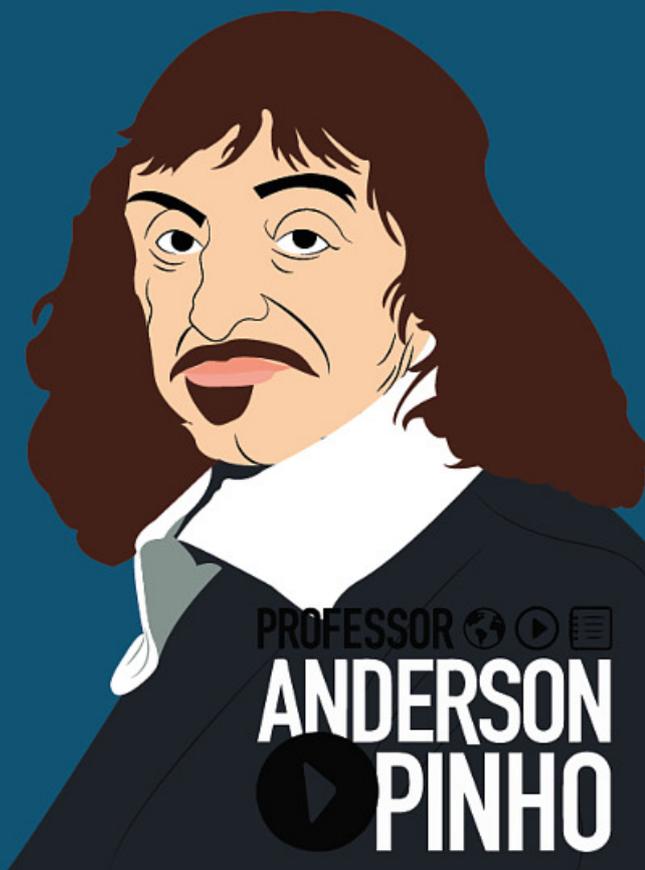


OITAVA SEMANA



MODERNA



RACIONALISMO E EMPIRISMO

Apesar da atitude de voltar aos antigos na tentativa de recomençar a empreitada humana como se o pensamento teológico da Idade Média fosse só um obstáculo a ser contornado, ele, obviamente, deixou sua marca na história do pensamento europeu, e por conseguinte, na nossa, já que somos, querendo ou não, herdeiros diretos dessa matriz intelectual.

Na antiguidade, com exceção de algumas correntes de pensamento, a investigação filosófica estava centrada em descobrir a essência das coisas, com o objetivo de entender a ordem do universo e do mundo e o lugar do homem dentro de toda essa trama.

Nessa empreitada, não se duvidava da capacidade do homem de compreender isso tudo. Mas depois da Igreja passar quase 1.000 anos dizendo que o homem era um ser desgraçado, que não tinha como alcançar o conhecimento das coisas, a não ser pela graça divina, isso ficou marcado no pensamento de todos aqueles que viveram essa época.

Desse modo, diante de uma concepção de razão enfraquecida em sua capacidade de conhecer o mundo, a pesquisa filosófica recua um pouco para, antes de perguntar pela essência das coisas, questionar primeiro se somos capazes de conhecê-las.

As questões passam a ser: “podemos conhecer?”, se sim, “o que podemos conhecer?”, e se sim, “como podemos conhecer?”, e “quais os limites dessa capacidade de conhecer?”.

A filosofia será reduzida à epistemologia/teoria do conhecimento, e criam-se dois grandes paradigmas, o **RACIONALISMO**, para aqueles que defendem que o conhecimento é oriundo apenas da razão, e o **EMPIRISMO**, para aqueles que sustentam que o conhecimento é fruto dos sentidos por meio da experiência.

1. DESCARTES E O GRANDE RACIONALISMO



René Descartes (1596 – 1650) é “o” filósofo da modernidade. Ele sintetiza o espírito do seu tempo e problematiza o que será discutido a partir dele.

Ele nasceu na França e estudou no melhor colégio daquele país, que obviamente era jesuíta e

onde se ensinava a doutrina escolástica aristotélico-tomista, é claro.

1.1 O espírito mecanicista

A sociedade de sua época estava maravilhada com as engenhocas mecânicas que divertiam a aristocracia nos grandes jardins europeus, como a água corrente em tubulações subterrâneas que movimentavam robôs autômatos fazendo-os produzir sons musicais e quase fazê-los falar.



Mas não era só isso, bombas hidráulicas, roldanas, guindastes facilitavam a vida de muita gente. E a invenção mais impressionante para a época, o relógio mecânico, a perfeita aplicação das teorias da física e da mecânica na construção de máquinas.

É nesse clima de euforia científica que Descartes cresce, sempre incomodado com o fato de que na escola não lhe ensinam nada disso.

Apesar de católico, Descartes não era ortodoxo ao ponto de obedecer cegamente aos dogmas de sua religião, e percebia claramente a incompatibilidade entre os ensinamentos sobre o mundo natural promovidos pela igreja através de seus propagadores jesuítas nos colégios e nas universidades, e os avanços da ciência.

Não aceitava a relutância da Igreja em admitir que seus ensinamentos sobre o mundo natural estavam errados, que, segundo ele, não passavam de falsas opiniões e de apego cego à tradição.

Ele não via aplicação prática daquilo que lhe fora ensinado no colégio e no meio acadêmico. Descartes era contemporâneo de Galileu e não ignorava os avanços dele na explicação do universo, principalmente porque Galileu partia de um ponto de vista racional onde qualquer pessoa, livre de preconceitos, e que tivesse disposta a usar a razão, poderia chegar as mesmas conclusões que ele.

E qual a linguagem usada por Galileu para explicar a natureza? Isso mesmo, a matemática. O uso do puro raciocínio, que poderia ser feito por qualquer pessoa. Descartes era obcecado pelo uso prático que se podia fazer da matemática.

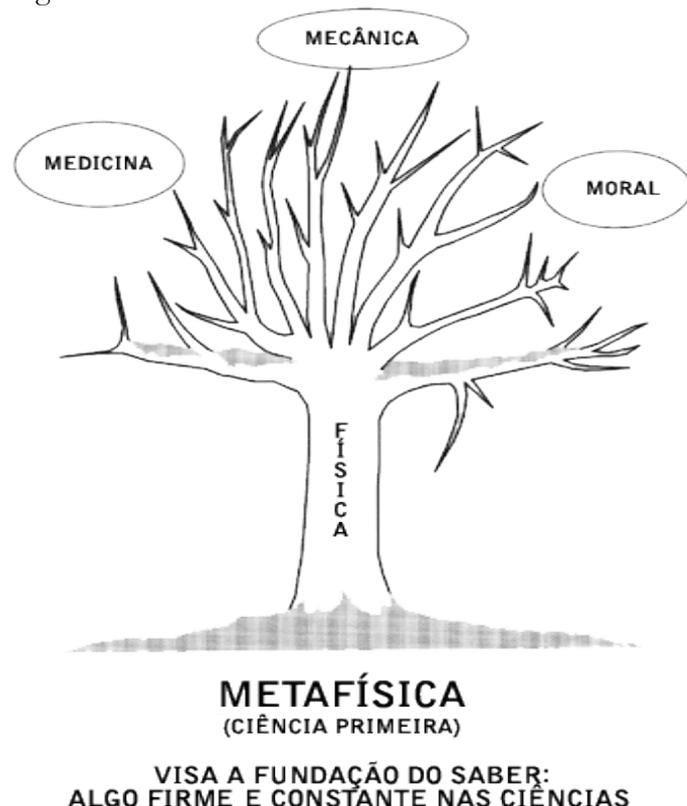
1.2 A missão de Descartes

Insatisfeito com os conhecimentos ultrapassados que recebeu e que ainda eram ensinados nas instituições de ensinos oficiais, conhecimentos totalmente desconexos, sem um princípio unificador, sem sistematicidade, ele decide viajar para conhecer o que o mundo tinha a ensinar.

Em uma das noites de sua viagem, sonhou que deveria erigir um novo conhecimento, sistemático, lógico, e totalmente fundamentado na razão, portanto, universal.

Foi então que decidiu se fixar em um lugar para mergulhar nos estudos. Queria ficar em Paris, mas a vida agitada, e o medo das perseguições da Igreja fez com que ele se mudasse para um lugar onde houvesse tolerância de pensamento, e parte, então, para a Holanda.

Descartes tinha o projeto de abarcar a totalidade do conhecimento e organizá-lo de forma sistemática, a começar por princípios seguros sobre os quais todas as áreas pudessem partir, de modo que se pudesse chegar a conhecimentos complexos progredindo dos simples, tal como uma equação matemática. Ele imaginou o conhecimento humano como uma árvore organizada da seguinte forma:



Sistematizar logicamente o saber humano dessa maneira, era prover um meio, um caminho, um **método** seguro, para se construir um conhecimento verdadeiro e universal. Então, em 1637 publica a obra que inaugura a filosofia moderna, o *Discurso do método*. E para alcançar o maior público possível, ele publica o livro em francês numa época que era costume publicar obras na língua pura que era o latim.

1.3 O caminho (método) certo

O que há de radical nessa obra é que diferentemente de todos os sistemas teóricos anteriores que já partiam para conhecer o mundo físico, aqui descartes dá um passo atrás e começa pelo **“como” conhecemos**, para saber se podemos ter acesso a um saber verdadeiro, não passível de erro.

Nessa obra Descartes propõe quatro regras básicas para se chegar a um conhecimento verdadeiro, são elas:

- 1) Regra da evidência - não aceitar por verdadeiro senão aquilo que se apresenta clara e distintamente ao espírito;
- 2) Regra da análise - dividir as dificuldades em tantas partes quantas seja possível para melhor solucioná-las;
- 3) Regra da síntese - ordenar os pensamentos dos mais simples para os mais complexos; e,
- 4) Regra da enumeração - fazer enumerações gerais e completas para se ter certeza de nada omitir.

Para Descartes, mente, alma, espírito e razão são palavras de mesmo significado. Portanto, na primeira regra ele está colocando a razão como critério par se ter evidência, clareza e distinção de alguma coisa, pois os sentidos são enganadores.

Esses são os mesmos passos usados pelos matemáticos que chegam às suas conclusões por processo de decomposição e síntese.

A dúvida metódica

Desse modo, para decompor seu pensamento no intuito de chegar ao **primeiro princípio verdadeiro**, claro e distinto, Descartes se utiliza da **dúvida metódica**, que é o processo de duvidar de tudo, das coisas mais simples que me chegaram pelos sentidos até as evidências matemáticas.

E para duvidar da matemática Descartes usa o artifício do gênio maligno, que segundo ele é um deus enganador que nos faz acreditar que estamos certo quando dizemos que dois mais dois são quatro, quando

na verdade estamos errados e o resultado talvez seja outro.

Cogito, ergo sum

Dessa forma, ao duvidar de tudo, não posso ter certeza de nada. Mas desse processo, pode-se tirar uma certeza, que nem mesmo a dúvida metódica pode me fazer duvidar. É a certeza de que se eu duvido. E se eu duvido, eu penso, e se penso, eu existo.

Descartes encontrou o **primeiro princípio** fundador de sua filosofia: “**penso, logo existo**”. O problema agora é partir desse princípio para saber se as coisas existem e como podemos conhecê-las.

E esse não é um problema simples. Ele toma consciência que duvida, que pensa, que existe, mas esse existir é como pensamento puro, como uma coisa pensante (*res cogitans*), uma substância pensante, e não como o indivíduo Descartes, com um corpo, com essa cabeleira que parece uma peruca e com esse bigodinho ridículo.

Como ele vai provar logicamente, como ele vai **deduzir** a existência do mundo, incluindo seu próprio corpo, a partir dessa única certeza que tem de que existe, mas somente como substância pensante? Ele sabe que não pode ser a causa das coisas, então como elas existem?

1.4 A existência de Deus e do mundo

A única ideia que ele tem que não depende dele é a de que existe um ser perfeito, que é Deus. Ele chega a essa conclusão porque ele sozinho, como ser imperfeito, não poderia ter a ideia de perfeição, pois o perfeito não pode vir do imperfeito, mas o contrário. E ainda, sendo ele imperfeito, não poderia conceber essa ideia, portanto, ele já foi criado com ela, ou seja, ela é uma ideia inata.

A **existência de Deus** é a **segunda certeza** no fundamento do conhecimento verdadeiro empreendido por Descartes. Daí que se existe esse ser perfeito, ele não pode ser enganador, então, o mundo realmente existe. As ideias que tenho do mundo sempre estiveram em minha mente, pois foram colocadas por Deus.

Mas se esse mundo exterior chega ao pensamento por meio de ideias, e eu como ser imperfeito que sou, posso me enganar quanto a elas, cabe ao próprio pensamento descobrir quais dessas ideias são claras e distintas, ou seja, verdadeiras.

Outra evidência é a de que como essas ideias se referem ao mundo exterior a mim, esse mundo, assim,

como o próprio corpo existem como uma extensão, uma *res extensa*.

Certo, o mundo existe, mas dele só podemos conhecer o que a matemática pode nos dizer, ou seja, sua extensão, as propriedades quantitativas (o que pode ser medido), nada de propriedades qualitativas como cheiro, sabor, quente frio, etc. Apenas as propriedades quantitativas são as ideias claras e distintas (verdadeiras) que podemos ter do mundo.

No pensamento cartesiano, o homem é substância pensante e extensa. A primeira como algo abstrato que não se submete às leis físicas, a segunda como algo material que está totalmente subordinada às leis dos corpos. Assim a ciência estudará a parte extensa do homem, enquanto que a filosofia se encarregará de decifrar os mistérios do pensamento/racionalidade, principalmente de sua capacidade de conhecer.

Essa é a maior contribuição de Descartes ao debate filosófico, essa mudança de rumo que ele imprime na filosofia. A partir dele a grande tarefa dos filósofos será estabelecer “como” conhecemos, e quais os limites desse conhecimento.

1.5 O mundo é uma máquina

A ideia de extensão e sua importância

Descartes chega à existência do mundo corpóreo aprofundando as ideias adventícias, isto é, as ideias que vão de uma realidade externa para a consciência, que não as constrói, é apenas depositária delas.

Antes de mais nada, a existência do mundo corpóreo é possível por causa do fato de que ele é objeto das demonstrações geométricas, que se baseiam na ideia de extensão. Além disso, existe em nós uma faculdade distinta do intelecto e não redutível a ele, isto é, a capacidade de imaginar e sentir. Com efeito, o intelecto é “uma coisa pensante ou uma substância, cuja essência ou natureza toda é apenas a de pensar”, essencialmente ativa.

Já a faculdade de imaginar é essencialmente representativa de entidades materiais ou corpóreas, razão pela qual “estou inclinado a considerar que é intimamente ligada ou dependente do corpo”. Desse modo, o intelecto pode considerar o mundo corpóreo valendo-se da imaginação e das faculdades sensoriais, que se revelam passivas ou receptivas de estímulos e sensações.

Ora, se esse poder de ligação com o mundo material, operado pela faculdade de imaginação e pelas faculdades sensoriais, fosse enganoso, dever-se-ia concluir então que Deus, que me criou assim, não é veraz.

Mas isso é falso, como já dissemos. Desse modo, se as faculdades imaginativas e sensíveis atestam a existência do mundo corpóreo, não há razão para colocá-lo em discussão.

Isso, porém, não deve me induzir a "admitir temerariamente todas as coisas que os sentidos parecem me ensinar". Como também não deve me induzir a "revogar pela dúvida todas elas em geral".

Mas como operar tal seleção? Isso pode ser feito aplicando o método das ideias claras e distintas, isto é, só admitindo como reais aquelas propriedades que consigo conceber de modo distinto.

Pois bem, dentre todas as coisas que me chegam do mundo externo através das faculdades sensíveis, só consigo conceber como clara e distinta a extensão, que, conseqüentemente, podemos considerar como constitutiva ou essencial. "Com efeito, toda outra coisa que se pode atribuir ao corpo pressupõe a extensão, sendo apenas algum modo da própria coisa extensa, como também todas as coisas que encontramos na mente são somente modos diversos de pensar".

Apenas a extensão é propriedade essencial

Assim, aplicando as regras da clareza e da distinção, Descartes chega à conclusão de que só se pode atribuir como essencial ao mundo material a propriedade da extensão, porque só ela é concebível de modo claro e completamente distinto das outras. O mundo espiritual é *res cogitans*, o mundo material é *res extensa*.

Descartes considera "secundárias" todas as outras propriedades, como a cor, o sabor, o peso ou o som, porque não é possível ter delas uma ideia clara e distinta. Atribuí-las ao mundo material como componentes constitutivas significaria abandonar as regras do método.

A tendência a considerá-las objetivas é muito mais fruto de experiências infantis, não avaliadas criticamente, porque não nos demos conta de que se trata mais de uma série de respostas do sistema nervoso aos estímulos do mundo físico.

Esse é um ponto de imenso alcance revolucionário, já enfocado por Galileu e que Descartes retoma porque sabe que dele depende a possibilidade de encaminhar um discurso científico rigoroso e novo. A ajuda dos sentidos pode significar fonte de estímulos, mas não é a sede da ciência. Esta pertence ao mundo das ideias claras e distintas.

Chegando a esse ponto, reduzida a matéria à extensão, Descartes encontra-se diante de uma realidade global dividida em duas vertentes claramente distintas e irreduzíveis uma à outra: a *res cogitans* no que se refere ao mundo espiritual e a *res extensa* no que concerne ao mundo material. Não existem realidades intermediárias.

A força dessa colocação é devastadora, sobretudo em relação às concepções renascentistas de matriz animista, segundo as quais tudo era permeado de espírito e vida, e com as quais eram explicadas as conexões entre os fenômenos e sua natureza mais recôndita. Não há graus intermediários entre a *res cogitans* e a *res extensa*. A exemplo do mundo físico em geral, tanto o corpo humano como o reino animal devem encontrar explicação suficiente no mundo da mecânica, fora e contra qualquer doutrina mágico-ocultista.

