda, pois através da percepção uma criança ou um fazendeiro (ignorantes no que diz respeito à lógica) podem explicar bem algo que conhecem bem e isso por conta da percepção que têm das coisas que conhecem. Um lógico experiente poderia definir uma coisa melhor do que um lógico sem treino no que diz respeito à sua arte, mas o que se conhece da coisa, conhecimento esse obtido por via da observação, não pode ser aumentado e aprimorado com o emprego desse instrumento. Um navegador sabe mais sobre o navio do que um homem que ficou aplicando regras da lógica aristotélica em vários aspectos de assuntos náuticos, por exemplo (ROVARIS, 2012, p. 49-50).

⁶ Vale ressaltar que essa é uma sugestão de Gassendi que, como se sabe, é incorreta. No que diz à relação entre sensação e conhecimento, Aristóteles não desmerece a experiência sensível.

É em virtude disso que a opção que Gassendi faz é pelo empirismo e pela razão natural em detrimento do formalismo lógico aristotélico que, como afirma Aristóteles, trata-se de um instrumento (*Órganon*) da ciência, utilizado para o correto pensar. É justamente essa noção de correto pensar que encaminha a concepção de ciência dos aristotélicos para um conhecimento essencial das coisas, contra o qual Gassendi lutou. Para ele, é impossível “um conhecimento certo e evidente, que afirma de uma maneira infalível e certa que uma coisa seja por natureza, nela mesma e em virtude de causas profundas, necessárias e infalíveis, constituída de tal maneira” (GASSENDI, *Exercitationes, Opera omnia* III, 1964, 192b). E o que justifica isso é justamente nossa contingência e fragilidade, que nos impedem de ter acesso às essências ou causas metafísicas das coisas. “Logo, sobre o real poder-se-á dizer, senão que em tais circunstâncias se produzem tais aparências e outras em outras circunstâncias outras aparências, mas sobre o que seriam as coisas elas mesmas há dúvida” (GASSENDI, *Exercitationes, Opera omnia* III, 1964, 201b). Assim, faz-se necessário pensar em uma *nova ciência* que descreva a variedade das aparências e que não almeje o conhecimento da natureza das coisas independente de tais aparências, pois “as condições de uma ciência existem, mas de uma ciência experimental e, se posso dizer, fundada sobre as aparências” (GASSENDI, *Exercitationes, Opera omnia* III, 1964, 201). “Uma ciência de essências independente do que aparece ao homem, isto é, uma ciência *sub specie aeternitas*, é possível somente ‘à natureza angélica e mesmo divina, e não convém à simples humanidade” (MAIA NETO, 1997, p. 33).

2.2 Gassendi contra a metafísica de Descartes

O gênero de saber de uma *filosofia aperta et sensibilis* – clara, pública e comprovável empiricamente – mantém-se na luta de Gassendi contra outros opositores. Contra o saber mágico e cabalístico de Robert Fludd (1574-1637), Gassendi propôs a sua *Epistolica exercitatio in qua praecipua principia philosophiae Roberti Fluddi reteguntur* (1630); contra a concepção platônico-escolástica de Herbert de Cherbury (1583-1648), apresentou a sua obra *Ad librum D. Edoardi Herberti de veritate epistula* (1634); e contra

a metafísica de René Descartes (1596-1650), Gassendi dedicou duas obras: as *Objectiones quintae*, essa em objeção à obra *Metafísica* de Descartes (1641) e, como expansão dessas *Objectiones*, a pedido de S. Sorbier, publicou a *Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiae Adversus R. Cartesi Metaphysicam, et Responsa* (*Investigações Metafísicas ou Dúvidas e Instâncias contra a Metafísica de Descartes e suas Respostas* – 1644) em réplica às *Respostas* de Descartes. Estas objeções foram encomendadas pelo editor das *Meditações* e amigo comum de Descartes e Gassendi, Marin Mersenne.

Na obra *Disquisitio*, Gassendi mostra o seu desapontamento com as promessas feitas por Descartes no Prefácio das *Meditações* que, segundo ele, não foram cumpridas (GASSENDI, *Disquisitio, Opera omnia*, III, 225b). Ali Descartes promete demonstrar três coisas: a existência de Deus, a imortalidade da alma e a distinção real entre mente e corpo. Para Gassendi, os argumentos usados para as demonstrações cartesianas são falhos. Dessa forma, discorre sobre os erros envolvidos nas três demonstrações, mas concentra-se na última, já que para ele as duas primeiras são triviais e verdadeiras, além de não serem controversas.

As *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur* (*Meditações sobre a filosofia primeira em que são demonstradas a existência de Deus e a imortalidade da alma*) de Descartes, trata-se de uma obra dividida em seis meditações, cujas objeções de Gassendi a elas se direcionaram. Ele apresenta objeções às seis meditações, contudo, as *Objectiones quintae* são as mais longas e detalhadas de todas. O grande problema no “diálogo” entre Gassendi e Descartes está na forma como as objeções se apresentaram, que não foram simpáticas e enfureceram Descartes. Por outro lado, a reação de Descartes também não foi nada amistosa, o que gerou uma indisposição entre esses dois grandes pensadores.

