

## 2

*“La natura opra dal centro”*: do fim das certezas à perspectiva racionalista

### 2.1. O universo infinito e a perda do centro

O século XVII inaugura a falta de confiança na natureza e suas forças espontâneas. É momento em que o homem chama para si a tarefa de organizar e categorizar o real, deixando de lado a passionalidade e tudo que o aproximasse do caótico estado de natureza. Este é o século da Contra-Reforma e do absolutismo real, da disciplina das almas e das massas, dos diretores de consciência e dos reis eleitos por Deus. Se com a Reforma cai por terra a idéia de unidade da fé cristã e da autoridade religiosa, com a Contra-Reforma renova-se o espírito do catolicismo - numa ofensiva ao protestantismo - tendo início um rigoroso controle da atividade intelectual, liberada pelo Renascimento, conduzido pelo Santo Ofício e pelas ações pedagógico-educativas da Companhia de Jesus. No terreno da política, as experiências republicanas das cidades da península italiana trazem à luz a questão da divisão originária do poder entre as elites e o povo, tendo como marco o pensamento de Maquiavel. A diferença entre regimes políticos e a distinção entre direito natural e direito civil também ganham força, especialmente com os pensamentos de Grotius e Bodin.

Tais formulações inserem-se num quadro de profundas modificações nas estruturas sociais e culturais trazidas pela separação fé e razão, política e religião. A passagem da visão teocêntrica para a naturalista - segundo a qual as coisas e os homens operam a partir de princípios naturais e não por decretos divinos - tem como desdobramento a passagem ao humanismo. É nesse momento que duas grandes batalhas são travadas: a discussão sobre a essência da natureza humana – se racional ou passional - e a discussão sobre os fundamentos naturais e humanos da política. Para fins deste trabalho, nos concentraremos no primeiro aspecto.

A despeito da dificuldade de se estabelecer uma relação de causalidade linear entre o pensamento moderno e o século XVII, pode-se considerar o Renascimento como o marco da filosofia moderna ou da transição do medievo para a modernidade, o rompimento com as “trevas medievais”. Momento de crise, de grandes conflitos intelectuais, políticos e de indefinição teórica. Na história da filosofia o século XVII figura como um verdadeiro campo de guerra em que diferentes concepções acerca do mundo e do homem se enfrentam: heliocentrismo *versus* geocentrismo, fé *versus* razão, determinismo *versus* historicismo. Tais questões, legadas do Renascimento, estão, em maior ou menor grau, na base de diferentes construções teóricas de ordem ontológica, epistemológica e antropológicas modernas. É nesse cenário que o homem deixa sua condição de joguete nas mãos da natureza caprichosa e passa a sujeito do conhecimento com capacidade para interferir efetivamente no real, privilegiado pela razão e senhor de seu próprio destino (por meio do livre-arbítrio<sup>1</sup>).

Situar nosso estudo no século XVII implica a definição do que se entende por modernidade ou pensamento moderno, no seio do qual se instalará o racionalismo que define o homem a partir de uma perspectiva antropocêntrica, objeto da crítica deste trabalho. A modernidade, bem como o Renascimento ou o medievo, não se localizam num lugar certo e determinado no tempo ou na história da filosofia. Nas palavras de Koyré, “*somos modernos quando pensamos mais ou menos como nossos contemporâneos e de modo um pouco diferente do dos nossos mestres*”<sup>2</sup>. Nessa medida, mais prudente é admitir um certo continuísmo na história do pensamento, aceitando que sua evolução não dá aos saltos, mas de forma gradual.

Notável é, contudo, a semelhança entre os homens do século XVII, no que tange a certos aspectos da forma de pensar, de modo que não seria de todo imprudente atribuímos a eles uma característica comum: sua modernidade. Embora diverjam no modo de organizarem o pensamento, é característico dos modernos a elaboração de um programa que deseja “*apoderar-se dos segredos*

---

<sup>1</sup> Considerações a respeito dos conceitos de livre-arbítrio e de liberdade serão tecidas no segundo capítulo.

<sup>2</sup> Koyré, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*, Ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1991., p. 15.