A matéria e o movimento como princípios constitutivos do mundo

A doutrina que atribui um caráter puramente subjetivo ao reino das qualidades é o primeiro resultado dessa nova filosofia. E sua importância reside na capacidade de eliminar todos os obstáculos que haviam impedido a afirmação da nova ciência.

Mas quais são então os elementos essenciais para se explicar o mundo físico? O universo cartesiano é constituído por poucos elementos e princípios: matéria (entendida no sentido geométrico de extensão) e movimento.

A matéria como pura extensão, privada de qualquer profundidade, leva à rejeição do vácuo. O mundo é como um ovo pleno. O vício dos atomistas é inconcebível com a continuidade da matéria extensa.

Como explicar então a multiplicidade dos fenômenos e seu caráter dinâmico? Através do movimento ou daquela "quantidade de movimento" que Deus injetou no mundo quando o criou e que permanece constante, porque não cresce nem diminui.

Os princípios fundamentais que regem o universo

Quais as leis fundamentais?

Antes de mais nada, o *princípio de conservação*, segundo o qual a quantidade de movimento permanece constante, contra qualquer possível degradação de energia ou entropia. O segundo é o *princípio de inércia*.

Tendo excluído todas as qualidades da matéria, só pode haver alguma mudança de direção mediante a impulsão de outros corpos.

O corpo não se detém nem diminui seu próprio movimento, a menos que o ceda a outro. Em si, uma vez iniciado, o movimento tende a prosseguir na mesma direção.

Portanto, o princípio de conservação e, conseqüentemente, o princípio de inércia são princípios basilares que regem o universo.

A eles deve-se acrescentar outro princípio, segundo o qual toda coisa tende a mover-se em linha reta. O movimento originário é o movimento retilíneo, do qual os outros derivam. Essa extrema simplificação

da natureza está em função de uma razão que, através de modelos teóricos, quer conhecer e dominar o mundo.

Trata-se de uma tentativa relevante de unificar a realidade, à primeira vista múltipla e variável, através de uma espécie de modelo mecânico facilmente dominável pelo homem.

Mais do que na variabilidade dos fenômenos, Descartes estava interessado em sua unificação, mediante modelos mecânicos de inspiração geométrica.

Tudo e todos são máquinas

Trata-se de um processo de unificação ao qual não se subtraem sequer aquelas realidades tradicionalmente reservadas a outras ciências, como a vida e os organismos animais.



Tanto o corpo como os organismos animais são máquinas e, portanto, funcionam com base em princípios mecânicos que regulam seus movimentos e suas relações. Em contraste com a teoria aristotélica das almas, exclui-se todo princípio vital (vegetativo e sensório) do mundo vegetal e animal. Também nesse caso o que importa é a mudança do quadro sistemático, porque daí em diante também o corpo e qualquer outro organismo serão objeto de análise científica no quadro dos princípios do mecanicismo.

Os animais e o corpo humano nada mais são do que máquinas, "autômatos", como os define Descartes, ou "máquinas semoventes" mais ou menos complicadas, semelhantes à "relógios, compostos simplesmente de rodas e molas, que podem contar as horas e medir o tempo".

E as numerosíssimas operações dos animais? Aquilo que chamamos de "vida" é redutível a uma espécie de entidade material, isto é, a elementos sutilíssimos e puríssimos, que, levados do coração ao cérebro por meio do sangue, se difundem por todo o corpo e presidem às principais funções do organismo.

Daí a exaltação da teoria da circulação do sangue proposta por Harvey, seu contemporâneo, que

publicou seu famoso ensaio sobre o *Movimento do coração* em 1627.

Descartes, portanto, nega aos organismos qualquer princípio vital autônomo, tanto vegetativo como sensório, convencido de que, se eles possuísem alma, a teriam revelado pela palavra, que "é o único sinal e a única prova segura do pensamento oculto e encerrado no corpo".

O contato das substâncias no homem

Ao contrário de todos os outros seres, no homem encontram-se juntas duas substâncias claramente distintas entre si: a *res cogitans* e a *res extensa*.

Ele é uma espécie de ponto de encontro entre dois mundos ou, em termos tradicionais, entre alma e corpo. A heterogeneidade da *res cogitans* em relação à *res extensa* significa antes de mais nada que a alma não deve ser concebida em relação com a vida, como se houvesse vários tipos de vida, da vegetativa à sensitiva e daí à racional.

A alma é pensamento e não vida. E sua separação do corpo não provoca a morte, que é determinada por causas fisiológicas. A alma é uma realidade inextensa, ao passo que o corpo é extenso. Trata-se de duas realidades que nada têm em comum. E, no entanto, a experiência nos atesta uma interferência constante entre essas duas vertentes, como o comprova o fato de que nossos atos voluntários movem o corpo e as sensações, provenientes do mundo externo, se refletem sobre a alma, modificando-a.



Escreve Descartes: "Não basta que ela [a alma] seja inserida no corpo como um piloto em seu navio, senão, talvez, para mover seus membros, mas é necessário que ela seja conjugada e unida mais estreitamente com ele, para, ademais, experimentar sentimentos e apetites semelhantes aos nossos, compondo assim um verdadeiro homem."

Mas, por qual razão e de que modo a alma move o corpo e age sobre ele?

Foi para enfrentar essas dificuldades que Descartes escreveu o *Tratado do homem*, no qual tenta uma explicação dos processos físicos e orgânicos, em uma espécie de ousada antecipação da fisiologia moderna.

Ele imagina que Deus tenha formado uma estátua de terra semelhante a nosso corpo, com os mesmos órgãos e as mesmas funções. É uma espécie de modelo ou de hipótese, com que tenta a explicação de nossa realidade biológica, com especial atenção para a circulação do sangue, para a respiração e para o movimento dos espíritos animais.

Sem abandonar a hipótese, ele explica o calor do sangue por uma espécie de fogo sem luz que, penetrando nas cavidades do coração, contribui para conservá-lo inflado e elástico. Do coração, o sangue passa para os pulmões, onde a respiração, introduzindo o ar, o refresca. Os vapores do sangue da cavidade direita do coração alcançam os pulmões através da veia arterial, e caem lentamente na cavidade esquerda, provocando o movimento do coração, do qual dependem todos os outros movimentos do organismo. Afluindo ao cérebro, o sangue não apenas nutre a substância cerebral, mas também produz "certo vento, muito sutil, ou antes uma chama muito viva e muito pura, ao que se dá o nome de 'espíritos animais'". As artérias que veiculam o sangue no cérebro ramificam-se em inúmeros tecidos, que se reúnem depois em torno de pequena glândula, chamada pineal, situada no centro do cérebro, que constitui a sede da alma.

Com tal objetivo, escreve Descartes, "é preciso saber que, por mais que a alma esteja conjugada com todo o corpo, entretanto há no corpo algumas partes em que ela exerce suas funções de modo mais específico que em todas as outras. [...] A parte do corpo em que a alma exerce imediatamente suas funções não é em absoluto o coração e nem mesmo todo o cérebro, mas somente a parte interna dele, que é certa glândula muito pequena, situada em meio a sua substância e suspensa sobre o conduto pelo qual os espíritos das cavidades anteriores se comunicam com os espíritos das cavidades posteriores, de modo que os seus mais leves movimentos podem mudar muito o curso dos espíritos, ao passo que, inversamente, as mínimas mudanças no curso dos espíritos podem levar a grandes mudanças nos movimentos dessa glândula".

O tema do dualismo cartesiano e do possível contato entre a *res cogitans* e a *res extensa* foi aprofundado ainda mais no tratado *As paixões da alma*, mas com preocupações e contornos claramente éticos.

Nele Descartes oferece um quadro bastante complexo e sutil de análise das ações, movidas pela vontade, e das alterações, que são percepções, sentimentos ou emoções provocadas pelo corpo e captadas pela alma.

O objetivo moral desse estudo é o de demonstrar que a alma pode vencer as emoções ou, pelo menos, frear as solicitações sensíveis que a distraem da atividade intelectual, projetando-a para as amarras das paixões. Para tanto, dois sentimentos são importantes, a tristeza e a alegria: a primeira está em

condições de mostrar as coisas das quais devemos escapar; a segunda, as coisas que devemos cultivar.

O guia do homem, porém, não são as emoções ou os sentimentos em geral, mas sim a razão, a única que pode avaliar e, portanto, induzir a acolher ou rejeitar certas emoções.

A sabedoria consiste precisamente na adoção do pensamento claro e distinto como norma, tanto do pensar como do viver.

1.6 As regras da moral provisória

Primeira

Foi exatamente para favorecer o domínio da razão sobre a tirania das paixões que, desde o *Discurso sobre o método*, Descartes enunciou e propôs como "moral provisória" algumas normas que depois, tanto no intercâmbio epistolar como no *Tratado sobre as paixões*, revelaram-se para ele válidas e definitivas.

Trata-se de normas simples, que é oportuno recordar sempre: "A primeira [regra] era a de obedecer às leis e aos costumes do meu país, observando constantemente a religião em que Deus me deu a graça de ser instruído desde a infância, e norteando-me em todas as outras coisas segundo as opiniões mais moderadas e mais distantes de todo excesso, que fossem comumente acolhidas e praticadas pelas mais sensatas dentre as pessoas com quem me coubesse viver."

Distinguindo entre a contemplação e a busca da verdade, por um lado, e as exigências cotidianas da vida, por outro, Descartes, para a verdade, exige a evidência e a distinção, que, se alcançadas, nos dão o juízo; já para as segundas considera suficiente o bom senso, expresso pelos costumes do povo junto ao qual se vive. No primeiro caso, é necessária a evidência da verdade; no segundo, é suficiente a probabilidade.

O respeito às leis do país é ditado pela necessidade de tranquilidade, sem a qual não é possível a busca da verdade.

Segunda

"A segunda máxima era a de perseverar o mais firme e resolutamente possível em minhas ações, não deixando de seguir com menos constância as opiniões mais duvidosas, quando alguma vez a elas me determinasse, como se elas fossem as mais seguras".

Trata-se de norma muito pragmática, que conclama a romper as protelações e superar a incerteza e a indecisão, porque a vida não pode esperar, sendo premente, mas sem esquecer que permanece a obrigação de examinar a veracidade e a bondade dessas opiniões, já que a veracidade e a bondade permanecem como os ideais que regulam a vida humana.

Descartes é inimigo da falta de decisão. Para superar isso, ele propõe o remédio "de habituar-se a formular juízos certos e determinados sobre as coisas que se apresentam, convencendo-se de que se cumpriu o próprio dever quando se fez aquilo que se julgava o melhor, ainda que seja julgado muito mal". A vontade se retifica refinando o intelecto.

Terceira

Nesse contexto, ele propõe a "terceira máxima", que é a de "esforçar-me sempre para vencer muito mais a mim mesmo do que ao destino e para mudar muito mais meus desejos do que a ordem do mundo. E, em geral, acostumar-me a crer que não há nada que esteja inteiramente em nosso poder, exceto nossos pensamentos".

O tema de Descartes, portanto, é a reforma de si mesmo, reforma que é possível fazer, refinando a razão mediante o habituar-se às regras da clareza e da distinção.

Quarta

Nós retificamos a vontade reformando a vida do pensamento. E é com esse objetivo que ele destaca na quarta máxima que sua função mais importante foi a de "dedicar toda a minha vida a cultivar minha razão e progredir o mais possível no conhecimento do verdadeiro, seguindo o método que me havia prescrito".

O fato de ser esse o sentido das primeiras três máximas, bastante conformistas, é indicado com exatidão pelo próprio Descartes, que acrescenta: "As três máximas anteriores fundamentavam-se precisamente no meu propósito de continuar a me instruir."

A razão e o verdadeiro como fundamento da moral

O conjunto torna evidente a orientação da ética cartesiana, isto é, a *lenta e trabalhosa submissão da vontade à razão*, como força-guia de todo o homem. Identificando a virtude com a razão nessa perspectiva, Descartes se propõe a "seguir tudo aquilo que a razão me aconselhar, sem que as paixões e os apetites me afastem disso".

Com tal objetivo, o estudo das paixões e do seu entrelaçamento na alma visa a tornar mais fácil a consecução do primado da razão sobre a vontade e sobre as paixões.

A liberdade da vontade só se realiza pela submissão lógica da ordem que o intelecto é chamado a descobrir, dentro e fora de si.

Em Descartes predomina o amor do verdadeiro, cuja lógica, uma vez alcançada, se impõe com a força da razão. Apenas sob o peso da verdade é

que o homem pode se considerar livre, no sentido de que obedece a si mesmo e não a forças exteriores.

Se o "eu" define-se como *res cogitans*, seguir a verdade significa seguir no fundo a si mesmo, na máxima unidade interior e no pleno respeito à realidade objetiva. O primado da razão deve impor-se tanto no campo do pensamento como no da ação.

A virtude, à qual, em última análise, a "moral provisória" conduz, identifica-se com a vontade do bem e está com a vontade de pensar o verdadeiro que, enquanto tal, também é bem.

2. BARUCH SPINOZA



O primeiro trabalho escrito por Spinoza (1632-1677) foi o *Breve tratado sobre Deus, sobre o homem e sua felicidade*, elaborado talvez em torno de 1660.

Sua obra-prima é a *Ética*, iniciada em torno de 1661 (que constituiu o trabalho de toda a vida do filósofo) e publicada postumamente em

1677, juntamente com o *Tratado sobre a emenda do intelecto*, um *Tratado político* e as *Cartas*.

A única obra publicada com o próprio nome por Spinoza foi uma exposição em forma geométrica dos *Princípios de filosofia de Descartes*, à qual foram agregados *Pensamentos metafísicos*.

Já o *Tratado teológico-político*, que suscitou grande celeuma e acesas polêmicas, foi publicado anonimamente (em 1670) e com falsa indicação do local de impressão.

A cultura de Spinoza era notável e as fontes de sua inspiração muito variadas: a filosofia tardio-antiga, a Escolástica (especialmente a judaica medieval de Maimônides e de Avicebron), a Escolástica dos séculos XVI-XVII, o pensamento renascentista (Giordano Bruno e Leio Hebreu) e, entre os modernos, sobretudo Descartes e Hobbes.

Mas essas fontes foram fundidas em urna poderosa e nova síntese, que assinala uma das etapas mais significativas do pensamento ocidental moderno. Os antigos gregos consideravam a coerência entre a doutrina e a vida de um filósofo como a mais significativa prova de credibilidade de urna mensagem espiritual.

E os filósofos gregos deram os mais admiráveis exemplos dessa coerência. Ora, Spinoza alcançou plenamente o paradigma dos antigos: sua metafísica está em perfeita consonância com sua vida (em muitos aspectos, como teremos oportunidade de ver mais adiante, ele pode ser considerado como estóico moderno).

Como veremos, *ele pregou como meta suprema do itinerário filosófico a visão das coisas sub specie aeternitatis*, que é uma visão capaz de libertar o homem das paixões e dar-lhe um estado superior de paz e tranquilidade. E, como nos dizem unanimemente os contemporâneos de Spinoza, a paz, a tranquilidade e a serenidade foram a marca de toda a sua existência.

O sentido de sua filosofia está na compreensão pura e distanciada do entender, despojado de toda perturbação e de toda paixão.

2.1 Deus como eixo fundamental

A ordem geométrica

A obra-prima spinoziana, a *Ethica*, como diz o próprio subtítulo "ordine geometrico demonstrata", tem um esquema de exposição calcado no dos Elementos de Euclides, ou seja, segue um procedimento que se desenvolve segundo definições, axiomas, proposições, demonstrações e explicações. Trata-se do método indutivo-geométrico, em parte já utilizado por Descartes e bastante apreciado por Hobbes, mas que Spinoza leva às últimas consequências.

Por que nosso filósofo escolheu esse método, precisamente ao tratar da realidade suprema de Deus e do homem, que são objetos para os quais os procedimentos matematizantes pareceriam demasiadamente restritos e inadequados?

E a pergunta que se colocam todos os intérpretes, dado que esse método, em sua translúcida clareza formal, muitas vezes não revela, mas até oculta as motivações do pensamento spinoziano, a ponto de alguns terem acreditado resolver o problema pela raiz, tentando dissolver a ordem geométrica de sua rigidez formal e estendê-la em um discurso continuado. Uma solução absurda, porque a escolha de Spinoza não teve uma motivação única, mas razões múltiplas.

Procuremos identificar as principais. Esta claro, entretanto, contra o que Spinoza pretendeu reagir ao adotar o método geométrico. Ele queria rejeitar:

- a) o procedimento silogístico abstrato e extenuante, próprio de muitos escolásticos;
- b) os procedimentos inspirados nas regras retóricas próprias do Renascimento;
- c) o método rabínico da exposição excessivamente prolixa.

O estilo de Descartes e, em geral, o gosto pelo procedimento científico próprio do século 17 influenciaram grandemente Spinoza em sentido positivo.

Todavia, o método e o procedimento adotados por Spinoza na *Ethica* não constituem um simples revestimento extrínseco (ou seja, formal), não sendo também explicáveis como simples concessão à um

modismo intelectual. Com efeito, os nexos que explicam a realidade, como a entende Spinoza (como logo veremos), são expressão de uma necessidade racional absoluta. Posto Deus (ou a Substância), tudo daí "procede" com o mesmo rigor com que, posta a natureza do triângulo tal como se expressa em sua definição, todos os teoremas relativos ao triângulo daí "procedem" rigorosamente, não podendo deixar de proceder. Assim, se, suposto Deus, tudo é "dedutível" com esse mesmo rigor absoluto, então, segundo Spinoza, o método euclidiano mostra-se o mais adequado.