Gassendi zomba da descrição que o meditador faz de si mesmo como, “em sentido estrito, apenas uma coisa que pensa” (AT VII.27 / CSM II.18)⁷ e, como resulta-

⁷ AT = *Oeuvres de Descartes*, edited by Charles Adam and Paul Tannery, 11 vols. Paris: J. Vrin, 1964–71. CSM = *The Philosophical Writings of Descartes*, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, 2 vols. Cambridge: Cambridge Univer-

do, ao longo das *Objeções*, ele se dirige a Descartes como “O Mente”⁸ (AT VII.265 / CSM II.185 / Gassendi 1658: III.298a). Por sua vez, Descartes – que pensa que a mente de Gassendi está “tão imersa nos sentidos que [ela se esquivava] de todos os pensamentos metafísicos” (AT VII.348 / CSM II.241) – dirige-se a Gassendi como “A Matéria” (AT VII.352 / CSM II.244). Ele reclama que Gassendi “parece não entender completamente o que o uso do argumento racional envolve” (AT VII.354 / CSM II.245) e o descreve como “empregando truques retóricos ao invés de raciocínio” (AT VII. 350 / CSM II.243). Presumivelmente, Descartes sabia que Gassendi ficaria ofendido: ele pediu a Mersenne que publicasse as *Objeções* imediatamente, explicando que elas “contêm tão poucos bons argumentos que duvido que ele queira permitir que sejam impressos, uma vez que tenha visto minha resposta” (Carta de 23 de junho de 1641: AT III.384 / CSMK 184) (LOLORDO, 2019, p. 599).

É claro que Gassendi ficaria ofendido e a tréplica às provocações de Descartes é dada justamente na *Disquisitio Metaphysica*. Nessa obra, Gassendi explica como Descartes entendeu mal ou falhou em responder adequadamente a vários pontos, expondo a sua decepção em ver que um matemático habilidoso como Descartes “desfilou esses argumentos espúrios como demonstrações” (GASSENDI, *Disquisitio, Opera omnia*, III, 275b). Mas qual era de fato a questão mal resolvida entre esses dois autores? O que justificava os ataques de Gassendi contra Descartes? Aqui, mais uma vez, a estratégia cética da suspensão do assentimento, atrelada à defesa do saber de ordem empírica, faz Gassendi colocar-se contra a *Metafísica* de Descartes.

Descartes representa para Gassendi a reconstrução da filosofia da substância e das essências, um gênero de saber dedutivo que é privado de um verdadeiro contato com a experiência. É importante, entretanto, salientar que Gassendi não nega a importância de alguns gêneros de conhecimento que são essenciais na filosofia de Descartes, por exemplo, o da existência de Deus, o da imortalidade da alma ou o da veracidade da experiência do cogito. Com relação à *Objectiones quintae*, que acaba por tocar todos os pontos das *Meditações*, Gassendi descreve essa obra como a lógica de Descartes e

sity Press, 1984–5.

⁸ Essa referência depreciativa de Gassendi a Descartes é feita por toda obra quando o primeiro trata o segundo com o uso de termos como “a alma” ou “o espírito”.

afirma que o princípio fundamental de sua lógica é o que agora chamamos de regra da verdade, isto é, o princípio de que tudo o que percebo clara e distintamente é verdadeiro. Ele argumenta que, devido a essa confiança na percepção clara e distinta, Descartes está preso na “prisão do [seu] intelecto”, incapaz de fazer contato com “o teatro da natureza” (GASSENDI, *Disquisitio, Opera omnia*, III, 382a). Argumenta, portanto, que percepção clara e distinta é inútil como um critério de verdade – em parte porque falha ao fazer uso de cenários céticos na Meditação Primeira (sentidos, sonho, gênio maligno) para ajudar a isolar as percepções claras e distintas.

Ao considerar o critério cartesiano da verdade, de que tudo o que é claramente e distintamente percebido é verdade, Gassendi pontuou primeiro que muitas grandes mentes, que, aparentemente, viram algumas coisas de forma clara e distinta, concluíram que nunca poderíamos ter certeza de que algo era verdadeiro. Em segundo lugar, nossa experiência pessoal deve nos dar escrúpulos, visto que muitas coisas que outrora acreditávamos perceber clara e distintamente e aceitávamos como certas, mais tarde as rejeitamos. A única coisa que parece clara, distinta e verdadeira é que, o que aparece para alguém, aparece. Mesmo na matemática, algumas proposições que foram tomadas como claras e distintas acabaram se revelando falsas. As intermináveis controvérsias que ocorrem no mundo sugerem, em terceiro lugar, que “*cada pessoa pensa que percebe clara e distintamente aquela proposição que ela defende*”. Não é o caso que essas pessoas estão apenas fingindo que realmente acreditam nas proposições que defendem, mas estão tão certas de que estão dispostas a morrer por causa de suas opiniões. Portanto, o que isso parece indicar é que clareza e distinção são critérios inadequados para determinar o que é verdadeiro, a menos que haja outro critério para distinguir o que é realmente claro e distinto daquilo que parece ser. (Isso, é claro, geraria a necessidade de um número infinito de critérios para distinguir o que parece ser realmente claro e distinto do que é realmente claro e distinto, e assim por diante) (POPKIN, 1960, p. 203-204).