*da natureza, isto é, do conhecimento e da compreensão das causas dos fenômenos naturais, para dominá-los, submetê-los ao império do homem*<sup>3</sup>. É assim que a construção do pensamento, apoiada sobre métodos e sistemas; a transcendência – quer seja a religiosa ou da política sobre o social –; a idéia de finalidade e de livre-arbítrio, aparecem em todas as construções teóricas desse período, quase sempre com o mesmo significado<sup>4</sup>. Assim, podemos dizer tratar-se, a modernidade de um:

“Programa ambicioso, que tem como fundamento um orgulhoso conceito do homem e do seu poderio espiritual; um conceito que a Idade Média não podia admitir, e que tinha sido, em vez, uma conquista árdua e trabalhosa conseguida pelo humanismo e pela Renascença, ao realizar a ‘descoberta do mundo e do homem’, a reivindicação da dignidade e infinidade espiritual humana e do seu domínio intelectual sobre a natureza”<sup>5</sup>.

É na contramão do direito divino dos reis e da verdade revelada, que organizam-se, na Europa Ocidental, resistências e uma produção intelectual com tendências universalistas, contra o particularismo típico da antigüidade greco-latina. A natureza sem espontaneidade e decifrável aparece nas formulações de Galileu Galilei, Thomas Hobbes e René Descartes, fundando-se o mecanicismo como uma poderosa descoberta técnica que traduziu não apenas o cosmos e a natureza inteira em números, mas também o pensamento, pondo-os a trabalhar por meio de engrenagens.

Na história do pensamento, Galileu (1564-1642) aparece como um pensador de destacada importância, sobretudo em função de suas teorias do movimento (mecânica e dinâmica) e da astronomia. A invenção do telescópio permitiu-o a observação dos corpos celestes e, com isso, Galileu pôde postular a igualdade entre a natureza celeste e a terrestre, traçar um paralelo entre macro e o micro, inferindo que *“no céu, assim como no mundo sublunar, o fenômeno essencial parecia ser o do movimento, concebido, porém, de maneira muito*

<sup>3</sup> Mondolfo, Rodolfo. *Figuras e Idéias da Filosofia da Renascença*. Ed. Mestre Jou, São Paulo, 1967, p. 204.

<sup>4</sup> A exceção apresenta-se na forma do pensamento de Baruch de Spinoza, do qual trataremos a seguir.

<sup>5</sup> Mondolfo, Rodolfo. *Op.cit.*, p.204.

*diferente da de Aristóteles, isto é, um movimento regido pelas leis puramente quantitativas da mecânica*<sup>6</sup>.

Criador da descrição matemática do movimento acelerado dos corpos graves - aqueles que estão sujeitos à ação da gravidade -, Galileu inaugura um novo sistema de mundo e uma nova forma de ancorar-se a verdade: só é realmente verdadeiro aquilo que se pode medir. Deste modo, a matemática transforma-se no principal instrumento para decifrar a natureza, e os fenômenos naturais agora poderiam ser previstos e compreendidos através da formulação de leis relativamente simples.

“Galileu propõe projetar toda a realidade que se dá no espaço geométrico definido por Euclides e tornar possível a sua matematização, tornando-o assim integralmente transparente (...) Assim sendo, Galileu pode afirmar que a realidade sensível é inteligível, desde que se façam as análises necessárias e que se aperfeiçoe o instrumento matemático<sup>7</sup>”.

A verdade de galilaica deve, antes de mais nada, se impor contra a idéia de que todo conhecimento geral ou ‘abstrato’ é essencialmente uma ficção, isto é, que escapa à compreensão ou que não pertence ao poder da razão humana de reencontrar a razão das coisas. Para comprovar sua teoria, Galileu propõe, em 1608, o “dispositivo experimental” ou modelo do plano inclinado, recriando o movimento cujo protótipo é a descida de esferas ao longo de um plano inclinado bem liso.

“A singularidade desse dispositivo é que ele permite ao seu autor se retirar, deixando o movimento testemunhar em seu lugar. É o movimento, colocado em cena pelo dispositivo, que fará calar os outros autores que queriam compreendê-lo de outro modo. O dispositivo opera sobre um duplo registro: ele ‘faz falar’ o fenômeno para ‘fazer calar’ os rivais<sup>8</sup>”.

Diferentemente da Antigüidade, para a qual a filosofia tomava seu objeto da política, nos séculos XVI e XVII a reflexão filosófica relaciona-se a um outro contexto, o da ciência. A partir desse momento a filosofia vai ocupar-se não mais

---

<sup>6</sup> *Idem, ibidem. Op.cit., p.107.*

<sup>7</sup> Châtelet, François. *Uma História da Razão, op.cit., p.60.*

da realidade política, mas das profundas transformações da concepção de natureza. Tal modificação decorre do acelerado desenvolvimento da civilização urbana que provoca um abalo na concepção de mundo, voltando-se o interesse dos homens para uma realidade cada vez mais sensível e complexa. Dito de outro modo, com a inauguração da modernidade os homens já não precisavam da Igreja a lhes explicar como funcionava o mundo, podiam, por si próprios, lançarem-se nele e decifrá-lo.