Além disso, esse método oferece a vantagem de possibilitar o distanciamento emocional do objeto tratado e, portanto, uma objetividade desapaixorada, isenta de perturbações alógicas e arracionais. E isso favorecia grandemente a realização daquele ideal que nosso filósofo se propusera: ver e fazer ver todas as coisas acima do riso, do pranto e das paixões, à luz do puro intelecto.

O Deus de Espinosa

A centralidade do problema da substância

As definições com as quais a *Ethica* inicia, contem quase que inteiramente os fundamentos de sua filosofia, centrados na nova concepção da "substância", que determina o sentido de todo o sistema.

A questão relacionada com a *substância* é, fundamentalmente, uma questão relacionada com o *ser* (que é a questão metafísica por excelência).

Aristóteles já escrevia que a eterna pergunta "o que é o ser?" equivale à questão "o que é a substância?", e que, portanto, a resposta para a questão da substância é a resposta ao máximo dos problemas metafísicos.

A concepção de Spinoza sobre a substância é a mais radical que já se propôs em campo filosófico. Com efeito, dizia Aristóteles, tudo aquilo que existe é substância ou afecções da substância. Também Spinoza repete: "Nada é dado na natureza além da substância e de suas mudanças". Todavia, para a metafísica antiga, as substâncias eram múltiplas e hierarquicamente ordenadas. Mesmo apresentando teorias sobre a substância completamente diferentes das clássicas e escolásticas, o próprio Descartes pronunciou-se a favor da existência de uma multiplicidade de substâncias.

Spinoza prossegue nessa linha, mas dela tira as consequências extremas. A substância é "aquilo que existe em si e existe concebido por si mesmo" e, uma vez que "todas as coisas ou existem em si ou existem em outro", então além de Deus não pode haver nem se conceber nenhuma substância.

Tudo aquilo que existe, com efeito, existe em Deus, e nada pode existir nem ser concebido sem Deus.

As ambiguidades do conceito cartesiano de substância

Descartes entrara flagrantemente em contradição. Com efeito, de um lado, insistiu em considerar a *res cogitans* e a *res extensa* como substâncias (e, portanto, tanto as almas como os corpos), mas a definição geral de substância por ele apresentada não podia concordar com essa admissão.

Com efeito, nos *Princípios de filosofia*, havia definido a substância como aquilo que, para existir, não necessita de mais nada senão de si mesma. Entretanto, assim entendida, só a realidade suprema pode ser substância, ou seja, Deus, porque, como diz o próprio Descartes, todas as coisas criadas só podem existir à medida que são sustentadas pela potência de Deus.

Descartes, porém, procurou sair dessa aporia, introduzindo um *segundo* conceito de substância, segundo a qual também as realidades criadas (tanto as pensantes como as corpóreas) podem ser consideradas substâncias "enquanto são realidades que, para existir, necessitam somente do concurso de Deus".

É evidente a ambiguidade da solução cartesiana, porque não se pode dizer coerentemente

a) que substância é aquilo que, para existir, não necessita de mais nada a não ser de si mesmo e

b) que também são substâncias as criaturas que, para existir, necessitam apenas do concurso de Deus. Com efeito, as duas definições formalmente se chocam.

Unicidade da substancia

Portanto, retomando essa linha, Spinoza extrai as consequências extremas: só existe *uma única* substância, que é precisamente Deus.

É evidente que o originário (o absoluto, como diriam os românticos), o fundamento primeiro e supremo, precisamente por ser tal, é aquilo que não remete a nada mais além de si, sendo, portanto, autofundamento, causa de si, "*causa sui*". E tal realidade não pode ser concebida senão como necessariamente existente.

E se a substância é "aquilo que é em si e é concebida por si mesma", ou seja, aquilo que não necessita de nada mais além de si mesma para existir e ser concebida, então a substância coincide com a *causa sui* (a substância é aquilo que não necessita de nada mais além de si mesma, precisamente porque é causa ou razão de si mesma).

Aquilo que para Descartes eram substâncias em sentido secundário e derivado, ou seja, *res cogitans* e *res extensa* em geral, tornam-se para Spinoza *dois dos infinitos "atributos"* da substância, ao passo que os simples pensamentos, as simples coisas extensas e todas as manifestações empíricas tornam-se afecções da substância, "modos", ou seja, coisas que estão na

substância e que só podem ser concebidas por meio da substância.

Devemos destacar ainda em que sentido ela coincide com Deus: "Entendo por Deus um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância constituída de uma infinidade de atributos, cada qual deles expressando uma essência eterna e infinita".

Essa substância-Deus é livre, no sentido de que existe e age por necessidade de sua natureza; e é eterna, porque sua essência envolve necessariamente sua existência.

Tudo isso está contido nas oito definições supremas da *Ethica* de Spinoza (a que acenamos antes). E a visão da realidade em que se baseia é a de que Deus é precisamente a única substância existente, e de que "tudo o que existe, existe em Deus, pois sem Deus nada pode existir nem ser concebido" e de que "tudo aquilo que acontece, acontece unicamente pelas leis da natureza infinita de Deus e decorre da necessidade de sua essência".

É evidente que, com essa impositação, as demonstrações da existência de Deus não podem ser outra coisa senão variações da prova ontológica. Com efeito, não é possível pensar Deus (ou a substância) como *causa sui*, sem pensá-lo como *necessariamente existente*. Alias, nessa perspectiva, Deus é aquilo de cuja existência estamos mais certos do que da existência de qualquer outra coisa.

Deus e a "necessidade"

O Deus de que fala Spinoza é o Deus bíblico sobre o qual ele havia concentrado seu interesse desde a juventude, mas profundamente contraído nos esquemas da metafísica racionalista e de certas perspectivas cartesianas. Não é um Deus dotado de "personalidade", ou seja, de vontade e de intelecto. Conceber Deus como pessoa, diz Spinoza, significaria reduzi-lo a esquemas antropomórficos.

Analogamente, o Deus spinoziano não "cria" por livre escolha algo que é diferente de si e que, precisamente como tal, poderia também não criar. Não é "causa transitiva", mas sim "causa imanente", sendo, portanto, inseparável das coisas que dele procedem.

Deus não somente não é Providência, no sentido tradicional, mas é *a necessidade absoluta*, totalmente impessoal. Dada a sua natureza (que coincide com a liberdade no sentido spinoziano que explicamos, ou seja, no sentido de que se é dependente de si mesmo), Deus é *necessidade absoluta de ser*. E é necessidade absoluta no sentido de que, colocando-se esse Deus-substância como *causa sui*, dele procedem necessária e intemporalmente, ou seja, eternamente (analogamente ao que acontece na processão neoplatônica), os infinitos atributos e os infinitos modos que constituem o mundo. As coisas derivam

necessariamente da essência de Deus (como já dissemos), assim como os teoremas procedem necessariamente da essência das figuras geométricas. A diferença entre Deus e as figuras geométricas está no fato de que estas últimas não são *causa sui* e, portanto, a derivação geométrico-matemática permanece uma "analogia" que ilustra algo que, em si mesmo, é mais complexo.

Foi nessa *necessidade de Deus* que Spinoza encontrou aquilo que procurava: a raiz de toda certeza, a razão de tudo, a fonte de uma tranquilidade suprema e de uma paz total.

Naturalmente, tratar-se-ia de ver se o Deus que lhe deu verdadeiramente aquela imensa paz é precisamente aquele que se expressa nos esquemas geométricos da *Ética*, ou então se é um Deus que os esquemas geométricos - como observam certos intérpretes -, mais do que revelar, ocultam, ou seja, exatamente aquele Deus bíblico que tinha nele profundas raízes ancestrais.

Mas isso nos levaria a um terreno de pura investigação teórica. Contudo, esse é um ponto fundamental a considerar para se compreender Spinoza: a "necessidade" é apresentada como a solução de todos os problemas.

Efetivamente, depois dos estóicos, Spinoza foi o pensador que mais acentuadamente apontou a compreensão da necessidade como o segredo que dá sentido à vida. E Nietzsche, com sua doutrina do *amor fati*, levava esse pensamento às extremas consequências.

Os atributos

Já acenamos acima para os "atributos" e os "modos" da substância. Agora, devemos explicar do que se trata.

A substância (Deus), que é infinita, manifesta e exprime sua própria essência em infinitas formas e maneiras, que constituem os "atributos".

À medida que, todos e cada um, expressam a infinitude da substância divina, os "atributos" devem ser concebidos "em si mesmos", ou seja, cada um separadamente, sem a ajuda do outro, mas não como entidades estanques (são diferentes, mas não separados), pois só a substância é entidade em si e para si.

Portanto, é evidente que todos e cada um desses atributos são eternos e imutáveis, tanto em sua essência como em sua existência, enquanto expressões da realidade eterna da substância.

Nós, homens, conhecemos apenas dois desses atributos infinitos: o "pensamento" e a "extensão".

Spinoza não apresentou uma explicação adequada dessa limitação. Mas a razão é evidente, e é de caráter histórico-cultural: são essas as duas substâncias criadas (*res cogitans* e *res extensa*) reconhecidas por

Descartes e que, pelas razões que explicamos, Spinoza reduz a atributos.

O **atributo** é "aquilo que o intelecto percebe na substância como constitutivo de sua essência" e que deve ser concebido por si. A substância divina tem infinitos atributos, e todo atributo é por si infinito, mas a mente humana conhece apenas dois: o pensamento e a extensão.

Além disso, Spinoza proclamou teoricamente a igual dignidade dos atributos. Mas, enquanto capaz de pensar a si mesmo e o diferente de si, o atributo "pensamento" deveria ser distinto de todos os outros atributos, precisamente pelo fato de que tal caráter constitui privilégio. Mas ele não se propôs esse problema, que teria levantado numerosas dificuldades internas e o teria obrigado a introduzir uma hierarquia e, portanto, uma ordem vertical, ao passo que ele visava a uma ordem horizontal, ou seja, total igualdade dos atributos, pelo motivo que logo veremos.

Ao invés de privilegiar o pensamento, Spinoza estava preocupado em elevar a extensão e "divinizá-la". Com efeito, se a extensão é atributo de Deus e expressa (como cada um dos outros atributos) a natureza divina, Deus é e pode ser considerado uma realidade extensa.

O que não significa em absoluto que Deus seja "corpo" (como dizia Hobbes, por exemplo), mas apenas que é "espacialidade": com efeito, o corpo não é um *atributo*, mas um *modo* finito do atributo da espacialidade.

Isso implica a elevação do mundo e sua colocação em posição teórica nova, pois, longe de ser algo contraposto a Deus, é algo que se prende (como veremos melhor mais adiante) de modo estrutural a um atributo divino.

Os modos

Além da *substância* e dos *atributos*, há também os "modos", como já assinalamos. Deles Spinoza apresenta a seguinte definição: "Entendo por *modo* impressões da substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual também é concebido". Sem a substância e seus atributos, o "modo" não existiria e nós não poderíamos concebê-lo: com efeito, ele só existe e só é conhecido em função daquilo de que é modo.

Mais propriamente, dever-se-ia dizer que os "modos" procedem dos "atributos", e que são determinações dos atributos. Mas Spinoza não passa imediatamente dos "atributos" infinitos aos "modos" finitos, mas admite "modos" também infinitos, que estão entre os atributos (por sua natureza infinitos) e os modos finitos.

O "intelecto infinito" e a "vontade infinita", por exemplo, são "modos infinitos" do atributo infinito do pensamento, ao passo que o "movimento" e a "quietude" são "modos infinitos" do atributo infinito da extensão. Outro modo infinito é também o mundo como totalidade ou, como diz Spinoza, "a face de todo o universo, que permanece sempre a mesma, apesar de variar em infinitos modos".

Chegando a esse ponto, poderíamos esperar de Spinoza uma explicação sobre a origem dos "modos finitos", ou seja, a explicação de como ocorre a passagem do infinito ao finito.

Isso, porém, não ocorre; Spinoza introduz de repente a série dos finitos, dos modos e das modificações particulares, dizendo simplesmente que eles derivam uns dos outros.

Spinoza sustenta que aquilo que segue a natureza de um atributo de Deus, que é infinito, só pode ser um modo também infinito e que, portanto, aquilo que é finito só pode ser determinado por "um atributo, enquanto é modificado por uma modificação que é finita e tem existência determinada". O infinito só gera o infinito e o finito é gerado pelo finito.

Mas uma coisa fica inexplicada: o modo como nasceu um finito, no âmbito da infinitude da substância divina, que se explicita em atributos infinitos, modificados por modificações infinitas.

Com efeito, para Spinoza, toda determinação é negação, e a substância absoluta, que é ser absoluto, ou seja, o absolutamente positivo e afirmativo, é tal que não se deixa "determinar", ou seja, "negar", de modo nenhum.

Essa é a máxima aporia do sistema spinoziano, da qual deriva toda uma série de dificuldades, mas que é necessário enfocar bem, precisamente para compreender de maneira adequada o resto do sistema.

Deus e o mundo

Com base no que explicamos, o que Spinoza entende por Deus é a "substância" com seus atributos (infinitos); já o mundo é dado pelos "modos", por todos os modos, infinitos e finitos. Mas estes não existem sem aqueles; portanto, tudo é necessariamente determinado pela natureza de Deus e não existe nada contingente (como já vimos).

O mundo é a "consequência" necessária de Deus. Spinoza também chama Deus de *natura naturans*, o mundo de *natura naturata*. *Natura naturans* é a causa, ao passo que *natura naturata* é o efeito daquela causa, que, porém, não está fora da causa, mas é tal que mantém a causa dentro de si. Pode-se dizer que a causa é imanente ao objeto e também, vice-versa, que o objeto é imanente à sua causa, com base no princípio de que "tudo está em Deus".

Agora, estamos em condições de entender por que Spinoza não atribui a Deus o intelecto, a vontade e o amor. Com efeito, Deus é a substância, ao passo que intelecto, vontade e amor são "modos" do pensamento absoluto (que é um "atributo"). Tanto entendidos como "modos infinitos" quanto como "modos finitos", eles pertencem *A natura naturata*, isto é, ao mundo.

Portanto, não se pode dizer que Deus *projete* o mundo com o intelecto, que o *queira* com um ato de livre escolha ou que o *crie por amor*, porque essas coisas são "posteriores" a Deus, dele procedendo: não são o originário, mas o consequente. Atribuir essas coisas a Deus significa trocar o plano da natureza naturante pelo da natureza naturada.

Deus (e, portanto, a *Natura naturans*) é causa imanente e não transcendente, e como nada mais existe além de Deus, pois tudo está nele, então está fora de dúvida que a concepção spinoziana pode ser chamada "panteísta" (= tudo é Deus ou manifestação *necessária* de Deus nos modos explicados).

2.2 A doutrina do paralelismo – relação mente e corpo

Como vimos, *nós* conhecemos apenas dois dos atributos infinitos de Deus: *a)* a extensão; *b)* o pensamento.

Assim, *nosso* mundo é um mundo constituído pelos "modos" desses dois atributos:

- a)* pela série dos "modos" relativos a extensão;
- b)* pela série dos "modos" relativos ao pensamento.

a) Os *corpos* são "modos" determinados do "atributo" divino da extensão (e, portanto, expressão determinada da essência de Deus como realidade extensa).

b) Os *pensamentos* singulares, por seu turno, são "modos" determinados do "atributo" do pensamento divino (expressão determinada da essência de Deus como realidade pensante).

Recordemos que, para Spinoza, "pensar" e "pensamento" têm significado *muito amplo*, não indicam uma simples atividade intelectual, e incluem o *desejar* e o *amar*, bem como todos os vários movimentos da alma e do espírito.

O intelecto e a mente constituem o "modo" mais importante, ou seja, o "modo" que condiciona os outros "modos" de pensar.

Assim, também a ideia (que, para Spinoza, é conceito ou atividade da mente) tem lugar privilegiado no contexto da atividade geral do pensamento.

Mas, devido à estrutura da ontologia spinoziana, longe de ser uma prerrogativa apenas de mente humana, a ideia tem (como o "atributo" de que é "modo") as raízes na essência de Deus, que, aliás, deve ter não só a

ideia de si mesmo mas também a ideia *de todas as coisas que dele procedem necessariamente*: "Em Deus, dá-se necessariamente a ideia tanto de sua essência quanto de todas as coisas que procedem necessariamente de sua essência."

A antiga concepção do "mundo das ideias" (que, criada por Platão, foi retomada e rerepresentada de vários modos na Antiguidade, na Idade Média e no Renascimento) adquire aqui significado inteiramente novo e insólito, destinado a permanecer único. Com efeito, as "ideias" e os "ideados", ou seja, as "ideias e as "coisas correspondentes", não têm entre si relações de paradigma-cópia ou de causa-efeito. Deus não cria as coisas *segundo* o paradigma de suas próprias ideias, *porque não cria de modo algum o mundo no significado tradicional*, dado que este "procede" necessariamente dele. Por outro lado, *nossas* ideias não são produzidas em nós pelos corpos.

A ordem das ideias corre paralela à ordem dos corpos: todas as ideias derivam de Deus, enquanto Deus é realidade pensante; analogamente, os corpos derivam de Deus, enquanto Deus é realidade extensa. O que significa que Deus gera os pensamentos só como pensamento e gera os modos relativos à extensão só como realidade extensa. Em suma, um atributo de Deus (e tudo aquilo que se encontra na dimensão desse atributo) não atua sobre outro atributo de Deus (sobre aquilo que se encontra na dimensão deste outro atributo).

Spinoza tem agora a possibilidade de resolver o grande problema do dualismo cartesiano de modo brilhantíssimo. Visto que cada atributo, como sabemos, expressa a essência divina de igual modo, então a série dos modos de cada atributo deverá *necessária e perfeitamente* corresponder à série dos modos de cada um dos outros atributos. Em particular, a ordem e a série das ideias deverão corresponder *necessária e perfeitamente* à ordem dos modos e das coisas corpóreas, porque tanto em um como em outro caso se expressa inteiramente a essência de Deus vista sob diversos aspectos.