Então, o que é pensar clara e distintamente? Existem percepções que são aparentemente claras e distintas? É possível que eu possa estar errado ao acreditar que estou percebendo algo de forma clara e distinta? E se existe uma diferença entre uma genuína percepção clara e distinta e uma que me

parece clara e distinta, qual é o critério metodológico que devo utilizar para decidir qual percepção é realmente clara e distinta? Como crítica às conclusões de Descartes a respeito da clareza e distinção quando se trata da percepção, Gassendi afirma:

O que você deveria estar trabalhando não é tanto em confirmar esta regra, que torna tão fácil tomar o falso pelo verdadeiro, mas sim propor um método para nos guiar e nos ensinar quando estamos errados e quando não estamos nos casos em que pensamos que percebemos algo de forma clara e distinta (GASSENDI, *Disquisitio, Opera omnia*, III, 315a).

A posição de Gassendi é a de que, no caso das percepções, ideias claras e distintas não podem ser verdadeiras para diferentes pessoas, isso porque pessoas honestas e que pensaram cuidadosamente a respeito dessas percepções dirão ter percebido diferentes coisas incompatíveis clara e distintamente (GASSENDI, *Disquisitio, Opera omnia*, III, 315a). A única maneira dos relatos dessas percepções claras e distintas serem falsas é se quem relata estiver simplesmente mentindo. Entretanto, em alguns casos, podemos descartar a possibilidade das pessoas estarem mentindo, visto que há “homens que vão ao encontro da morte por causa de alguma opinião” e isso “parece ser um argumento perspicaz de que eles percebem isso de forma clara e distinta” (GASSENDI, *Disquisitio, Opera omnia*, III, 317a).

A resposta de Descartes é a de que percepção clara e distinta não precisa de nenhum critério e que os exemplos de percepções apresentados por Gassendi não são genuinamente claros e distintos. Quando Gassendi pede por um método que possa ser usado “para nos guiar e nos ensinar quando estamos errados e quando não estamos”, isto é, que possa nos dizer se estamos percebendo algo claro e distinto, a resposta de Descartes é: “Afirmo que cuidadosamente forneci tal método no lugar apropriado, onde primeiro eliminei todas as opiniões preconcebidas e depois listei todas as minhas ideias principais, distinguindo as que eram claras das que eram obscuras ou confusas” (AT VII. 361-362). Mas Gassendi não estava satisfeito com os critérios de Descartes e retorna à Meditação Primeira, onde Descartes utiliza-se dos três argumentos céticos, para demonstrar o abuso que ali é feito do ceticismo para comprovar a ideia de clareza e distinção. Nesse caso,

a censura de Gassendi a Descartes se dá devido ao fato de o segundo tomar como falso o que é apenas duvidoso e por tomar proveito do argumento do sonho e do gênio maligno (Deus enganador).

[...] Gassendi diz ser a dúvida cartesiana exagerada (não há necessidade de se invocar um Deus enganador para livrar dos preconceitos através da dúvida), artificiosa (baseada em suposições absurdas como a de um Deus enganador e, portanto, dependendo de um ato da vontade e não de argumentos persuasivos) e desviada da “via tradicional” (MAIA NETO, 1997, p. 34).

Em virtude disso, para Gassendi, as hipóteses céticas globais da Meditação Primeira produzem, na melhor das hipóteses, uma dúvida “meramente verbal” (GASSENDI, *Disquisitio, Opera omnia*, III, 280b).

Gassendi acha que Descartes não conseguiu entender como funciona o ceticismo. Ele supõe, por causa de sua própria ênfase na necessidade de modelos antigos, que Descartes está tentando fazer algo semelhante ao que os antigos céticos fizeram. Mas ele também tem razões teóricas para pensar que a Meditação Primeira deve produzir suspensão universal de julgamento para que o método de Descartes tenha uma chance. Pois, argumenta, a menos que suspendamos todos os julgamentos, não podemos ter certeza de que estamos livres da influência perniciosa de opiniões previamente adquiridas (LOLORDO, 2019, p. 602).

Mas não podemos rejeitar todas as ideias previamente adquiridas. Os céticos antigos, por exemplo, colocavam em dúvida “as naturezas e as causas ditas internas e primeiras, assim como as propriedades das coisas mesmas, não os fenômenos, as coisas que aparecem aos nossos sentidos, como são o calor do fogo, a doçura do mel e as demais aparências” (GASSENDI, *Disquisitio, Opera omnia*, III, 286b). Contudo, “você age de maneira completamente diferente, pois não admite as aparências que se apresentam aos sentidos, considerando-as como incertas e falsas” (GASSENDI, *Disquisitio, Opera omnia*, III, 286b). Se, *per impossibile*, tivesse rejeitado todas as crenças e ideias adquiridas por meio dos sentidos, não teria mais nenhum estoque de conceitos para trabalhar e, na melhor das hipóteses, poderia dizer simplesmente: “Eu, eu, eu ...” (GASSENDI, *Disquisitio, Opera omnia*, III,

320a). Eis que esse foi justamente o resultado do edifício metafísico de Descartes: “*Eu penso, logo, eu existo*”.