Existe, portanto, *perfeito paralelismo*, que consiste em perfeita coincidência, enquanto trata da *mesma realidade* vista sob dois diferentes aspectos: "ordem e conexão das ideias é o mesmo que ordem e conexão das coisas".

Em função desse paralelismo, Spinoza interpreta o homem como união de alma e corpo. O homem não é uma substância e muito menos um atributo, mas é constituído "por certas *modificações* dos atributos de Deus", ou seja, "por modos do pensar", com a proeminência do modo que é a *ideia*, e "por modos da extensão", ou seja, pelo corpo, que constitui o *objeto da mente*. A alma ou mente humana é a *ideia* ou conhecimento do corpo. A relação entre mente e corpo é constituída por um paralelismo perfeito.

2.3 O conhecimento

Toda ideia é objetiva no sentido de que tem uma correspondência na ordem das coisas (dos corpos). Não existem, portanto, ideias falsas e ideias verdadeiras em absoluto, mas apenas ideias e conhecimentos mais ou menos adequados. Ora, Spinoza individua três graus de conhecimento:

1) a opinião e a imaginação, ligadas às percepções sensoriais e às imagens, sempre confusas e vagas, mas utilíssimas no plano prático;

2) o conhecimento racional, próprio da ciência, que encontra sua expressão típica na matemática, na geometria e na física;

3) o conhecimento intuitivo, que consiste na visão das coisas em seu proceder de Deus e, mais exatamente, procede da ideia adequada dos atributos de Deus para a ideia adequada da essência das coisas.

Os três gêneros de conhecimento são conhecimentos das mesmas coisas, e o que os diferencia é apenas o nível de clareza e distinção (mínimo no primeiro grau, notável no segundo, máximo no terceiro).

A consideração das coisas como "contingentes" é uma espécie de ilusão da imaginação, enquanto é próprio da razão considerar as coisas como "necessárias" sob certa espécie de eternidade; o terceiro grau de conhecimento, por fim, capta a necessidade das coisas em Deus sob a mais perfeita espécie de *Tudo existe* eternidade.

Nesse contexto, não há lugar para uma vontade livre: a mente não é causa livre das próprias ações, mas é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que por sua vez é determinada por outra, e assim ao infinito. Experiência e razão mostram que os homens crêem que são livres apenas porque são conscientes das próprias ações, e ignorantes das causas pelas quais são determinadas.

2.4 A ética

Análise geométrica das paixões

As paixões, os vícios e as loucuras humanas são interpretadas por Spinoza segundo um procedimento geométrico, ou seja, do mesmo modo pelo qual dos pontos, das linhas e dos planos se formam os sólidos, e destes derivam necessariamente os teoremas relativos.

No seu modo de viver, o homem não é uma exceção na ordem da natureza, mas apenas a confirma. As paixões não se devem à "fraquezas" e "fragilidades" do homem, a "inconstância" ou "impotência" de seu espírito. Ao contrário, devem-se à potência da natureza e, como tais, *não* devem ser detestadas e censuradas, mas sim explicadas e compreendidas, como todas as outras realidades da natureza. Com efeito, por toda

parte a natureza é una e idêntica em sua ação e, portanto, também único deve ser o modo de estudá-la em todas as suas manifestações.

Spinoza entende as paixões como resultantes da tendência a perseverar no próprio ser por duração indefinida, tendência que é acompanhada pela consciência, ou seja, pela respectiva *ideia*. Quando a tendência se refere apenas à mente, chama-se *vontade*; quando se refere também ao corpo, chama-se *apetite*.

Aquilo que favorece positivamente a tendência a perseverar no próprio ser e a incrementa chama-se *alegria*; o contrário chama-se *dor*. E dessas duas paixões basilares brotam todas as outras. Em particular, chamamos de "amor" a sensação de alegria acompanhada da ideia de uma causa externa suposta como razão para essa alegria, e chamamos de "ódio" a sensação de dor acompanhada da ideia de uma causa externa considerada como causa dela.

É de modo análogo que Spinoza deduz *todas* as paixões do espírito humano. Todavia, nosso filósofo também fala de "paixão" como de uma *ideia confusa e inadequada*. A passividade da mente deve-se precisamente à *inadequação* da ideia. E, considerando-se o fato de que, para Spinoza, mente e corpo são a mesma coisa vista sob duas faces diversas, as duas definições de paixão acima examinadas concordam entre si. Por isso, é explicável a definição conclusiva: "[...] o afeto, chamado aflição do espírito, é uma ideia confusa através da qual a mente afirma uma força de existir do seu corpo, ou de parte dele, maior ou menor do que aquela que afirmava antes e, dada a qual, a própria mente é determinada a pensar mais isto do que aquilo".

Como força da natureza (se permanecermos em seu plano), as paixões são irrefreáveis e uma gera a outra com lógica matemática.

Dessa análise, que poderia parecer impiedosa, Spinoza extrai uma conclusão eticamente positiva. Se imaginarmos que são livres as ações dos outros homens que consideramos nocivas, então somos levados a odiá-los; mas, se sabemos que elas não são livres, então não os odiaremos ou os odiaremos muito menos (pois consideraremos as ações deles no mesmo nível da pedra que cai ou de qualquer outro acontecimento natural necessário).

Além disso, Spinoza chega inclusive a ponto de dizer que "o ódio se acresce pelo ódio recíproco", mas, ao contrário, pode "ser destruído pelo amor". É perfeitamente compreensível que o ódio gere o ódio e o amor o extinga. Mas, se é verdadeira a inexorável concatenação das causas, de que fala Spinoza, como pode um homem responder ao ódio com o amor? Ele só poderia admiti-lo (e isso foi bem destacado pelos estudiosos) se admitisse um componente de liberdade que, embora seja firmemente negado, na verdade,

contra as intenções do autor, está presente em várias partes da *Ethica*.

A tentativa de pôr-se "além do bem e do mal"

O jogo das paixões e dos comportamentos humanos aparece sob luz totalmente diversa, segundo Spinoza, se percebermos que não existem na natureza "perfeição" e "imperfeição", "bem" ou "mal" (ou seja, valor e desvalor), assim como não existem fins, *dado que tudo acontece sob o signo da necessidade mais rigorosa*. "Perfeito" e "imperfeito" são visões, ou seja, modos (finitos) do pensamento humano que nascem da comparação que o homem institui entre os objetos que ele produz e as realidades que são próprias da natureza. Com efeito, "perfeição" e "realidade" *são a mesma coisa*.

Assim, não devemos dizer de nenhuma realidade natural que ela seja "imperfeita". Nada daquilo que existe carece de algo: é aquilo que deve ser, segundo a série de causas necessárias.

O "bem" e o "mal" também não indicam nada que existe ontologicamente nas coisas consideradas em si, objetivamente, mas também são "modos de pensar" e noções que o homem forma, comparando as coisas entre si e referindo-as a ele mesmo.

Em suma: toda consideração de caráter finalístico e axiológico é banida da ontologia de Spinoza, que, alias, considera que alcança a "libertação" e a consecução do objetivo a que se propunha precisamente por meio de tal eliminação.

Com base na concepção das "paixões" acima expostas e na visão do homem essencialmente radicada na conservação e no incremento do seu próprio ser, só resta a Spinoza concluir que aquilo que se pode chamar corretamente de *bem* é somente o *útil*, e mal é o seu contrário: "Entendo por *bom* aquilo que sabemos com certeza que é *útil* para nós. Já por *mau* entendemos *aquilo que sabemos com certeza que nos impede de possuir o bem* (ou seja, o útil)". Consequentemente, a "virtude" torna-se tão somente a consecução do útil, e "vício" é o contrário.

Portanto, quando os homens *seguem a razão*, não só alcançam seu próprio útil, mas também o útil de todos: o homem que se comporta segundo a razão é o que há de mais útil para os outros homens. Spinoza chega até a dizer que o homem que vive segundo a razão "é um Deus para o homem".

O conhecimento como libertação das paixões

Sócrates já havia dito que vício é ignorância e virtude é conhecimento. Essa tese, nos modos mais variados, havia sido reafirmada ao longo de toda a filosofia greco-pagã. Spinoza a repropõe em termos racionalistas.

Eis um dos textos mais eloquentes dentre os muitos que podemos ler na *Éthica*, no qual revelam-se

particularmente evidentes os ecos socráticos e estoicos: *"Não sabemos com certeza que alguma coisa é boa ou má senão enquanto leva realmente ao conhecimento ou pode impedir o nosso conhecimento."*

Mas a retomada dessas antigas teses clássicas assume novo sentido no contexto spinoziano. Com efeito, para nosso filósofo a paixão é uma ideia confusa. Portanto, a paixão deixa de ser paixão "tão logo formemos dela uma ideia clara e distinta".

Diz Spinoza: clarifica tuas ideias e deixarás de ser escravo das paixões. O verdadeiro poder que liberta e eleva o homem é a mente, e, portanto, o conhecimento. Esta é a verdadeira salvação.

Deus como a causa de tudo

A terceira forma de conhecimento, a da intuição intelectual, que consiste em entender todas as coisas como procedentes de Deus (ou seja, como modos de seus atributos).

Essa forma de conhecimento é saber as coisas em Deus e, portanto, um saber a si mesmo em Deus. E quando nós compreendemos que Deus é causa de tudo, tudo nos dá alegria e tudo produz amor a Deus.

Eis a célebre proposição em que Spinoza define o amor intelectual a Deus: *"O amor intelectual da mente por Deus é o próprio amor de Deus, com o qual Deus ama a si mesmo, não enquanto infinito, mas enquanto pode ser explicado mediante a essência da mente humana, considerada sob a espécie da eternidade. Ou seja, o amor intelectual da mente por Deus é uma parte do amor infinito com o qual Deus ama a si mesmo."*

Mais uma vez, encontramos Sócrates e a Estoá no pensamento de Spinoza, quando ele nos diz que a bem-aventurança que experimentamos nesse supremo conhecimento intelectual é não só *a virtude*, mas também é *o único e supremo prêmio da virtude*. Em outros termos: para Spinoza, *a virtude tem seu prêmio em si mesma*. O amor intelectual por Deus é a visão de todas as coisas sob o signo da necessidade (divina) e a aceitação alegre de tudo aquilo que acontece, precisamente porque tudo o que acontece depende da necessidade divina.

2.5 A religião

As ideias filosóficas de Spinoza não deixavam espaço para a religião a não ser em plano claramente diferente do plano da filosofia (ou seja, da verdade), que se desdobra exclusivamente aos níveis do segundo e do terceiro gêneros do conhecimento (ou seja, ao nível de razão e de intelecto).

Ao contrário, segundo Spinoza, a religião permanece no nível do primeiro gênero de conhecimento, em que predomina a imaginação. Os profetas, autores dos textos bíblicos, não se destacam pelo vigor do intelecto, mas pelo poder da fantasia e da imaginação, ao passo que o conteúdo de seus escritos

não é feito de conceitos racionais, mas de imagens vividas.

Além disso, a religião visa a obter a obediência, ao passo que a filosofia (e somente ela) visa à verdade. Tanto isso é verdade que os regimes tirânicos valem-se abundantemente da religião para atingir seus objetivos.

Do modo como é professada na maioria dos casos, a religião é alimentada pelo temor e pela superstição. E a maioria dos homens resumem seu credo religioso nas práticas de culto, tanto é verdade que, se formos atentar para a vida que a maioria leva, não saberemos identificar de que credo religioso são seguidores.

Na realidade, diz Spinoza, os seguidores das várias religiões vivem aproximadamente do mesmo modo.

O objetivo da religião, portanto, é o de levar o povo a obedecer à Deus, honrá-lo e servi-lo.

2.6 Estado como garantia de liberdade

Spinoza foi um incansável defensor do Estado de direito. O Estado de direito que Spinoza reconstruiu teoricamente parte de pressupostos muito próximos aos de Hobbes. Com efeito, ele fala de "direito" e de "leis" *naturais*, no sentido de que, por sua natureza, todo indivíduo é determinado a existir e operar de certo modo, e que esse comportamento é necessário.

Analogamente, devido à sua constituição, os homens, sujeitos a paixões e iras, são "inimigos por natureza".

Mas, em virtude do seu desejo de viver e de ficar o mais possível ao abrigo de contínuos conflitos, os homens estipulam um pacto social. Ainda mais que, sem a ajuda mútua, eles não poderiam viver confortavelmente nem cultivar seu espírito.

O pacto social, portanto, origina-se da *utilidade* que dele deriva, e nela se fundamenta. Entretanto, o Estado para o qual são transferidos os direitos na constituição do pacto social não pode ser o Estado absolutista de que fala Hobbes. Alguns direitos do homem são *inalienáveis*, porque, renunciando a eles, o homem renuncia a ser homem.

O fim do Estado não é a tirania, e sim a liberdade. O fato de o filósofo da "absoluta necessidade" metafísica se apresentar como o teórico da *liberdade política e religiosa* constitui uma aporia que muitos já observaram.

Mas a defesa da liberdade religiosa e do Estado liberal tem raízes existenciais em Spinoza: banido da comunidade dos judeus e privado de vínculos de todo tipo, nada mais restava a ele se não o Estado que lhe deixou a liberdade de viver e de pensar.

E foi precisamente tal Estado que ele quis teorizar. Pode-se dizer até que, paradoxalmente, só

mesmo naquele Estado que garantia *plena liberdade* ele pôde pensar o sistema da *absoluta necessidade*.

3. BLAISE PASCAL



Blaise Pascal nasceu na França em 1623 e foi um gênio muito precoce, inclinado à matemática e à ciência. Com apenas 16 anos escreveu um *Tratado das cônicas*, muito apreciado, mas que se perdeu; com 18 anos inventou a "máquina aritmética", a primeira máquina calculadora, e com 23 inventou a experiência do vazio, demonstrando que todos os fenômenos até então atribuídos ao vazio são, ao contrário, causados pelo peso do ar.

Em 1646, em um período de convalescência do pai, Pascal entrou em contato com dois médicos que o fizeram conhecer as obras do abade de Saint-Cyran, pelas quais ele se converteu e "foi conduzido a Deus" junto com toda a sua família: é a "primeira conversão" de Pascal, e seu primeiro contato com Port-Royal.

Em 1651 morreu o pai, seu único verdadeiro mestre. Depois de breve "período mundano", atingido entre outras coisas por uma cefaleia quase insuportável, Pascal foi atingido na noite de 23 de novembro de 1654 por uma profunda iluminação religiosa, e escreveu um famoso Memorial, esta foi a "segunda conversão", seguida pela decisão de deixar toda atividade mundana. Morreu em 19 de agosto de 1662.

3.1 Demarcação entre ciência e fé As verdades

No fragmento do prefácio ao projetado *Tratado sobre o vácuo*, Pascal traça com impressionante lucidez a demarcação entre ciências empíricas e teologia, especificando os respectivos métodos de base e delineando as respectivas características do discurso científico e do teológico.

Antes de mais nada, Pascal ataca o princípio de autoridade na pesquisa racional. Dar valor unicamente à autoridade dos livros antigos é, sem dúvida, um defeito.

Pascal, porém, não pretende pôr de lado tal defeito apenas para introduzir outro em seu lugar, isto é, o de achar que o raciocínio é sempre e em toda parte o único valor. Com efeito, há âmbitos nos quais é obrigatório o recurso ao texto, como, por exemplo, na atestação de fatos históricos e geográficos, e sobretudo para aquilo que se refere a religião.

A realidade é que os princípios da fé "estão acima da natureza e da razão. E a mente humana, como é muito fraca para nos fazer chegar até lá apenas com

seus esforços, só pode alcançar essas sublimes verdades quando levada a elas por uma força onipotente e sobrenatural".

Na teologia, portanto, o princípio de autoridade (a referência ao texto em que estão contidas as verdades de fé reveladas) é legítimo e necessário. Mas, precisa Pascal, isso não é válido para as matérias que são objeto de experiência e de raciocínio: "aqui a autoridade é inútil; só a razão tem condições de conhecê-las. Elas têm os seus direitos separados; lá, a autoridade tinha a supremacia; aqui, por seu turno, domina a razão".

E onde dominam a experiência e a razão deve haver *progresso*: a inteligência "tem toda a liberdade para se expandir: sua inexaurível fecundidade produz continuamente, e suas invenções podem ser ao mesmo tempo infinitas e ininterruptas".

Afirma Pascal que, assim, a geometria, a aritmética, a música, a física, a medicina, a arquitetura e todas as ciências que dependem da experiência e do raciocínio devem se desenvolver: "Os antigos as encontraram apenas esboçadas por aqueles que os precederam, e nós as deixaremos para os que vierem depois de nós em um estado mais avançado do que as tivermos recebido."

As verdades teológicas e as verdades que obtemos com o raciocínio e a experiência são, portanto, diferentes: eternas as primeiras, progressivas as segundas; dom de Deus as primeiras, fruto da atividade humana as segundas; encontráveis nos textos sagrados as primeiras, resultados da engenhosidade humana, de provas racionais e de experimentos as segundas.

É preciso deixar intactas as verdades reveladas e fazer progredir continuamente as verdades humanas.

O método ideal

O saber científico, portanto, é autônomo e diverso das verdades de fé: estas, além do mais, são *imutáveis*, ao passo que as verdades científicas estão e devem estar *em expansão*.

Escreve Pascal nos *Pensamentos*: "A fé é diferente da demonstração; esta é humana, a outra é dom de Deus. [...], mas essa fé está no coração e não nos faz dizer *sei*, e sim *creio*."

E o *ideal* do saber, é exposto por Pascal no escrito *Sobre o espírito geométrico e sobre a arte do persuadir*. O que é preciso fazer para tornar convincentes nossas demonstrações?