Certo é que o método cartesiano, que visa superar toda dúvida com a fundação de uma ciência provida de certeza metafísica, propicia a introdução de um sujeito não corporal, essencialmente pensante, que substitui a sensibilidade como base do conhecimento. Com base no conhecimento sensível, segundo Descartes, seríamos incapazes de determinar quais de nossas ideias são inatas, portanto, seríamos incapazes de identificar quaisquer naturezas verdadeiras e imutáveis e, como resultado, os argumentos que provam a existência de Deus falhariam, assim como o argumento para a distinção real entre mente e corpo. O uso que Descartes faz do ceticismo antigo para a eliminação da base sensível do conhecimento não pode ser advogado como a forma de pensar dos céticos da Antiguidade, pois “as aparências incorrigíveis que os céticos acatam, por exemplo, não são cogitações de um sujeito não-estenso, mas afecções que não podem prescindir do corpo” (MAIA NETO, 1997, p. 36). Conduzida de um ponto de vista nominalista, materialista e sensualista, a crítica de Gassendi a Descartes – bem como a Aristóteles – só pode ser entendida sob o viés do empirismo, da mesma forma que o ceticismo antigo, pois limites que são impostos ao conhecimento advêm da natureza falível do corpo. É justamente em virtude disso que Gassendi nega da filosofia de Descartes, por exemplo, que se possa passar da experiência do *cogito* à substância da *res cogitans*, isso porque o homem não conhece nem as essências e nem as substâncias das coisas. Em consequência, ele nega também a verdade das “demonstrações” cartesianas acerca da existência de Deus. “Antes de mais nada, a ideia não é de algum modo inata, e sim uma ideia que se constitui historicamente, de modo que a prova cartesiana que pressupõe tal ideia como inata não é válida” (REALE; ANTISERI, 2007, p. 159).

Claro, Gassendi não nega que temos uma ideia de Deus. O que ele nega é que tenhamos a ideia particular de Deus que Descartes requer: uma ideia positiva de um ser absolutamente infinito. Podemos pensar em um ser perfeito ou infinito aumentando gradualmente nossas ideias das perfeições que observamos nos seres humanos ao nosso redor, mas tal ideia não pode real-

mente capturar o infinito e, portanto, não pode representar Deus “como ele é” (AT VII. 287 / CSM II.200 / Gassendi 1658: III.323b) (LOLORDO, 2019, p. 604).

Assim, não se sustenta a prova que se pauta na série de causas eficientes, isso porque com a série de causas não se pode sair do âmbito físico.

Por fim, Gassendi não aceita o argumento ontológico de Descartes, que afirma que “a existência é logicamente necessária à natureza de um Existente (i.e. Ser) necessário” (GEISLER, 1998, p. 654). Para ele, a própria noção de existência não é uma perfeição, ela é muito mais aquilo “*sine qua non* há perfeições”, isso porque a essência não precede à existência. “Quando você percebe acidentes, você concebe que há algo que é o sujeito dos acidentes” (GASSENDI, *Disquisitio, Opera omnia*, III, 290b). O conhecimento das essências, ao contrário, “requer um certo exame interno completo”, então “a essência não se torna conhecida exceto trazendo à luz todas as profundidades internas” (GASSENDI, *Disquisitio, Opera omnia*, III, 311b-312a). É próprio de uma alma incapaz de moderar seus desejos e ignorante de sua condição querer conhecer a natureza essencial das coisas independentemente de como aparecem para homens dotados de órgãos precários de percepção (GASSENDI, *Disquisitio, Opera omnia*, III, 312b). O ceticismo antigo deveria ser uma bússola a guiar o conhecimento humano ao mostrar que os limites que demarcam o conhecer têm origem no fenômeno sensível.

2.3 O atomismo epicurista de Pierre Gassendi

Como se sabe, as críticas de Gassendi à pseudociência e verbosidade de Aristóteles, bem como à metafísica de Descartes, sugerem como contrapartida a substituição dessas filosofias pela filosofia atomista de Epicuro, posto que, para ele, tal teoria era considerada a melhor das explicações para a matéria e o único princípio eficaz de organização da natureza. O projeto atomista de Gassendi encontra-se na sua *Syntagma philosophicum* (*Sistema de Filosofia*)⁹.

Em termos gerais, o atomismo antigo caracteriza-se por acreditar na indivisibilidade e imutabilidade das unidades elementares da matéria, afir-

⁹ Que não pode ser confundida com a *Philosophiae Epicuri syntagma*, que é um manual que trata das três partes da filosofia de Epicuro, a saber, a lógica, a física e a ética.

mando a permanência dos átomos no tempo – a única coisa que mudava era a sua configuração, seu caráter de organizar e reorganizar acidentalmente. Além disso, concebia a existência do vazio, onde se moviam os átomos. Cultivava, ainda, uma visão reducionista da natureza por entender as propriedades dos objetos materiais em termos de movimento e organização dos átomos. E, por fim, comungava de uma visão mecanicista, uma vez que oferecia “uma imagem geral de como o mundo físico deve ser explicado, quais são os seus constituintes últimos, e quais processos que nele ocorrem no nível mais fundamental” (GAUKROGER, 2006, p. 254). É conhecida a oposição de Aristóteles a esse tipo de mecanicismo atomista:

Para Aristóteles, o atomismo é capaz de explicar as mudanças acidentais que ocorrem nas substâncias, nas quais estas não alteram sua natureza, mas não é capaz de explicar as mudanças intrínsecas propriamente ditas, ou seja, nas quais as coisas perdem ou alteram a sua própria natureza. Além disso, para o filósofo, o atomismo não dá conta da inumerável variedade das coisas naturais. Mais uma vez ele poderia até esclarecer a variedade acidental, mas não o fato de que a natureza apresenta uma ordem fixa, uma ordem que permanece constante apesar da existência transitória dos fenômenos (ZATERKA, 2004, p. 73-74).