Pois bem, Pascal responde a essa interrogação afirmando que nossas demonstrações só poderão ser convincentes sob a condição de respeitarmos o *método* da geometria. Para dizer a verdade, mesmo esse método, como logo veremos, também encontra limites. Por essa razão, um método ainda mais eminente e perfeito - mas que, no entanto, é impossível praticar - deveria consistir em duas coisas principais: "Uma seria não usar nenhum termo cujo sentido não se tenha

explicado claramente antes. A outra seria nunca enunciar qualquer proposição que não seja demonstrada com verdades já conhecidas. Em suma, isso significa definir todos os termos e provar todas as proposições."

Ora, como comenta Pascal, esse método seria belo, mas é impossível: "Com efeito, é evidente que os primeiros termos que se quisesse definir pressuporiam termos anteriores que servissem para sua explicação e, da mesma forma, as primeiras proposições que se quisesse demonstrar pressuporiam outras precedentes. Desse modo, fica claro que nunca se chegaria aos primeiros termos e proposições. Assim, levando as pesquisas sempre mais adiante, chega-se necessariamente a palavras primitivas que não podem mais ser definidas, e a princípios tão claros que não se encontram outros que sejam mais claros para servir de prova deles."

Com isso, fica claro que "Os homens são naturalmente e imutavelmente impotentes para tratar de qualquer ciência com ordem absolutamente completa".

Entretanto, essa impotência para definir *todos* os termos e para demonstrar *todas* as proposições não deve nos fazer desesperar, pois, embora não seja possível um método perfeito e completo, é possível outro, "inferior" ao idealizado; é "menos convincente, mas não porque seja menos certo".

Trata-se do método da geometria: "Ele não define tudo e não prova tudo, e nisso é inferior ao outro método; entretanto, supõe somente coisas claras e constantes pela luz natural, sendo por isso perfeitamente verdadeiro, já que é sustentado pela natureza, na falta de demonstração".

Portanto, trata-se de fazer com que nossas demonstrações - se elas quiserem ser convincentes - tenham como premissas verdades evidentes para todos, como fala Descartes na sua filosofia.

Assim, a ordem ou método geométrico, "o mais perfeito para todos os homens, não consiste em definir ou demonstrar tudo, e nem consiste em não definir nada ou não demonstrar nada, mas sim em manter-se na justa medida de não definir as coisas claras e compreendidas por todos os homens e definir todas as outras, e de não provar as coisas já conhecidas dos homens e provar todas as outras. Contra tal ordem pecam igualmente aqueles que pretendem tudo definir e tudo provar, e aqueles que deixam de fazê-lo nas coisas que não são evidentes por si mesmas".

E esse, precisamente, é o procedimento indicado pelo método geométrico, que não define coisas como o espaço, o tempo, o movimento, o número, a igualdade, a maioria, a diminuição e muitas coisas semelhantes, "porque esses termos designam tão naturalmente as coisas que significam, para aqueles que compreendem a língua, que a clarificação que se poderia

tentar acabaria por produzir mais obscuridade do que esclarecimento".

A *natureza* supriu a limitação de ter que definir e demonstrar tudo, dando-nos de certas coisas "um entendimento mais claro do que aquele que a arte nos apresenta com as suas explicações". Sendo assim, ao alcançar as primeiras verdades conhecidas, a geometria se detém e pede que elas sejam aceitas, pela razão de que ela não tem nada de mais claro para prová-las: desse modo, "tudo aquilo que a geometria propõe é perfeitamente demonstrado, por luz natural ou por prova". E a luz natural dá certezas.

Existem, portanto, "verdades que estão ao nosso alcance", verdades naturais sabidas por todos, como, por exemplo, a de que "o todo é maior do que uma sua parte", a partir das quais, uma vez reconhecidas, podemos ter infalivelmente conclusões persuasivas.

E, pelo que foi dito, o *método ideal* que realza a "arte do persuadir" consiste em três partes essenciais:

- 1) definir, por meio de definições claras, os termos dos quais devemos nos servir;
- 2) propor princípios ou axiomas evidentes como fundamento da prova;
- 3) na demonstração, sempre substituir mentalmente os termos definidos pelas definições.

Na opinião de Pascal, essas três partes essenciais são explicitadas por um conjunto de *regras* que, respectivamente, dizem respeito às *definições*, aos *axiomas* e às *demonstrações*. E as regras essenciais entre todas são as seguintes:

Regras necessárias para as definições. Não admitir nenhum termo um pouco obscuro ou equívoco sem definição. Nas definições, usar somente termos perfeitamente conhecidos ou já explicados.

Regras necessárias para os axiomas. Nos axiomas, enunciar somente coisas evidentes.

Regras necessárias para as demonstrações. Provar todas as proposições, usando somente os axiomas evidentiíssimos em si mesmos ou proposições já demonstradas ou admitidas. Nunca abusar da ambiguidade dos termos, deixando de substituir mentalmente as definições que os restrinjam ou expliquem o sentido".

O "espírito intuitivo"

Portanto, é esse o *ideal* do saber para Pascal. Mas não devemos de modo algum passar por alto o fato de que ele é precisamente um *ideal*. A argumentação é convincente se, de *premissas evidentes em si mesmas*, deduzimos corretamente as consequências.

Naturalmente, Pascal é de opinião que uma mente vigilante e atenta, não ofuscada por desejos e paixões, está em condições de *intuir*.

Como podemos ler nos *Pensamentos*, o espírito geométrico é relativo a princípios que, por assim dizer,

"são palpáveis", e "seria preciso ter mesmo urna mente completamente falseada para raciocinar mal sobre princípios tão rudimentares que é quase impossível que nos escapem". Mas, "na mentalidade intuitiva, os princípios pertencem ao uso comum e estão sob os olhos de todos. Não é necessário nada mais além de prestar atenção a eles, sem muito esforço; basta somente uma boa vista, mas que seja verdadeiramente boa, pois os princípios são tão tênues e tão numerosos que é quase impossível que alguém deixe de escapar. Ora, a omissão de um princípio leva ao erro; por isso, é preciso ter a vista bem clara, para ver todos os princípios, mas também ter urna mente equilibrada, para não raciocinar falsamente sobre os princípios conhecidos".

A realidade do homem é um "prodígio" complexo, enigmático, contraditório, profundo, e rico de infinitos aspectos: trata-se de uma realidade que escapa aos esforços mais tenazes e aos reiterados ataques da racionalização.

Só podemos produzir argumentações convincentes a partir de premissas certas. Mas as premissas certas dos geômetras são "grosseiras", ou seja, aquelas que, no fim das contas, não conseguem captar os lados mais ricos e interessantes da realidade e da vida. É preciso, portanto, o *espírito intuitivo*.

Mas, para Pascal, também o espírito intuitivo tem forte valência normativa, pois também é um ideal regulador.

Com efeito, o homem frequentemente tende a se enganar, a refutar a verdade, a conviver com o erro, a entregar-se à mentira. "*É uma doença natural do homem acreditar que possui a verdade diretamente; disso decorre que está sempre disposto a negar tudo o que lhe é incompreensível*". E ainda: "[...] todos os homens são quase sempre levados a crer, não pelo caminho da demonstração, mas pelo caminho do que lhes agrada". E, no seu livro *Pensamentos*, Pascal acrescenta: "O homem é um ser cheio de erro: erro natural e não eliminável sem a graça. Nada lhe mostra a verdade. Tudo o engana".

A razão não é um dado de fato; é muito mais um imperativo. Mas, mesmo quando ela alcança seus objetivos e nos põe diante de verdades válidas para todos, das quais é possível extrair consequências também verdadeiras, nós percebemos que essas verdades já não contam tanto assim.

Há outros domínios e outras realidades, que o *espírito matemático* não pode alcançar, mas que são alcançáveis através do *espírito intuitivo*, isto é, através daquela "visão verdadeiramente boa", não obscurecida por paixões e desejos. "*A ciência das coisas exteriores não me consolará da ignorância da moral no tempo da aflição, mas a ciência dos costumes sempre me consolará da ignorância das coisas exteriores*".

Além disso, as verdades ético-religiosas são inteiramente estranhas à investigação científica, mas é precisamente delas que depende nosso destino e a elas,

somente a elas, é que está ligado o sentido de nossa existência.

Diz Pascal que as verdades divinas não são parte da arte de persuadir, "*porque estão infinitamente acima da natureza: só Deus pode infundi-las na alma, e do modo como mais lhe agrada*".

3.2 Grandeza e miséria da condição humana

Segundo Pascal, como para Montaigne, o objeto por excelência da filosofia é o homem, e a reflexão sobre o homem leva imediatamente a consideração de que a grandeza e a dignidade do homem consistem no pensamento.

A grandeza do homem está, portanto, também no reconhecer-se mísero, e Pascal dirige a atenção sobre a miséria ontológica da condição humana. O homem é um nada em relação ao infinito, e um todo em relação ao nada, e algo intermediário entre o nada e o todo.

A grandeza e a miséria do homem estão firmemente reunidas, e este é o realismo trágico de Pascal. O homem, apenas com suas forças, conseguirá apenas compreender que é um monstro incompreensível, mas não criar valores firmes e encontrar um sentido estável e verdadeiro da existência.

O homem, portanto, é uma criatura que caiu de seu posto sem poder reencontrá-lo, procurando-o por todo lugar com inquietude e sem êxito: não podendo curar a morte e a miséria, o homem decidiu não pensar nisso para tornar-se feliz, e escolheu o divertimento.

O divertimento é fuga diante da visão lúcida da miséria humana, e aturdimento que faz divagar e chegar inadvertidamente à morte. O divertimento é fuga de nós mesmos, de nossa miséria, mas é a nossa máxima miséria, porque nos proíbe olhar para dentro de nós mesmos e pensar. Apenas o pensamento leva à verdade essencial, motivo pelo qual o homem é constitutivamente indigente e miserável, e é sobre a base desse reconhecimento que Pascal constroi sua apologia do cristianismo.

3.3 A importância da razão

Fé e razão

A razão é limitada; a vontade humana é corrupta; o homem se descobre essencialmente indigente e miserável; tenta fugir desse estado mergulhando na confusão do divertimento; mas a diversão revela-se uma miséria ainda maior, pois obstaculiza o caminho da redenção para o homem. E a salvação não é fruto da ciência nem da filosofia: "Submissão e reto uso da razão: nisso consiste o verdadeiro cristianismo".

A razão é impotente diante das verdades éticas e religiosas: "O supremo passo da razão esta em

reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam".

A fé, além disso, não só não depende da razão, mas, em última análise, não depende sequer do homem, porque é dom de Deus. Escreve Pascal: "Não penseis que dizemos que ela é um dom do raciocínio. As outras religiões não falam assim de sua fé, dão apenas o raciocínio para que se chegue a ela; ele nunca a alcança. A fé é diferente da demonstração: esta é humana, aquela é dom de Deus."

Falando a propósito das normas éticas, em seus *Ensaio*s Montaigne escreveu que "a regra das regras e a lei geral das leis é que cada um observe a do lugar onde se encontra".

Pois bem, na opinião de Pascal essa regra geral é uma flagrante demonstração do fato de que, com sua razão, os homens não conseguiram saber *o que é a justiça*.

Se a razão humana não conhece e não sabe avaliar a justiça, por si só ela tampouco pode chegar a Deus.

Por isso, "rir-se da filosofia significa filosofar verdadeiramente".

"O coração - e não a razão - é que sente Deus. E isto é a fé: Deus sensível ao coração e não à razão."

"O coração tem razões que a própria razão, desconhece."

É uma experiência longa, contínua e uniforme que "nos convence sempre da nossa impotência para alcançar o bem com nossas forças". Estamos sempre insatisfeitos, pois a experiência nos engana. E de infelicidade em infelicidade chegamos a uma morte sem sentido. "Desejamos a verdade, mas só encontramos incerteza. Procuramos a felicidade, mas só encontramos miséria e morte. Somos incapazes de deixar de desejar a felicidade e a verdade, mas também somos incapazes de ter a certeza e a felicidade. Esse desejo nos é deixado, seja como punição, seja para nos fazer sentir de que ponto caímos". Nossa razão é corrupta e nossa vontade é má. Nenhuma coisa humana pode nos satisfazer. Somente Deus é nossa verdadeira meta. Efetivamente, "se o homem não é feito para Deus, então por que ele não é feliz senão em Deus?" Além disso, "para ser verdadeira, uma religião deve ter conhecido nossa natureza. Deve ter conhecido a grandeza e a pequenez, bem como a causa de uma e de outra. E quem a conheceu senão a religião cristã?" Com efeito, substancialmente, a fé cristã nos ensina apenas estes dois princípios: "a corrupção da natureza humana e a obra redentora de Jesus Cristo".

O conhecimento da existência de Deus, portanto, é um dom de Deus. O verdadeiro Deus se dá a conhecer por meio de Jesus Cristo. E as verdades de fé não podem ser descobertas e fundamentadas pela razão.

Entretanto, a razão não fica de todo inativa em relação à fé. O exercício da razão é relevante para a fé, antes de mais nada quando a razão, barrando a

perturbação do divertimento, lança luz sobre a miséria humana. Em segundo lugar, também é a razão que pode avaliar em que medida a fé cristã pode explicar a miséria do homem, dissolver as contradições que envolvem o ser humano e dar sentido à existência humana.

Sobre a existência de Deus

Uma coisa é certa: Deus existe ou não existe. Mas essa certeza propõe o problema mais urgente e difícil: para que lado nos inclinaremos? Diremos que Deus existe ou que não existe?

Diz Pascal:

"Aqui a razão nada pode determinar: no meio do caminho há um caos infinito. Na extremidade dessa distância infinita joga-se um jogo no qual sairá cara ou coroa. Em qual das duas ireis apostar? Segundo a razão, não podeis apostar nem em uma nem na outra, como também não podeis excluir nem uma nem a outra. Portanto, não acuseis de erro quem escolheu, porque não sabeis absolutamente nada".

É isso o que Pascal diz ao cético interlocutor imaginário.

Todavia, este pode rebater:

"Não, mas eu os censuro não por terem realizado tal escolha, mas por terem escolhido; porque, embora quem escolhe cara e quem escolhe coroa incorram no mesmo erro, ambos estão em erro. A única posição justa é não apostar de modo nenhum".

E Pascal retruca:

"Sim, mas é preciso apostar: não é uma coisa que dependa de vossos desejos; vós vos comprometestes. O que escolhereis, portanto? Como é preciso escolher, vejamos aquilo que menos vos interessa. Tendes duas coisas a perder: a verdade e o bem; duas coisas a apostar no jogo: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa bem-aventurança; e vossa natureza deve fugir de duas coisas: do erro e da infelicidade. Vossa razão não é atingida mais por uma escolha do que pela outra, já que é necessariamente preciso escolher. Eis uma questão liquidada. Mas, e vossa bem-aventurança? Vamos pesar o ganho e a perda, no caso de apostardes em favor da existência de Deus. Vejamos estes dois casos: vencendo, ganhareis tudo; perdendo, não perdereis nada. Assim, apostai sem hesitar que ele existe".

É preciso escolher. E é racional escolher Deus, já que, escolhendo-se Deus, *pode-se* vencer tudo e nada perder.

Com efeito, quais seriam os danos, supondo-se que a escolha de Deus fosse urna escolha errada?

Afirma Pascal:

"Sereis fiel, honesto, humilde, reconhecido, benéfico, amigo sincero, verdadeiro. Para dizer a verdade, não vivereis mais nos prazeres pestíferos, na vaidade, nas delícias. Mas não tereis outros prazeres? Eu vos digo que ganhareis nesta vida. E que, a cada novo passo que fizerdes nesse caminho, perceberéis tanta certeza de ganho e tão pouco ou nenhum risco que, no fim das

contas, vereis que apostastes por uma coisa certa, infinita, pela qual não haveis dado nada".

A fé é dom de Deus. Mas a razão pode mostrar pelo menos que essa fé que supera a razão não é contrária à natureza humana. É uma fé que vem ao encontro da miséria humana, explicando-a e resolvendo-a.

Consequentemente, se a fé é dom de Deus, então, mais do que procurar aumentar o número das provas da existência de Deus, há necessidade de diminuir nossas paixões.

Em suma, é preciso tornar-se disponíveis para receber a graça, embora se possa pensar que o próprio esforço moral de quem "busca gemendo" já é fruto de graça: "Nada compreendemos das obras de Deus se não tomarmos por princípio o fato de que ele quis cegar uns e iluminar outros".

A graça é necessária, porque a queda e a nossa natureza corrupta nos tornaram indignos de Deus. É Deus que se revela, mas o Deus que se revela é, ao mesmo tempo, um Deus escondido: "Ele ficou oculto sob o véu da natureza que o cobre, até a Encarnação. E, quando veio para ele o tempo de se mostrar, ocultou-se ainda mais, cobrindo-se com a humanidade. Ele era bem mais reconhecível quando estava invisível do que quando se tornou visível. E, por fim, [...] decidiu permanecer no mais estranho e incompreensível segredo: as espécies eucarísticas".

Jesus Cristo é a prova de Deus.

E Deus "se oculta àqueles que o experimentam e se revela àqueles que o buscam, porque os homens são ao mesmo tempo indignos de Deus e capazes de Deus: indignos por sua corrupção, capazes por sua natureza primitiva".

4. LEIBNIZ



Gottfried Wilhelm Leibniz nasceu em Leipzig em 1646. cursou filosofia em Leipzig e matemática em Jena, em 1666.

Os últimos anos de sua vida foram amargados pela polêmica suscitada em 1713 pela Royal Society de Londres sobre a prioridade da descoberta do cálculo infinitesimal (em que havia intensamente trabalhado), atribuída a Newton. Morreu em 1716.