É justamente o aspecto de transitoriedade das configurações dos átomos que indica um estado de mudança permanente, aquilo que constitui o maior incômodo de Aristóteles com a teoria atomista. Para uma filosofia que capta as “essências” ou as “causas materiais”, conciliar as características cambiantes do mecanicismo atomista com a necessidade de uma “ordem fixa”, “permanente” da natureza é praticamente impossível. “Para Aristóteles, o aspecto permanente não pode ser atribuído a uma coisa material finita, mas somente a um princípio; de fato, para as coisas existirem, elas têm que ser constituídas de matéria e forma” (ZATERKA, 2004, p. 74). E respaldado pela sua concepção de “matéria e forma”, Aristóteles tenta superar a filosofia atomista antiga.

A teoria das quatro causas formulada por Aristóteles, abordada tanto na sua obra *Metafísica* como em sua *Física*, pretende dar conta do estudo das causas de quaisquer fenômenos. Tais causas são de quatro tipos: materiais (relativas à matéria de que algo é feito); formais (relativas à forma de

algo, ao que algo é); eficientes (relativas a quem produziu); e as finais (relativas à finalidade, ao *telos*, à intenção). Quanto às causas formal e material, estas se distinguem pelo fato de que: a) a primeira determina o que o ser é em si e por si; b) a segunda é um termo relativo à primeira, isso porque a matéria em si é indeterminada. O que determina a matéria é a forma que é capaz de lhe dar um caráter de organização. Dessa forma, temos a imbricação entre matéria e forma, que compõem as substâncias individuais. E o que justifica a mudança das coisas?

Em *Da geração e corrupção*, Aristóteles explica as mudanças por meio do artifício do que ele chama de “mera mudança”, “mudança total” e “fenômeno intermediário de composição”, contudo, ele não admite que uma composição seja uma mera mistura de componentes inalteráveis de tipo epicurista. “Uma composição é o vir-a-ser de um dos reagentes que sofreu alteração. Assim, o que vem à existência é uma nova forma específica de ser [...]. A soma total das suas propriedades não é simplesmente a soma total das propriedades dos elementos constituintes [...] (ZATERKA, 2004, p. 78). E o que justifica a geração e corrupção – ou o *intensio* e *remissio*, ou o fortalecimento e enfraquecimento – é explicado à luz da teleologia aristotélica: cada coisa esforça-se para ir em direção à sua finalidade. “As coisas mudam porque uma forma é substituída por outra e nas mudanças mais radicais surge uma nova forma substancial, ou seja, o que muda é sua própria natureza” (ZATERKA, 2004, p. 85). Entretanto, conforme Van Melsen (1952, p. 129 *apud* ZATERKA, 2004, p. 85), “isso não significa que Aristóteles não pensou em partículas minúsculas. Embora ele não tenha proposto uma teoria corpuscular, encontramos alguns comentários que poderiam ser o ponto inicial para tal teoria”. E um dos comentários que apontam para um corpuscularismo em Aristóteles encontra-se na sua *Física*:

A carne, os ossos e outras coisas semelhantes são parte do animal, como os frutos são partes das plantas. É evidente, então, que a carne ou o osso ou alguma outra coisa não pode ser de qualquer tamanho, nem com relação ao maior nem ao menor [...]. Se da carne fosse extraída água e de novo surgisse mais carne por separação na água residual, ainda que a parte fosse cada vez menor não chegaria jamais a ser tão pequena que não teria nenhuma magnitude. Por conseguinte, se o

processo de separação chegasse ao fim, toda coisa não estaria em toda coisa (pois não haveria carne na água residual). Mas se não parasse e a extração da carne pudesse continuar indefinidamente, haveria então um número infinito de partículas iguais finitas em uma magnitude finita, mas isso é impossível (ARISTÓTELES, *Física*, I, 4, 187 b 18-34).

Esse corpuscularismo aristotélico, que nega a divisibilidade infinita da matéria, fora desenvolvido pelos comentadores medievais de Aristóteles sob o cognome de teoria dos *minima naturalia*. Tal teoria advoga que, para além de um certo limite, as formas substanciais não são preservadas. Vê-se, com isso, que tal teoria está completamente justaposta à noção aristotélica de forma, o que é incompatível com o atomismo epicurista. É justamente a substituição dessa filosofia antiga que Gassendi pretende com a sua “nova filosofia”¹⁰.

Gassendi parte do princípio de que é preciso erradicar da filosofia da natureza toda tentativa de misturar matéria – que é conhecida exclusivamente pelos sentidos – com princípios de organização não material, aos moldes do substancialismo dos aristotélicos que compõem a realidade como mistura de matéria e forma. A verborragia e o obscurantismo da filosofia aristotélica, segundo Gassendi, admitem que o conhecimento das verdades universais da natureza advenha da combinação da experiência observacional, da intuição intelectual e da demonstração lógica. Tudo isso era necessário para conhecer os princípios e as causas da organização do mundo, a essência das coisas. Para Gassendi, o conhecimento da natureza e a consequente explicação da diversidade das coisas está nos átomos. “Os corpos macroscópicos se modificam quando as configurações dos átomos que os compõem se alteram por causa de interações mecânicas com outros corpos” (MAIA NETO, 1997, p. 37). Um conceito como o de substância, por exemplo, mescla um componente material com um imaterial e não favorece a obtenção de verdades acerca do mundo porque não consegue efetivar a ligação entre a matéria e a forma.

¹⁰ Segundo Koyré (2011, p. 337), Gassendi nada inventou e nada descobriu e, a despeito da sua nova filosofia, afirma: “É que sua física, sendo e pretendendo-se antiaristotélica, permanece tão qualitativa quanto a de Aristóteles, e quase nunca ultrapassa o nível da experiência bruta para elevar-se ao nível da experimentação”.

Para Gassendi o melhor sistema explanatório [para a natureza] era o atomismo, que poderia explicar as qualidades sensíveis que encontramos na experiência e poderia prover um modelo para os dados conhecidos sobre o mundo observado. O atomismo de Gassendi, derivado de um estudo dos textos clássicos de Epicuro, não era avançado como uma teoria metafísica sobre a verdadeira natureza das coisas. O mundo atômico é inferido de sinais indicativos experimentais que é confirmado ao verificar as predições sobre os efeitos atômicos no mundo observacional. Gassendi limitou suas descrições das características dos átomos para qualidades sensoriais encontradas na experiência (POPKIN, 1967, p. 217).

Segundo a justificativa de Gassendi, a escolha por Epicuro se dá devido ao fato de que seu atomismo elucida melhor o mundo, uma vez que faz com que os dados sensoriais, que explicam o mundo, fiquem inteligíveis aos homens: tudo é composto de átomos e a junção destes, a fim de compor as coisas da natureza, dá-se a partir da sua locomoção no espaço vazio. A adoção do atomismo epicurista por Gassendi, entretanto, não se dá em sua completude, visto que nos chega modificado. Da ontologia epicurista, por exemplo, Gassendi retira o *clinâmen*, conservando o que lhe é de mais essencial: os átomos e o vazio, princípios básicos que compõem o mundo natural.

O espaço, para Gassendi, é o mesmo que o vácuo (um receptáculo incorpóreo, tridimensional e infinito) que quando ocupado por um corpo é chamado de lugar e quando desocupado é chamado de vazio. A distinção entre corpo e vazio, para os atomistas, é a mesma da dicotomia entre tangível e intangível, o corpo sendo a extensão tangível e o vazio a extensão intangível (ROCHA, 2007, p. 71).

No caso do átomo, este é dotado de tamanho, forma e peso e constitui a menor parte da matéria. O vazio, por outro lado, tem por função propiciar o movimento do átomo. Essa concepção atomista de entendimento do funcionamento da realidade da natureza pretende também ser oposição ao pensamento de Descartes.

Descartes não compartilhava da concepção de átomos e vazio como explicação da natureza. Para ele no mundo natural só se admite *extensão* e

movimento, com isso, não há lugar para a existência de átomos indivisíveis e nem para o vazio. Sua postura é de um corpuscularista e não de um atomista. Quanto às pequenas partes dos corpos, Descartes afirma em *Os Meteoros*:

Mas, a fim de que aceiteis todas essas suposições com menos dificuldade, sabei que eu não concebo as pequenas partes dos corpos terrestres como átomos ou partículas indivisíveis, mas que, julgando-as todas de uma mesma matéria, creio que cada uma poderia ser subdividida de uma infinidade de maneiras e que elas diferem entre si como as pedras de várias figuras diferentes que tivessem sido cortadas de um mesmo rochedo (DESCARTES, AT, 6, p. 238-239).

Dessa forma, Descartes admite a matéria composta por corpúsculos, indefinidamente divisíveis, de diversos tamanhos, com figuras, disposições e movimentos distintos, coisa com a qual Gassendi não coadunava: “um átomo é de uma natureza sólida e plena e não possui nenhuma mistura de vazio, então não há possibilidade de que uma fissura se acarrete para que ele possa ser quebrado em pedaços” (GASSENDI, *Syntagma philosophicum, Opera omnia* I, 258b). Descartes, por outro lado, admite que esses corpúsculos nunca estão bem arranjados e unidos a ponto de não existirem espaços entre eles. Contudo, eles não estão vazios, pois estão preenchidos de uma matéria sutil (o éter) em constante movimento. A posição de Descartes quanto ao vazio, por outro lado, é a seguinte:

Quanto ao vazio, no sentido em que os filósofos tomam essa palavra, isto é, como um espaço onde não há nenhuma substância, é evidente que tal espaço não existe no universo, porque a extensão do espaço ou do lugar interior não é diferente da do corpo. E dado que só podemos deduzir que um corpo é uma substância porque é extenso em comprimento, largura e altura, como concebemos que não é possível que o nada tenha extensão, então devemos concluir a mesma coisa acerca do espaço que se supõe vazio, isto é: dado que ele tem extensão, então é necessariamente substância (DESCARTES, 2006, p. 66).