Suas obras mais importantes são: Discurso de metafísica (1686), Novo sistema da natureza (1695), Novos ensaios sobre o intelecto humano (1703), Ensaio de teodiceia (1710), Princípios racionais da natureza e da graça (1714), Monadologia (1714).

4.1 A mediação entre filosofia antiga e moderna

O antigo e o novo

A revolução científica, Bacon (que veremos mais adiante) e, sobretudo, Descartes, haviam produzido na história do pensamento ocidental uma reviravolta radical e decisiva, como já vimos amplamente. Parecia até que não só as soluções, mas também as problemáticas da filosofia escolástica e da filosofia antiga tivessem se tornado obsoletas, a ponto de não poderem mais ser repropostas. Os parâmetros, os módulos e os métodos das ciências matemáticas e físicas pareciam doravante os únicos possíveis, também no âmbito da filosofia.

De forma especial, dois conceitos pareciam irremediavelmente comprometidos:

a) o de "fim" ou de "causa final", juntamente com a visão teleológica geral (finalística) da realidade sobre ele fundada;

b) o conceito de "substância", entendida no sentido de "forma substancial", juntamente com a respectiva visão ontológica da realidade.

Pois bem, foram precisamente esses os conceitos que Leibniz retomou, reivindicando não apenas sua validade, mas também, em certo sentido, a "perenidade". E, além disso, mostrou a possibilidade de sua conciliação com as mais significativas descobertas dos "modernos" filósofos e cientistas.

Leibniz descobriu que, na realidade, trata-se de perspectivas que se colocam em planos diferentes, que em si mesmas não apenas não se embatem, quando são entendidas em seu significado apropriado, mas também podem ser oportunamente integradas entre si com grande vantagem.

Toda a filosofia de Leibniz brota dessa grandiosa tentativa de "mediação" e "síntese" entre antigo e novo, tornada particularmente eficaz pelo duplo conhecimento que ele possuía: de um lado, os filósofos medievais (Leibniz estudou não apenas os escolásticos, mas também Aristóteles e Platão); do outro, o cartesianismo e os métodos da nova ciência.

Nessa tentativa de reconsiderar os antigos à luz dos modernos e fundir suas diferentes instâncias reside a grandeza histórica e teórica de Leibniz.

Examinemos mais minuciosamente a problemática do "finalismo" e a da "substância", que o nosso filósofo pretende repropor e que, como veremos, constituem o eixo central de todo o seu pensamento.

O novo significado do finalismo

A explicação dos fenômenos que a nova ciência e o cartesianismo propunham era de caráter "mecanicista", como vimos. Extensão e movimento eram considerados causas suficientes para fornecer

explicação adequada das coisas. A essa posição, que exclui claramente a consideração do fim, Leibniz opõe nada menos que a concepção que Platão expõe no *Fédon*, precisamente nas célebres páginas em que ele relata sua "segunda navegação", ou seja, sua descoberta metafísica fundamental.

Leibniz considera que essas páginas platônicas se adaptam admiravelmente a seu propósito, parecendo terem sido formuladas propositalmente "contra nossos filósofos, muito materialistas".

Nestas páginas, por boca de Sócrates, Platão critica Anaxágoras por ter prometido explicar todas as coisas em função da inteligência e da causa final, que é a causa do bem; todavia, depois critica o fato de ele ter faltado a sua promessa, recorrendo às habituais causas físicas, mecânicas e materiais.

O fato, por exemplo, de Sócrates ter as pernas feitas de ossos, músculos, tendões etc., explica ter ido ele para a prisão e lá somente do ponto de vista do movimento mecânico. A verdadeira causa (a suprema e última) é de tipo bem diferente: é a escolha moral do bem e do melhor (Sócrates julgou bom obedecer as leis e melhor sofrer a condenação e, conseqüentemente, utilizou as causas "mecânicas" de suas pernas, seus músculos e seus tendões).

No *Discurso de metafísica*, Leibniz deixou no manuscrito um espaço, com a evidente intenção de traduzir e repor em circulação essas páginas de Platão, tendo-o feito efetivamente em outro lugar. E por várias vezes chamou a atenção sobre elas, tanto lhe eram prementes.

Todas as coisas se explicam não em função de suas componentes materiais, e sim em função da inteligência soberana ordenadora segundo um fim preciso.

Tudo o que já dissemos é suficiente para mostrar que, obviamente, não se trata de um simples "retorno" a Platão, mas de avanço ainda maior.

A explicação mecanicista dos fenômenos em Platão é de fato rejeitada, enquanto em Leibniz é amplamente valorizada, enquanto resulta coincidir com o ponto de vista da ciência.

Mas ele, ao mesmo tempo, faz ver como apenas a consideração finalista esteja em grau de dar uma visão global das coisas (e, portanto, verdadeiramente filosófica) e como a conciliação dos dois métodos é de grande vantagem para o próprio conhecimento científico e particular das coisas.

O novo significado das formas substanciais

Análogo é o raciocínio que Leibniz faz a propósito da questão das "formas substanciais" e das "substâncias". Erram os filósofos modernos ao lançarem descrédito sobre elas, porque elas são capazes de fornecer uma explicação geral (filosófica) da

realidade, que as causas mecânicas não fornecem. Por outro lado, os filósofos antigos, particularmente os escolásticos e certos aristotélicos, também erraram, como continuam errando aqueles que neles se inspiram, ao pretender explicar com essas formas substanciais os fenômenos particulares da física.

A distinção entre 1) o plano da explicação filosófica geral e 2) o plano da explicação científica particular permite a Leibniz a mediação entre o ponto de vista antigo e o moderno.

Portanto, enquanto as causas mecânicas explicam os fenômenos particulares, as formas substanciais fornecem uma explicação global segundo uma ótica diferente.

E cada uma destas explicações tem em seu âmbito uma validade precisa. Resumindo, a chave para conciliar a filosofia antiga a nova consiste na rigorosa distinção entre o âmbito propriamente filosófico e o âmbito propriamente científico.

Portanto, obstinando-se em basear-se nas "formas substanciais" ao explicar os fenômenos científicos, os aristotélicos e os escolásticos caem em evidentes absurdos, mas, ao mesmo tempo, os novos filósofos caem em excessos de tipo oposto ao negarem as formas substanciais, que continuam válidas em outros âmbitos de explicação.

4.2 Mecanicismo e o conceito de mônada

O grande erro de Descartes

Do que foi dito até agora, torna-se claro que a complexa operação de "mediação" de Leibniz não se limita a distinguir o plano do mecanicismo científico do plano do finalismo filosófico e a sobrepor este àquele, mas vai bem mais além, tocando na própria base em que se fundamentava o mecanicismo.

Com efeito, segundo Leibniz, extensão e movimento, figura e número são apenas determinações extrínsecas da realidade, que não vão além do plano da aparência, ou seja, do fenômeno.

A extensão (a res extensa cartesiana) não pode ser a essência dos corpos, porque por si mesma não basta para explicar todas as propriedades corpóreas. Por exemplo, diz Leibniz, ela não explica a inércia, ou seja, a relativa resistência que o corpo opõe ao movimento, a ponto de ser necessária uma "força" para desencadear tal movimento. O que significa que existe algo que está além da extensão e do movimento, que não é de natureza puramente geométrico-mecânica e, portanto, física, e que, portanto, é de natureza metafísica, que é precisamente a "força". É dessa força que derivam tanto o movimento como a extensão.

A propósito disso, Leibniz acredita ter vencido Descartes pela descoberta de um "erro memorável" cometido por este em termos de física. Com efeito,

Descartes sustentava que aquilo que permanece constante nos fenômenos mecânicos é a quantidade de movimento ($mv = \text{massa} \times \text{velocidade}$). Leibniz, ao contrário, demonstra que isso é cientificamente insustentável, pois o que permanece constante é a *energia cinética*, isto é, a "força viva", como ele a chama, expressa pelo produto da massa pela aceleração (massa \times velocidade ao quadrado).

A correção de um erro de física de Descartes, portanto, leva Leibniz a uma conclusão filosófica muito importante, ou seja, a de que os elementos constitutivos da realidade (os fundamentos dela) são algo que está acima do espaço, do tempo e do movimento, e que, portanto, se coloca no âmbito daquelas substâncias tão depreciadas pelos "modernos". Desse modo, Leibniz reintroduz as substâncias entendidas como princípios de força, como uma espécie de pontos metafísicos, forças originárias.

Leibniz não chegou a essa solução de repente, mas através de intensa meditação sobre Descartes, que, em um primeiro momento, levou-o a abandonar Aristóteles, depois a uma fugaz superação de Descartes pela aceitação do atomismo relançado por Gassendi e, por fim, a uma recuperação do conceito aristotélico de substância, oportunamente repensado e redimensionado.

Sucessivamente, Leibniz também adota novamente ele próprio o nome de "enteléquia", que indica a substância enquanto tem em si mesma sua própria determinação e perfeição essencial, ou seja, sua própria finalidade interior. Mas o termo mais típico para indicar as substâncias-forças primigênicas seria o de "mônadas" (do grego *monás*, que significa "unidade"), de gênese neoplatônica (e que Giordano Bruno havia colocado em circulação, embora com acepção diferente).

As consequências da descoberta de Leibniz

Antes, porém, de tratar da doutrina das "mônadas", devemos destacar algumas consequências muito importantes que derivam de tudo o que Leibniz estabeleceu.

O espaço

O "espaço" não pode coincidir com a natureza dos corpos, como queria Descartes. Para Leibniz, o "espaço" torna-se um fenômeno, ou seja, um modo em que a realidade aparece para nós, embora não se trate de mera ilusão, e sim de fenômeno fundante.

O espaço é simplesmente a ordem das coisas que coexistem ao mesmo tempo, ou seja, algo que nasce da relação das coisas entre si. Portanto, não é uma entidade ou propriedade ontológica das coisas, mas resultado da relação que nós captamos entre as coisas.

Assim, é fenômeno fundante, porque se baseia em efetivas relações das coisas entre si, mas não é um fenômeno porque em si mesmo não é ente real. Em conclusão, o espaço é um modo de aparecer subjetivo das coisas, embora com fundamento objetivo (as relações entre as coisas).

O tempo

Leibniz chega a conclusões análogas também sobre o "tempo". O tempo não é realidade existente, quase um modo de transcorrer ontológico, um *fluir real*, regular e homogêneo, mas sim um fenômeno fundante.

Como o espaço é uma resultante fenomênica que brota da relação da coexistência das coisas, da mesma forma o "tempo" é a resultante fenomênica que deriva da sucessão das coisas. O fundamento objetivo do tempo está no fato de que as coisas pre-existem, coexistem e pós-existem, ou seja, se sucedem. E daí nós extraímos a ideia de tempo. Também a consideração do tempo como entidade absoluta é um "ídolo" em sentido baconiano que, como tal, deve ser descartado.

Em suma, espaço e tempo não são realidades em si mesmas, mas fenômenos consequentes à existência de outras realidades.

Eis a definição mais concisa que Leibniz nos deixou: "O espaço é a ordem que torna os corpos situáveis e mediante a qual, existindo juntos, eles têm uma posição relativa entre si, do mesmo modo que o tempo é uma ordem análoga em relação à sua posição sucessiva. Todavia, se não existissem criaturas, o espaço e o tempo so existiriam nas ideias de Deus."

Essa é uma etapa muito importante na discussão sobre a natureza fenomênica do espaço e do tempo. Aliás, é inclusive uma etapa indispensável para compreender a "revolução" posterior que Kant realizará a esse respeito.

As leis físicas como "leis da conveniência"

Se assim for, as leis elaboradas pela mecânica perdem seu caráter de verdades matemáticas, ou seja, dotadas de veracidade lógica incontestável, para assumir o caráter de "leis da conveniência", leis fundadas na regra da escolha do melhor, segundo a qual (como veremos mais adiante) Deus criou o mundo e as coisas do mundo.

Do mecanicismo ao finalismo

Cai por terra a visão cartesiana do mundo e dos corpos vivos como "máquinas" entendidas mecanicisticamente.

O mundo é, sim, como que "grande máquina" em seu conjunto, como também são máquinas todos os organismos em particular, desde suas partes menores. Mas a máquina do universo, assim como as máquinas-partes, são a realização do querer divino, a concretização de uma "finalidade" desejada por Deus com a "escolha do melhor" (de que falaremos adiante).

O mecanicismo é apenas o modo por meio do qual se realiza o "finalismo" superior. E assim, mais uma vez, o mecanicismo se esfacela para dar lugar a um finalismo superior.

4.3 Os pontos fundamentais da metafísica monadológica

Tudo o que existe ou é uma simples mônada ou é um complexo de mônadas. As atividades fundamentais de toda mônada são duas: a percepção ou representação, e a apetição ou tendência para percepções sucessivas.

Leibniz distingue além disso entre a simples percepção e a apercepção, que é percepção acompanhada por consciência e é própria apenas de certas mônadas particulares, isto é, dos espíritos inteligências.

Cada mônada representa todas as outras, ou seja, o universo inteiro, e é de fato um microcosmo; a conexão total do universo, porém, é representada em cada mônada apenas indistintamente.

É este o significado da fórmula leibniziana segundo a qual o presente está grávido do futuro: em cada instante está presente a totalidade do tempo e dos eventos temporais.

Cada mônada representa todo o universo com diferente (maior ou menor) distinção das percepções e sob perspectiva diferente, e é justamente tal perspectiva que torna cada mônada diversa de todas as outras. Disso Leibniz tira seu princípio de identidade dos indiscerníveis, segundo o qual não existem duas substâncias indiscerníveis (absolutamente indiferenciadas), porque de outro modo elas seriam uma única e idêntica substância.

A diferente angulação segundo a qual as mônadas representam o universo, e o diferente nível de consciência de suas representações, delineiam uma hierarquia das mônadas, que das mônadas sem percepção chega até a mônada das mônadas, a Deus, em que todas as representações têm o nível de clareza e consciência absolutas.

Deus é, portanto, a mônada primitiva, a substância originária das mônadas e simples, enquanto todas as outras mônadas são produzidas ou "criadas" por Deus mediante fulgurações; uma vez criadas, depois as mônadas não podem perecer a não ser por aniquilação por parte do próprio Deus que as criou.

4.4 As mônadas e a constituição do universo

A mônada é o princípio de força e de atividade, mas é atividade pura apenas em Deus. Em todas as outras mônadas a atividade é imperfeita, e isso constitui justamente sua "materialidade". A "matéria-prima" da mônada consiste nas percepções confusas que tem, e este é o aspecto passivo próprio da mônada. A corporeidade e a extensão são a "matéria segunda", e aquilo que chamamos "corpos" são "agregações de mônadas".

Toda substância corpórea é em geral um agregado unificado por uma mônada superior, que constitui a entelúquia dominante; nos animais, esta entelúquia dominante é a alma, entendida como princípio de vida; no homem a mônada dominante é a alma entendida como espírito.

As mônadas inferiores representam mais o mundo do que Deus, enquanto as substâncias pensantes representam mais Deus do que o mundo e são destinadas a constituir a república geral dos espíritos sob o supremo Monarca, que é justamente Deus.

4.5 A harmonia preestabelecida

As mônadas não têm janelas por meio das quais algo possa entrar ou sair, ou seja, nenhuma mônada age sobre outra ou sofre a ação de outra. As várias mônadas são, com efeito, estruturadas em geral de modo a extrair tudo de seu interior, razão pela qual aquilo que cada uma extrai do próprio interior coincide com aquilo que outra extrai do próprio interior, com uma correspondência e harmonia perfeitas, queridas por seu criador.

O sistema da harmonia preestabelecida garante, portanto, a perfeita correspondência entre as representações das várias mônadas e a realidade externa. Deus é a verdadeira ligação de comunicação entre as substâncias, e é em virtude dele que os fenômenos de uma mônada concordam com os da outra e que nossas percepções são objetivas e verdadeiras.

4.6 Os dois grandes problemas metafísicos: por que existe o ser e por que existe assim e não de outra forma

Como consequência de tudo o que se disse até aqui, Deus tem um papel absolutamente central no sistema leibniziano. É compreensível, portanto, que ele tenha tentado fornecer diversas provas de sua existência.

A mais conhecida é a que se lê no escrito *Princípios racionais da natureza e da graça*, ao qual nos referiremos.

"Por que existe algo ao invés do nada?" Essa é a pergunta metafísica mais radical que o Ocidente já se pôs. Para os antigos, era suficiente propor a questão de modo mais atenuado: "O que é o ser?". Contudo, depois que a metafísica assumiu o criacionismo bíblico, a questão se radicalizou, transformando-se precisamente nesta outra: "Por que existe o ser?"

Em Leibniz, essa questão assume formulação particularmente cortante, até devido à vinculação que ele faz com o "princípio da razão suficiente", por ele tematizado pela primeira vez de modo completo e perfeito.

O princípio (ao qual voltaremos adiante) estabelece que nada existe ou acontece sem que exista (e que, portanto, se possa estabelecer) uma razão suficiente para determinar o fato de que uma coisa ocorra, acontecendo assim e não de outra forma.

Assim, é evidente que, à luz desse princípio, a pergunta sobre o ser só pode se tornar a mais clara:

a) "Por que existe algo e não o nada? "

b) "Por que aquilo que existe é assim e não de outra forma?".

4.7 A solução

a) A resposta de Leibniz ao primeiro quesito é que a razão que explica o ser não pode ser encontrada na série das coisas contingentes, porque, por definição, toda coisa contingente sempre tem necessidade de uma razão ulterior, por mais que se vê adiante na série das causas.

b) A resposta ao segundo quesito é formulada por Leibniz como a perfeição de Deus. As coisas são como são e não são de outra forma porque seu modo de ser é o melhor modo possível de ser. Muitos mundos (muitos modos de ser) seriam em si mesmos possíveis (ou seja, não contraditórios); mas somente um, este nosso, foi criado. E, entre os muitos mundos possíveis, a razão suficiente que induziu Deus a escolher este é que ele, perfeito, escolheu, entre todos os possíveis, o mundo mais perfeito.

4.8 Dificuldades e respostas

Muito se discutiu sobre esse ponto do sistema leibniziano. Em primeiro lugar, perguntou-se, Deus é livre para escolher este mundo ou, ao contrário, é premido por necessidade, não podendo não escolher o melhor?

A resposta de Leibniz é que não se trata de necessidade metafísica, segundo a qual seria impensável qualquer outra escolha, porque contraditória e, portanto, impossível. Trata-se, porém, de necessidade moral, voltada para realizar o maior bem e a máxima perfeição possível, ainda que sendo pensáveis e, portanto, possíveis (ou seja, logicamente não-

contraditórias) outras alternativas (descartadas apenas por serem inferiores).

Em segundo lugar, se este é o melhor dos mundos possíveis, de onde derivam os males?

Nos *Ensaio de Teodicéia*, Leibniz distingue (e são evidentes as influências agostinianas nessa distinção) três tipos de mal:

1) o mal metafísico;

2) o mal moral;

3) o mal físico.

O mal metafísico coincide com a finitude e, portanto, com a imperfeição ligada à finitude. Essa, porém, é a condição da existência de qualquer outra coisa que não seja o próprio Deus.

2) O mal moral é o pecado que o homem comete, deixando de lado os fins aos quais está destinado. Portanto, a causa deste mal é o homem e não Deus. Todavia, na economia geral da criação, a escolha de um mundo em que está previsto um Adão é, conseqüentemente, o homem em geral, que peque, deve ser considerada a melhor escolha aquela que comporta a maior positividade, em comparação com as outras possíveis.

3) No que se refere ao mal físico, escreve Leibniz: "Pode-se dizer que Deus muitas vezes o quer como pena devida à culpa e outras vezes como meio adequado a um fim, isto é, para impedir males maiores ou para alcançar maiores bens. A pena serve para a correção e o exemplo. Frequentemente, o mal serve para se apreciar melhor o bem e, algumas vezes, contribui para maior perfeição daquele que o sofre, como o grão que é semeado se sujeita a uma espécie de decomposição para germinar. Esta é uma bela comparação da qual o próprio Jesus Cristo se serviu."

Essa grandiosa concepção, que vê realizado nos seres (em cada um e em todos) o melhor daquilo que era possível, constitui o "otimismo leibniziano", que foi objeto de vivas discussões e polêmicas durante todo o século 18.

4.9 Deus como ser necessário

Deus é o ser necessário, como já vimos. Aliás, para prová-lo, Leibniz, entre outras coisas, adota o argumento ontológico, já retomado modernamente por Descartes, segundo o qual o perfeito deve necessariamente existir, caso contrário não seria perfeito.

Além disso, Deus é necessário porque, nele essência e existência coincidem. Diz Leibniz que só Deus possui essa prerrogativa, isto é, que só de Deus se pode dizer que lhe basta ser possível para que também exista atualmente (enquanto é perfeição ilimitada).

Escreve Leibniz: "Assim, somente Deus (ou o Ser necessário) tem esse privilégio de não poder não existir, desde que seja possível. E, como nada pode

impedir a possibilidade daquilo que não implica nenhum limite, nenhuma negação e, portanto, nenhuma contradição, só isso já basta para conhecer a priori a existência de Deus".

Deus, portanto, é o único ser necessário que existe, ou seja, o único ser em que essência e existência coincidem.

4.10 As essências e os possíveis

Entretanto, Deus é fonte tanto das essências como das existências. A essência expressa "aquilo que" uma coisa é (o que é), ao passo que a existência expressa a subsistência real, o existir de fato.

São "essências" todas as coisas que são **pensáveis sem contradição**, ou seja, todos os "possíveis" (possível, precisamente, é aquilo que não envolve contradição). E o intelecto divino é concebido por Leibniz como "a sede das verdades eternas e das ideias das quais tais verdades dependem".

Portanto, é o intelecto divino que torna possíveis tais possíveis, precisamente ao pensá-los, dando-lhes o que há de real na "possibilidade".

Os possíveis são infinitos. Eles são organizáveis em sistemas e mundos diversos e inumeráveis que, no entanto, se tornados singularmente, são justamente possíveis, mas que não são co-possíveis junto a outros, no sentido de que a realização de um implica a não-realização do outro (enquanto se excluem um ao outro).

A existência é a realização e a concretização das essências, ou seja, dos possíveis.

Assim, se Deus pensa infinitos mundos possíveis, só pode, porém, levar a existência apenas um deles. Todos os mundos possíveis tendem à existência, mas somente a escolha de Deus decide qual deles deve *de fato* ser promovido à existência.

4.11 As verdades de razão e de fato

Nessa visão geral, podemos compreender adequadamente a distinção feita por Leibniz entre "verdade de razão" e "verdade de fato", bem como a diferente natureza dos princípios que estão na base dos dois tipos de verdade.

As "verdades de razão" são aquelas cujo oposto é impossível. Elas expressam o conjunto das verdades que estão na mente de Deus, as quais se baseiam sobretudo nos princípios de identidade, de não-contradição e do terceiro excluído.

São verdades de razão todas as verdades da matemática e da geometria e, segundo Leibniz, também as regras da bondade e da justiça (porque não dependem da simples vontade divina, sendo também elas verdades cujo contrário é contraditório, como as verdades matemáticas).

Também o homem, quando conhece esses tipos de verdades necessárias, baseia-se nos princípios apontados acima.

As "verdades de fato" se referem, ao invés, aos acontecimentos contingentes, e são tais que seu oposto não é impossível.

Por exemplo, o dado de eu estar sentado é uma verdade *de fato*, mas ela não é uma verdade necessária, porque o contraditório não é impossível (não é uma coisa impossível que eu não esteja sentado).

Portanto, as verdades de fato também poderiam não existir; entretanto, a partir do momento que existem, tem sua precisa razão de ser.

4.12 O princípio de razão suficiente como fundamento das verdades de fato

Essas verdades, portanto, não se baseiam no princípio da não-contradição (porque seu oposto é possível), e sim no princípio de "razão suficiente", segundo o qual toda coisa que acontece de fato tem uma razão que é suficiente para determinar por que aconteceu, e por que aconteceu assim e não de outra forma.

Muitas vezes, porém, é impossível ao homem encontrar a razão suficiente de cada fato particular, porque teria de reconstruir toda a série infinita de particulares que concorreram para determinar aquele acontecimento singular.

Como vimos, para criar o mundo, Deus se baseou no princípio de razão suficiente e não no princípio da não-contradição, pois, em Deus, a razão suficiente coincide com a escolha do melhor, com a obrigação moral. Portanto, como muitos estudiosos reconheceram, a distinção entre verdades de razão e verdades de fato tem bases metafísicas precisas, e é, portanto, estrutural e definitiva, malgrado certas oscilações que podem ser encontradas em Leibniz e, sobretudo, malgrado as muitas críticas dos intérpretes.

A própria presciência e o próprio conhecimento perfeito que Deus tem das verdades contingentes não mudam a natureza contingente delas e não as transformam em verdades de razão. As verdades de razão baseiam-se na necessidade lógico-metafísica, ao passo que as verdades de fato, em todos os casos, permanecem ligadas ao livre decreto divino.

4.13 Teoria do conhecimento

Juntamente com os *Ensaio de Teodiceia*, a obra mais vasta de Leibniz é constituída pelos *Novos ensaios sobre o intelecto humano*, em que o nosso filósofo critica minuciosamente o Ensaio de Locke, que havia negado toda forma de inatismo, reduzindo a alma a tábula rasa (a uma espécie de folha em branco sobre a qual só a experiência escreve os vários conteúdos).

Entretanto, Leibniz não se alinha simplesmente ao lado dos inatistas, como os cartesianos, por exemplo, mas tenta seguir um caminho intermediário e realizar uma mediação.

Disso decorre uma solução muito original (embora não delineada sistematicamente), coerente com as premissas da metafísica monadológica.

O antigo axioma escolástico, derivado de Aristóteles é muito caro aos empiristas, dizia: não há nada no intelecto ou na alma que não tenha derivado dos sentidos.

Leibniz propõe a seguinte correção: não há nada no intelecto que não tenha derivado dos sentidos, com exceção do próprio intelecto.

O que significa que a alma é "inata a si mesma", que o intelecto e sua atividade existem a priori, precedendo a experiência. Trata-se de uma antecipação daquilo que viria a ser a concepção kantiana do transcendental, embora colocada sobre novas bases.

Mas a essa admissão (já, em si mesma, capaz de redimensionar o empirismo lockiano) seguem-se outras, ainda mais importantes. Diz Leibniz que a alma contém "o ser, o uno, o idêntico, a causa, a percepção, o raciocínio e uma quantidade de outras noções que os sentidos não podem fornecer".

Então Descartes teria razão? Leibniz, em sua tentativa de mediação entre as instâncias opostas, pensa que se trate não de inatismo concreto, mas muito mais de inatismo virtual: as ideias estão presentes em nós como inclinações e disposições, precisamente como virtualidades naturais.

Além disso, Leibniz reconhece como originário (inato) o princípio de identidade (e os princípios lógicos fundamentais a ele ligados) que está na base de todas as verdades de razão: "Se quisermos raciocinar, não poderemos deixar de supor esse princípio. Todas as outras verdades são demonstráveis [...]."

Depois, porém, com base em sua concepção da mônada como representação da totalidade das coisas, é obrigado a admitir também um inatismo para as verdades de fato e, em geral, para todas as ideias. Ele reconhece expressamente que existe algum fundamento na "reminiscência" platônica, e até que é preciso admitir bem mais do que Platão admitiu. A alma conhece virtualmente tudo: este é o novo sentido da antiga doutrina de Platão.

4.14 O homem e seu destino

A liberdade

Leibniz procura adotar um caminho intermediário entre a posição de Spinoza, defensor da necessidade, e a concepção clássica do livre-arbítrio como faculdade de escolha. Suas conclusões, porém,

revelam-se bastante ambíguas e a mediação não se reveste de êxito.

Nos *Ensaio de Teodicéia* ele afirma a questão da liberdade, que as condições da liberdade são três:

- a) a inteligência;
- b) a espontaneidade;
- c) a contingência.

A primeira condição é óbvia, dado que um ato que, não seja inteligente está, por definição, fora da esfera da liberdade.

A segunda condição implica a exclusão de qualquer coação ou restrição exterior ao agente (e que, portanto, o ato dependa das motivações interiores do agente). A terceira condição implica a exclusão da necessidade metafísica, ou seja, a exclusão de que seja contraditório o oposto da ação que se realiza (ou seja, implica a possibilidade de realização da ação oposta).

A liberdade que Leibniz concede à alma é a de depender só de si mesma e não de outro, o que é bem diferente do poder de escolher. A liberdade leibniziana, portanto, simplesmente coincide com a espontaneidade da mônada.

Na verdade, Leibniz tem acenos sugestivos, como quando diz que os motivos que nos impelem à ação não são como pesos sobre a balança, no sentido de que é muito mais o espírito que determina os motivos. Mas esses pensamentos, inseridos na ótica da concepção da mônada como desenvolvimento rigorosamente concatenado de todos os seus acontecimentos, em grande parte acabam por se esvaziar.

A liberdade e a previsão de Deus

A questão se torna ainda mais complexa pelo fato de que a monadologia impõe que se concebam os atos humanos, além de predicados incluídos necessariamente no sujeito, também como acontecimentos previstos e prefixados por Deus eternamente.

Desse modo, portanto, a liberdade pareceria inteiramente ilusória. Se desde a eternidade estão previsto que eu pecarei, que sentido tem então minha ação moral? Leibniz não conseguiu responder metafisicamente ao problema, limitando-se a dar uma resposta que, ao invés de solução teórica para o problema, contém uma regra prática, plena de sabedoria, mas doutrinariamente evasiva:

"Mas sera que é certo desde a eternidade que eu pecarei? Podeis vos dar por vós só uma resposta: talvez não. E, sem pensar naquilo que não podeis conhecer e que não pode vos dar qualquer luz, deveis então agir segundo vosso dever, que conheceis.

Mas, dirá algum outro, a que se deve o fato de que este homem cometerá certamente aquele pecado? A resposta é fácil: caso contrário, não seria *aquele*

homem. Desde o princípio dos tempos, Deus vê que haverá certo Judas, cuja noção ou ideia, que Deus possui, contém aquela ação livre futura. Resta, portanto, esta única questão: por que tal Judas, traidor, que na ideia divina é apenas possível, existe concretamente? A essa pergunta não é possível dar uma resposta aqui na terra, senão dizendo genericamente que, como Deus achou bom que ele existisse apesar do pecado por ele previsto, é necessário que esse mal seja compensado com juros no universo: Deus extrairá dele um bem maior e, no fim das contas, ver-se-á que essa série de coisas, na qual está abarcada a existência daquele pecador, é a mais perfeita entre todos os outros modos possíveis de existir. Mas como nem sempre é possível explicar a admirável economia daquela escolha, enquanto formos peregrinos nesta terra, basta-nos sabê-lo sem compreendê-lo."

QUESTÕES

01. Sobre a filosofia de Descartes, pode-se afirmar, com certeza, que as suas mais importantes consequências foram

I- a afirmação do caráter absoluto e universal da razão que, através de suas próprias forças, pode descobrir todas as verdades possíveis.

II- a adoção do Método Matemático, que permite estabelecer cadeias de razões.

III- a superação do dualismo psico-físico, isto é, a dicotomia entre corpo e consciência.

Assinale a alternativa correta.

- A) II e III
- B) III
- C) I e III
- D) I e II

02. Descartes (1596-1650) é importante para a Filosofia Moderna porque foi quem superou o ceticismo da filosofia do século XVI. Embora tenha se servido do recurso dos céticos a dúvida, Descartes utilizou este recurso para atingir a ideia clara e distinta, algo evidente e, portanto, irrefutável. Com base neste argumento,

I- a evidência não diz respeito à clareza e à distinção das coisas;

II- a análise é o procedimento que deve ser realizado para dividir as dificuldades até a sua menor parte;

III- a enumeração é a primeira regra do método para a investigação da verdade;

IV- a síntese proporciona a ordem para os raciocínios, desde o mais simples até o mais complexo.

Estão corretas as afirmações:

- A) I, II e III
- B) I, III e IV
- C) II e IV
- D) II e III

03. Leia com atenção a citação e, em seguida, analise as assertivas.

"E, tendo notado que nada há no eu penso, logo existo, que me assegure de que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que, para pensar, é preciso existir, julguei poder tomar por regra geral que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras, havendo apenas alguma dificuldade em notar bem quais são as que concebemos distintamente."

(DESCARTES, Discurso do Método. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 55. Coleção "Os Pensadores")

I- Este "eu" cartesiano é a alma e, portanto, algo mais difícil de ser conhecido do que o corpo.

II- O "eu penso, logo existo" é a certeza que funda o primeiro princípio da Filosofia de Descartes.

III- O "eu", tal como está no Discurso do Método, é inteiramente distinto da natureza corporal.

IV- Ao concluir com o "logo existo", fica evidente que o "eu penso" depende das coisas materiais.

Assinale a alternativa cujas assertivas estejam corretas.

- A) Apenas II e IV.
- B) I, II, IV.
- C) Apenas III e IV.

D) Apenas II e III.

04. "Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava."

DESCARTES. R. Discurso do método. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 46.

Considerando a citação acima, é correto afirmar que

A) na tentativa de pôr tudo em dúvida, Descartes não consegue duvidar da existência do cogito (eu penso).

B) pautando-se pelo exemplo dos cétricos, Descartes não pretende encontrar nenhum conhecimento, pois quer apenas pensar que tudo é falso.

C) o pensamento de Descartes se restringe à constatação de que toda informação sensível e corpórea é falsa.

D) na busca do primeiro princípio da Filosofia, Descartes põe o próprio cogito (eu penso) em dúvida.

05. É amplamente conhecido, na história da filosofia, como Descartes coloca em dúvida todo o conhecimento, até encontrar um fundamento inabalável; uma espécie de princípio de reconstituição do conhecimento. Neste processo, Descartes elege uma regra metodológica que orientará na busca de novas verdades. A regra geral que orientará Descartes na busca de novas verdade é

a) a possibilidade do mundo externo

b) a possibilidade de unirmos corpo e alma

c) a clareza e distinção

d) a certeza dos juízos matemáticos

e) a ideia de que o corpo e a alma são entidades distintas

06. Podemos afirmar que são preceitos do método cartesiano:

A) a afirmação exclusiva da verdade do Cogito, a reunião de diferentes dificuldades em um só todo e a ordenação que prescreve o trânsito das impressões sensíveis às ideias.

B) a aceitação do verossímil como verdadeiro, a divisão das dificuldades e a ordenação que prescreve o trânsito do simples ao complexo.

C) a aceitação exclusiva do evidente como verdadeiro, a divisão das dificuldades e a ordenação que prescreve o trânsito do complexo ao simples.

D) a aceitação exclusiva do indubitável como verdadeiro, a divisão das dificuldades e a ordenação que prescreve o trânsito do simples ao complexo.

07. (UFU 2009) Leia com atenção o texto abaixo:

"Mas há um enganador, não sei quem, sumamente poderoso, sumamente astucioso que, por indústria, sempre me engana. Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também, se me engana: que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo".

DESCARTES. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004. p. 45.

Para atingir o processo extremo da dúvida, Descartes lança a hipótese de um gênio maligno, sumamente poderoso e que tudo faz para me enganar. Essa radicalização do processo dubitativo ficou conhecida como dúvida hiperbólica.

Assinale a alternativa que apresenta corretamente a relação estabelecida por Descartes entre a dúvida hiperbólica (exagerada) e o *cogito* (eu penso).