É justamente contra essa identificação da matéria física com a extensão geométrica¹¹ que Gassendi insurge propondo a existência dos átomos e do vazio. Em uma carta a André Rivet, segundo Rochot (1944), Gassendi teria escrito:

Não é necessário mencionar os pontos particulares, pois desde os primeiros princípios – que o mundo material é infinito ou, como diz ele sutilmente, indefinido; que o mundo material é, em si mesmo, absolutamente cheio e não se distingue da extensão; que o mundo material pode ser triturado em pequenos fragmentos suscetíveis de mudar localmente de posição de diversas maneiras sem interposição de vácuo; e outros do mesmo gênero –, quem não vê quanto tudo isso acarreta de dificuldades e de contradições? Não que o autor não consiga ou, pelo menos, não tente conseguir iludir e refugiar-se em suas sutilezas. Mas, se os ignorantes e os espíritos vazios se deixam prender às palavras, seguramente as pessoas apegadas à verdade não têm hesitações e, deixando de lado as vãs palavras, só atentam, em suas pesquisas, para as coisas como elas são (ROCHOT, 1944, p. 172).

Na verdade, Gassendi, ao questionar a ontologia dos princípios de Descartes, está negando uma tradição que retroage a Aristóteles e que o fez também negar o vácuo. Para Aristóteles qualquer coisa ou é substância ou é acidente. Tudo o que não é substância ou acidente é não-entidade, não-coisa ou nada. Essa ontologia aristotélica que divide o ser em substância e acidentes, contudo, seria para Gassendi um erro, pois tanto o *lugar* quanto o *tempo* não têm substância e acidentes – tratam-se de coisas transcendentais, pois o primeiro se estende mais do que o mundo e o segundo dura mais do que ele – e, ainda assim, são algo, isto é, justamente o lugar e o tempo de todas as substâncias e de todos os acidentes. É justamente por tomar tal ontologia como certa que Descartes comete o erro de negar o vazio:

Se o espaço vazio não é nem substância nem acidente, não pode ser outra coisa senão o nada, e se o nada não pode, evidentemente, possuir atributos, não pode ser objeto de medidas. O volume e a distância não podem

¹¹ “Procedendo assim, saberemos que a natureza da matéria ou do corpo em geral não consiste em ser uma coisa dura, pesada ou colorida, ou que afeta os sentidos de qualquer outra maneira, mas que é apenas uma substância extensa em comprimento, largura e altura”. (DESCARTES, 2006, p. 60)

medir o nada. As dimensões têm que ser dimensões de alguma coisa, isto é, de substância e não do nada (KOYRÉ, 2011, p. 340).

Contudo, para Gassendi, a geometrização do espaço proposta por Descartes não é garantia da geometrização da matéria, pois não é possível identificar a matéria com a extensão geométrica. O princípio que rege a matéria, segundo Gassendi, decorre do fato de que as coisas se distinguem em virtude de suas formas. Formas estas, que não existem por si mesmas, mas que mantêm uma dependência intrínseca com a matéria. É a matéria que garante a massa, a grandeza e a quantidade das coisas. E, como nada pode ser criado do nada e nada ser reduzido ao nada, então, é a causa material que permite explicar a diversidade do mundo e da natureza e não uma estrutura metafísica baseada na distinção entre substância e acidente (ROCHA, 2007).

O mecanicismo de Gassendi, portanto, lança mão do atomismo de Epicuro para explicar os fenômenos naturais a partir das noções de matéria e de movimento. Todas as propriedades observáveis dos objetos são o resultado das combinações e das ações dos átomos e toda ação ocorre pelo contato de um corpo com o outro. Dessa forma, o atomismo de Gassendi, além de permitir o entendimento empírico dos fenômenos da natureza sem recorrer a uma teoria da forma e das essências, aos moldes de Aristóteles, ainda dispensa a noção de ação à distância, já que o movimento é explicado pela ação por contato. É a admissão da noção de vazio que justifica a possibilidade do movimento dos corpos pela movimentação dos átomos. Isso é uma das vantagens da teoria atomista, que dispensa uma série de elementos metafísicos *ad hoc* que possam servir à explicação dos fenômenos, dos quais lançaram mão Aristóteles e Descartes.

[...] esta teoria da matéria tem a vantagem de que não faz um mau trabalho ao explicar como a composição e a resolução nas partículas elementares primárias ocorrem, e por esta razão uma coisa é sólida, ou corpórea, como se torna menor ou maior, rarefeita ou densa, macia ou dura, afiada ou cega, e assim por diante [...]. Essas questões e outras similares não são claramente resolvidas em outras teorias onde a matéria é considerada tanto infinitamente divisível ou pura potencialidade (GASSENDI, *Syntagma philosophicum, Opera omnia*, I, 280a).

Dessa forma, a ontologia atomista de Gassendi cumpre com dois objetivos que nos parecem claros: I) selecionar uma filosofia materialista que pudesse atacar o substancialismo e a metafísica do campo científico; II) eliminar desse materialismo as partes contrárias à religião e demonstrar que as verdades científicas não precisavam entrar em choque com a fé religiosa. Assim, afirma Gassendi que “[...] não há nada que nos impeça de defender a opinião que decide que a matéria do mundo e de todas as coisas contidas nele é formada de átomos, contanto que repudiemos qualquer falsidade que esteja misturada a ela” (GASSENDI, *Syntagma philosophicum, Opera omnia*, I, 280a). Em virtude de tal perspectiva, tal como Descartes, Gassendi sustenta o papel fundamental de Deus na criação da matéria e das leis que governam o mundo. Influenciado pela crença religiosa, o atomismo de Gassendi acaba por dispensar características essenciais do atomismo de Epicuro, a saber: a) a noção de que os átomos são incriados e incorruptíveis, pois, para Gassendi, eles foram criados e podem ser aniquilados por Deus; b) o entendimento de que o movimento é eterno, pois assevera que Deus é a força que gera o movimento; c) a crença de que a ordem do mundo é criada por encontros casuais dos átomos, pois defende que o universo é governado pela providência divina; e) a crença de que a alma, sendo feita de átomos, é mortal, pois acreditava que, além das almas vegetativa e sensível, há também a alma intelectiva que é incorpórea e imortal. Enfim, o pretenso materialismo de Gassendi, que se pautava por atacar as filosofias das substâncias e das essências, demonstrou-se parte de um lugar-comum que, tendo mudado o rótulo, não mudou os objetivos dos seus predecessores. Talvez seja por isso que Koyré (2011) não consegue ver na teoria de Gassendi nada do que pode ser chamado de original, concluindo a respeito: “[...] meu julgamento é severo. Infelizmente, é o julgamento da história” (KOYRÉ, 2011, p. 342).

Considerações Finais

Conforme se viu, a filosofia de Gassendi acaba por representar um passo decisivo na retomada do atomismo, que propiciou o seu desenvolvimento posterior. Depois de séculos de quase adormecimento, o atomismo acaba por ser resgatado e se torna um componente importante na explicação

empírica da realidade. Eximindo-se da ontologia mecanicista que lançava mão de explicações e conceitos abstratos, que reportavam às essências ou às causas metafísicas dos fenômenos, o atomismo epicurista de Gassendi propôs uma explicação baseada nos próprios fenômenos naturais. Contudo, conforme demonstrado, apesar dos méritos da ontologia materialista de Gassendi na explicação científica, ainda assim, ele não conseguiu se esquivar dos vícios do passado ao se deixar levar pela influência religiosa, que o fez ceder às pressões do seu tempo, fazendo com que a sua filosofia se tornasse um misto de materialismo e dogmatismo. Mesmo assim, a postura cética de Gassendi, no que diz respeito às questões epistêmicas, deixa-nos um legado que perdurará, pois nos orienta que, na busca do conhecimento da natureza, faz-se necessária a suspensão do assentimento, visto que isso propicia a liberdade do pensar e não nos compromete com os modismos de uma época. Se Gassendi deixou-se atraído pelas suas convicções religiosas e, com isso, errou, não nos compete aqui um juízo de valor, pois, no contexto da redação desse capítulo, diferentemente de Koyré, fomos profundamente afetados pela *acatalepsia* dos cétricos antigos e, com isso, preferimos manter a suspensão momentânea do assentimento.

Recebido em 05/10/2021

Aprovado em 02/12/2021

REFERÊNCIAS

ADAM, C.; TANNERY, P. *Oeuvres de Descartes*. Edited by Charles Adam and Paul Tannery, 11 vols. Paris: J. Vrin, 1964-71.

ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 v.

DESCARTES, R. (1644). *Princípios de Filosofia*. Tradução de J. Gama. Lisboa: Edições 70, 2006.

GASSENDI, P. *Opera omnia*. Lyon: Reprinted Stuttgart-Bad Canstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1964. (VI vols. 1658).

GAUKROGER, S. *The emergence of a scientific culture: Science and the Shaping of Modernity 1210-1685*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

GEISLER, N. L. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. Michigan: Baker Academic, 1998.

KOYRÉ, A. *Estudos de história do pensamento científico*. 3. ed. Tradução de Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

LOLORDO, A. Gassendi as critic of Descartes. In: NADLER, S.; SCHMALTZ, T. M.; ANTONIE-MAHUT, D. *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 596-609.

MAIA NETO, J. R. Usos do Ceticismo no Nascimento da Ciência Moderna por Gassendi. *O que nos faz pensar*, nº 12, Set. 1997. p. 29-38.

POPKIN, R. H. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen/Netherlands: Koninklijke Van Gorcum & Comp. N. V., 1960.

POPKIN, Richard H. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan e Free Press, 1967. Vol. 3.

POPKIN, Richard H. *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2003.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: de Spinoza a Kant*. 2. ed. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2007.

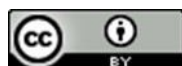
ROCHA, G. R. *História do atomismo: como chegamos a conceber o mundo como o concebemos*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2007.

ROCHOT, B. *Les travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'atomisme, 1619-1658*. Paris: J. Vrin, 1944.

ROVARIS, T. R. *A noção de alma na teoria do conhecimento de Pierre Gassendi*. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280330>. Acesso em: 15 ago. 2020.

VAN MELSEN, A. G. M. *From atomos to atom*. Pittsburg: Duquesne University Press, 1952.

ZATERKA, L. *A filosofia experimental na Inglaterra do séc. XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2004. (Estudos Seiscentistas)



Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.