A) Descartes sustenta que o ato de pensar tem tamanha evidência, que eu jamais posso ser enganado acerca do fato de que existo enquanto penso.

B) A dúvida hiperbólica é insuperável, uma vez que todos os conteúdos da mente podem ser imagens falsas produzidas pelo gênio maligno.

C) Com o exemplo dos juízos matemáticos, que são sempre indubitáveis, Descartes consegue eliminar a hipótese do gênio maligno.

D) Somente a partir da descoberta da ideia de Deus é que Descartes consegue eliminar a dúvida hiperbólica e afirmar a existência do pensante.

08. (UFU 2011) Na obra *Discurso sobre o método*, René Descartes propôs um novo método de investigação baseado em quatro regras fundamentais, inspiradas na geometria: evidência, análise, síntese, controle.

Assinale a alternativa que contenha corretamente a descrição das regras de análise e síntese.

A) A regra da *análise* orienta a enumerar todos os elementos analisados; a regra da *síntese* orienta decompor o problema em seus elementos últimos, ou mais simples.

B) A regra da *análise* orienta a decompor cada problema em seus elementos últimos ou mais simples; a regra da *síntese* orienta ir dos objetos mais simples aos mais complexos.

C) A regra da *análise* orienta a remontar dos objetos mais simples até os mais complexos; a regra da *síntese* orienta prosseguir dos objetos mais complexos aos mais simples.

D) A regra da *síntese* orienta a acolher como verdadeiro apenas aquilo que é evidente; a regra da *análise* orienta descartar o que é evidente e só orientar-se, firmemente, pela opinião.

09. (UFU 2010) Em *O Discurso sobre o método*, Descartes afirma:

Não se deve acatar nunca como verdadeiro aquilo que não se reconhece ser tal pela evidência, ou seja, evitar acuradamente a precipitação e a prevenção, assim como nunca se deve abranger entre nossos juízos aquilo que não se apresente tão clara e distintamente à nossa inteligência a ponto de excluir qualquer possibilidade de dúvida.

(REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*: Do humanismo a Descartes. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004. p. 289.)

Após a leitura do texto acima, assinale a alternativa correta.

A) A evidência, apesar de apreciada por Descartes, permanece uma noção indefinível.

B) A evidência é a primeira regra do método cartesiano, mas não é o princípio metódico fundamental.

C) Ideias claras e distintas são o mesmo que ideias evidentes.

D) A evidência não é um princípio do método cartesiano.

10. (UFU 2011) Leia o texto e as assertivas abaixo.

René Descartes (1596 – 1650) é considerado por muitos “o pai da filosofia moderna”, pois em obras como *O*

discurso sobre o método e *Meditações metafísicas* colocou em xeque conhecimentos considerados indubitáveis. Em especial, suas reflexões o levam a questionar o valor epistemológico dos conhecimentos do senso comum, dos argumentos de autoridade e do testemunho dos sentidos.

I - Descartes foi um dos filósofos da Era Moderna que valorizou o papel do método no avanço do conhecimento.

II - Descartes colocou em dúvida o valor das informações que se obtêm por meio da experiência sensível.

III - As teorias de Descartes seguiram o modelo aristotélico de investigação dos fenômenos naturais.

Assinale a alternativa correta.

A) I e III são verdadeiras.

B) II e III são verdadeiras.

C) I e II são verdadeiras.

D) I e III são falsas.

11. O principal problema de Descartes pode ser formulado do seguinte modo: “Como poderemos garantir que o nosso conhecimento é absolutamente seguro?” Como o cético, ele parte da dúvida; mas, ao contrário do cético, não permanece nela. Na Meditação Terceira, Descartes afirma: “[...] engane-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer que eu nada seja enquanto eu pensar que sou algo; ou que algum dia seja verdade eu não tenha jamais existido, sendo verdade agora que eu existo [...]”

(DESCARTES. René. *Meditações Metafísicas*. Meditação Terceira, São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 182. Coleção Os Pensadores.)

Com base no enunciado e considerando o itinerário seguido por Descartes para fundamentar o conhecimento, é correto afirmar:

a) Todas as coisas se equivalem, não podendo ser discerníveis pelos sentidos nem pela razão, já que ambos são falhos e limitados, portanto o conhecimento seguro detém-se nas opiniões que se apresentam certas e indubitáveis.

b) O conhecimento seguro que resiste à dúvida apresenta-se como algo relativo, tanto ao sujeito como às próprias coisas que são percebidas de acordo com as circunstâncias em que ocorrem os fenômenos observados.

c) Pela dúvida metódica, reconhece-se a contingência do conhecimento, uma vez que somente as coisas

percebidas por meio da experiência sensível possuem existência real.

d) A dúvida manifesta a infinita confusão de opiniões que se pode observar no debate perpétuo e universal sobre o conhecimento das coisas, sendo a existência de Deus a única certeza que se pode alcançar.

e) A condição necessária para alcançar o conhecimento seguro consiste em submetê-lo sistematicamente a todas as possibilidades de erro, de modo que ele resista à dúvida mais obstinada.

12. Leia o texto a seguir.

Descartes, na segunda parte do Discurso do Método, apresenta uma crítica às cidades antigas por serem caóticas. Tais cidades, por terem sido no início pequenos burgos e havendo se transformado, ao longo do tempo, em grandes centros, são comumente mal calculadas. Suas ruas curvas e desiguais foram obra do acaso e não uma disposição da vontade de alguns homens que se utilizaram da razão.

(Adaptado de: DESCARTES, R. Discurso do Método. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.43-44. (Coleção Os Pensadores.)

Com base no texto, nos conhecimentos sobre o racionalismo cartesiano e sobre uma possível relação com o tema do planejamento e da construção das cidades, assinale a alternativa correta.

a) A arquitetura das cidades compreende as edificações planejadas, em que coincidem a ordem racional e a ordem da realidade objetiva.

b) A experiência sensível era o princípio capaz de fundamentar as leis do conhecimento, permitindo certo ordenamento das construções nas cidades.

c) A mente é como uma folha em branco, isenta de impressões, assim, o conhecimento que nos permite edificar as cidades inicia-se na execução.

d) O conhecimento se constrói num processo que vai do particular para o universal, o que valoriza o caráter indutivo na construção das cidades.

e) Os engenheiros e os mestres de obras se utilizam do conhecimento empírico para a edificação e o planejamento de nossas cidades.

13. (ENEM 2013)

TEXTO I

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto. Era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente a fim de estabelecer um saber firme e inabalável.

DESCARTES, R. *Meditações concernentes a Primeira Filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (adaptado).

TEXTO II

É o caráter radical do que se procura que exige a radicalização do próprio processo de busca. Se todo o espaço for ocupado pela dúvida, qualquer certeza que aparecer a partir daí terá sido de alguma forma gerada pela própria dúvida, e não será seguramente nenhuma daquelas que foram anteriormente varridas por essa mesma dúvida.

SILVA, F.L. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2001 (adaptado).

A exposição e a análise do projeto cartesiano indicam que, para viabilizar a reconstrução radical do conhecimento, deve-se

a) retomar o método da tradição para edificar a ciência com legitimidade.

b) questionar de forma ampla e profunda as antigas ideias e concepções.

c) investigar os conteúdos da consciência dos homens menos esclarecidos.

d) buscar uma via para eliminar da memória saberes antigos e ultrapassados.

e) encontrar ideias e pensamentos evidentes que dispensam ser questionados.

14. (ENEM 2014) É o caráter radical do que se procura que exige a radicalização do próprio processo de busca. Se todo o espaço for ocupado pela dúvida, qualquer certeza que aparecer a partir daí terá sido de alguma forma gerada pela própria dúvida, e não será seguramente nenhuma daquelas que foram anteriormente varridas por essa mesma dúvida.

SILVA, F.L. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2001 (adaptado).

Apesar de questionar os conceitos da tradição, a dúvida radical da filosofia cartesiana tem caráter positivo por contribuir para o(a)

A) dissolução do saber científico.

B) recuperação dos antigos juízos.

C) exaltação do pensamento clássico

D) surgimento do conhecimento inabalável.

E) fortalecimento dos preconceitos religiosos.

15. (ENEM 2015)

Após ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.

DESCARTES, R. *Meditações*. Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

A proposição “eu sou, eu existo” corresponde a um dos momentos mais importantes na ruptura da filosofia do século XVII com os padrões da reflexão medieval, por

- A) estabelecer o ceticismo como opção legítima.
- B) utilizar silogismos linguísticos como prova ontológica.
- C) inaugurar a posição teórica conhecida como empirismo.
- D) estabelecer um princípio indubitável para o conhecimento.
- E) questionar a relação entre a filosofia e o tema da existência de Deus.

16. (UNIOESTE 2011) Considerando-se as primeiras linhas das *Meditações sobre a filosofia primeira* de René Descartes:

“Ha já algum tempo dei-me conta de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões por verdadeiras e de que aquilo que depois eu fundei sobre princípios tão mal assegurados devia ser apenas muito duvidoso e incerto; de modo que era preciso tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que recebera até então em minha crença e começar tudo novamente desde os fundamentos, se eu quisesse estabelecer alguma coisa de firme e de constante nas ciências. (...) Agora, pois, que meu espírito está livre de todas as preocupações e que obtive um repouso seguro numa solidão tranquila, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade a destruir em geral todas as minhas antigas opiniões” é correto afirmar sobre a teoria do conhecimento cartesiana que

- A) Descartes não utiliza um método ou uma estratégia para estabelecer algo de firme e certo no conhecimento, já que suas opiniões antigas eram incertas.
- B) Descartes considera que não é possível encontrar algo de firme e certo nas ciências, pois até então esse objetivo não foi atingido.
- C) Descartes, ao rejeitar o que a tradição filosófica considerou como conhecimento, busca fundamentar nos sentidos uma base segura para as ciências.
- D) ao investigar uma base firme e indestrutível para o conhecimento, Descartes inicia rejeitando suas antigas opiniões e utiliza o método da dúvida até encontrar algo de firme e certo.

E) Descartes necessitou de solidão para investigar as suas antigas opiniões e encontrar entre elas aquela que seria o verdadeiro fundamento do conhecimento.

17. (UEL-2004) “A idéia ilusória da vontade livre deriva de percepções inadequadas confusas; a liberdade, entendida corretamente, no entanto não é o estar livre da necessidade, mas sim a consciência da necessidade.”

(SCRUTON, Roger. *Espinosa*. Trad. de Angélica Elisabeth Könke. São Paulo: Unesp, 2000. p. 41.)

Com base no texto e nos conhecimentos sobre liberdade em Espinosa, considere as afirmativas a seguir.

- I. A liberdade identifica-se com escolha voluntária.
- II. A liberdade significa a capacidade de agir espontaneamente, segundo a causalidade interna do sujeito.
- III. A liberdade e a necessidade são compatíveis.
- IV. A liberdade baseia-se na contingência, pois se tudo no universo fosse necessário não haveria espaço para ações livres.

Estão corretas apenas as afirmativas:

- a) I e II.
- b) I e IV.
- c) II e III.
- d) I, III e IV.
- e) II, III e IV.

18. Em Espinosa o jogo das paixões, dos comportamentos humano, bem como a questão do Bem e do Mal, se nos aparece sob luz inteiramente diversa do que comumente poderíamos deduzir.

(Giovanni Reale)

Quando o autor diz que Espinosa trata o problema do Bem e do Mal de maneira inteiramente diversa, podemos entender que:

- a) Adotando o cristianismo afasta-se do judaísmo, seu berço teológico e moral.

b) A justa concepções religiosas e laicas de moralidade, criando algo novo e inusitado.

c) Trata-se de uma questão de imoralidade radical.

d) O Bem e o Mal não existem, o que existe são as inclinações humanas baseadas em suas paixões, que são naturais.

e) O Bem existe e o Mal não passa de um artifício psico-religioso para intimidar o ser humano, fazendo com o mesmo renuncie aos aspectos dionísios da existência.

19. Leia com atenção o texto a seguir. A virtude é a própria potência do homem, que se define exclusivamente pela essência dele [...], isto é [...], que se define exclusivamente pelo esforço que o homem faz para perseverar em seu ser. Logo, quanto mais alguém se empenha em conservar seu ser e tem poder para tal, mais é dotado de virtude. O contrário acontece [...], na medida em que alguém desdenha conservar seu ser, e por isso é impotente.

(ESPINOSA, B. Ética. In: MARCONDES, D. (org.). Textos básicos de ética: de Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 75)

É INCORRETO dizer que, para Espinosa, A) o ser humano que é virtuoso age conforme a natureza.

- B) o conceito de virtude liga-se ao de autoconservação.
 C) os homens, para alcançar a virtude, devem superar a sua tendência natural por meio do hábito.
 D) os homens são virtuosos por essência.
 E) um ser humano age contra a própria utilidade somente sob a influência de causas externas que o corrompem.

20. (UNICENTRO 2015) Sobre as implicações da segunda regra do método cartesiano para o conhecimento – “dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las” –, considere as afirmativas a seguir.

(DESCARTES, R. Meditações Metafísicas. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p.78.)

- I. Marca a superação definitiva da metafísica.
 II. Busca superar as teses do empirismo.
 III. É precursora do processo de especialização das ciências modernas.
 IV. Reflete o modelo matemático na filosofia.
 Assinale a alternativa correta.
 a) Somente as afirmativas I e II são corretas.
 b) Somente as afirmativas I e IV são corretas.
 c) Somente as afirmativas III e IV são corretas.
 d) Somente as afirmativas I, II e III são corretas.

e) Somente as afirmativas II, III e IV são corretas.

21. (UNICENTRO 2015) Já no início da primeira Meditação, Descartes afirma:

Há algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e constante nas ciências.

(DESCARTES, R. Meditações Metafísicas. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p.257.)

Sobre o sentido dessas afirmações, assinale a alternativa correta.

- a) Refletem a crítica de Descartes ao empirismo.
 b) Refletem a quebra da autoridade das instituições ocidentais na modernidade.
 c) Caracterizam o método matemático em Filosofia.
 d) Caracterizam o retorno da Filosofia ao senso comum.
 e) Marcam o retorno de Descartes à metafísica platônica.

22. (UNICENTRO 2011) Marque **V** nas afirmativas verdadeiras e **F**, nas falsas.

Para entender a filosofia de René Descartes, considerado o fundador da filosofia moderna, é necessário situar alguns pontos básicos, a partir dos quais se desenvolve a reflexão.

- O pensamento de Descartes toma como base a
 () coisa exterior à alma, que não é um símbolo, e é entendida, primeiro, pelo conhecimento.
 () busca de fundamentos sólidos para a ciência, a transição da consciência subjetiva para o conhecimento.
 () defesa de uma ciência fundamentada em um procedimento que avalia e descarta toda dúvida.
 () relação existencial do homem com o mundo, consigo mesmo e com Deus.

A alternativa que indica a sequência correta, de cima para baixo, é a

- A) V V F F
 B) F V V F
 C) F F V F
 D) V F F V
 E) V V V V

23. Há já algum tempo me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas opiniões falsas como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados, não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me

de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. Descartes

A partir desse texto que abre as Meditações Metafísicas de Descartes, é correto afirmar que

A) a filosofia cartesiana toma como ponto de partida a dúvida metódica e só admite como verdadeiro o conhecimento que a ela for capaz de resistir.

B) o cartesianismo é uma modalidade moderna da filosofia cética, já que nega a evidência de todo o conhecimento que o precedeu.

C) a filosofia de Descartes não é capaz de demonstrar a verdade das teses que propõe, já que desde o início se pauta pela dúvida.

D) o cartesianismo tem aspirações modestas e recusa a possibilidade de fundar um conhecimento certo e indubitável.

E) a filosofia de Descartes pretende passar todo conhecimento pelo crivo da dúvida apenas para assegurar a veracidade da tradição metafísica que a precedeu.

24. E ainda que esteja decidido a falar aqui muito de figuras e números, porque não se podem pedir a nenhuma das outras disciplinas exemplos tão evidentes e tão certos, quem, no entanto, prestar atenção à minha idéia aperceber-se-á facilmente de que estou a pensar nada menos do que nas matemáticas vulgares e que exponho outra disciplina de que elas são mais roupagem do que partes. Esta disciplina deve conter efetivamente os primeiros rudimentos da razão humana e se estender para fazer brotar verdades a respeito de qualquer assunto.

René Descartes

A passagem acima refere-se a *mathesis universalis* que Descartes pretendia fundar e que influenciou intensamente o racionalismo moderno. A partir do mesmo texto, é correto afirmar que a disciplina a que Descartes se refere

A) é aplicável apenas aos objetos da matemática, como grandezas numéricas e figuras geométricas.

B) é a somatória dos métodos e resultados da aritmética e da geometria.

C) tem escopo bastante restrito, limitando-se apenas a objetos que podem ser traduzidos em números.

D) tem escopo de validade irrestrito, estendendo-se a todos os objetos da razão humana.

E) deriva suas proposições da observação, da experimentação e da generalização por indução.

25. Descartes é considerado o "pai da filosofia moderna" por vários motivos, entre os quais é CORRETO citar:

a) Ter considerado a questão do conhecimento como o primeiro problema filosófico a ser resolvido, fazendo a filosofia iniciar-se não por questões ontológicas mas epistemológicas.

b) Por ter reclamado a matemática como fundamento de todas as ciências.

c) Por ser a principal referência teórica das grandes navegações.

d) Por ter separado a química da alquimia.

e) Por ter lançado os fundamentos do contratualismo.

GABARITO

QUESTÕES

1. d
2. c
3. d
4. a
5. c
5. c
6. c
7. a
8. b
9. c
10. c
11. e
12. a
13. b
14. d
15. d
16. d
17. c
18. d
19. c
20. c
21. b
22. b
23. a
24. d
25. a