As tentativas de se explicar o real pela ciência e esse esforço de superação da verdade revelada ficam evidentes nas diversas formulações acerca do espaço e da matéria - anteriores à idéia de que o movimento é produzido pelo choque - neste período. Sébastien Basson (1611-1625) elabora um modelo em que átomos imersos numa espécie de éter fluido e contínuo sofrem a ação da força divina, gerando o movimento e tudo o que há. Claude Bérigard (1578-1663), por sua vez, percebe o mundo externo como povoado de corpúsculos qualitativamente diferentes - leves, densos, pesados -, plano este em que o movimento se dá por um anel contínuo de corpos que vão se substituindo, num verdadeiro turbilhão. Jean Magnien (1691-1751) deixa de lado o éter e o turbilhão, formulando uma teoria da "simpatia", segundo a qual o movimento dá-se quando os átomos, por simpatia, buscam-se uns aos outros, de modo que se cria uma tendência para se produzirem os corpos<sup>9</sup>.

Se a identificação da filosofia com a ciência parece datar da era moderna, a sua aproximação com um ramo específico da ciência, a cosmologia, remonta à era clássica (Grécia), quando filósofos como Platão e Aristóteles formularam suas metafísicas e pensaram a relação do homem com o cosmo. Porém, regredindo um pouco mais na linha do tempo, já os babilônios observavam os céus e orientavam-se pelas estrelas de modo que o que se passava na Terra guardava estreita relação com o que se passava nos céus. A esse respeito, dirá Alexandre Koyré que:

---

<sup>8</sup> Isabelle, Stengers. *A invenção das ciências modernas*, ed. 34, Rio de Janeiro, 2002, p.97 (tradução de Maurício Rocha).

<sup>9</sup> Bréhier, Émile. *História da Filosofia*, vol.II. Ed. Mestre Jou, São Paulo, 1977, pp. 18-19.

“Chega-se, ao fim das contas, a ter catálogos que revelarão a periodicidade dos movimentos planetários e oferecerão a possibilidade de prever, para cada dia do ano, a posição das estrelas e dos planetas que serão reencontrados cada vez que se olhar para o céu. O que é muito importante para os babilônios, pois, dessa previsão das posições de planetas depende, pelos caminhos da astrologia, uma previsão dos acontecimentos que se darão na Terra<sup>10</sup>”.

O modelo do *cosmos* aristotélico apresenta-se como que em “casca”, trata-se de um universo hierarquizado, finito, ordenado, centrado (na Terra), em que há uma parte superior e outra inferior: em cima a forma pura; embaixo a matéria-prima. Cada corpo existente nesse mundo é composto de:

“Uma forma e de uma matéria que lutam entre si. A forma tenta impor sua forma à matéria e a matéria resiste a essa informação (...) Essa descrição do mundo traz como conseqüências duas ciências da realidade natural: a ciência supralunar, a astronomia, e a ciência sublunar, a física<sup>11</sup>”.

Este é modelo que perdura por séculos, até as formulações inovadoras de Galileu e Kepler. Este demonstrou não apenas que os planetas giram em torno do Sol, mas também que as órbitas descritas por eles são elípticas, e não circulares, como imaginou Copérnico. Por seu turno, contra a física puramente descritiva (de constatação) de Aristóteles, Galileu vai tratar de um movimento aberrante, que não cessa, contrário ao senso comum aristotélico, segundo o qual todo movimento tende a parar. Se em Aristóteles o mundo é construído sob um regime de finalidade e o movimento encontra-se “preso”, esse cosmos delineado vai dar espaço, a partir de Galileu, à noção de mundo visto sob a suposição de sua infinitude. A preocupação do homem passa a ser, então, a definição do infinito, daquilo que lhe escapa ao olhar, aos sentidos, à experiência.

Pressupondo a Terra redonda, objetivando simplificar o modelo do cosmos, Copérnico se debruçará sobre o movimento dos planetas e a aparência das estrelas, e dirá:

---

<sup>10</sup> Koyré, Alexandre. *Op.cit.*, p.81.

<sup>11</sup> Châtelet, François. *Op.cit.*, p.55.

“Pensei que também me seria permitido pesquisar se, admitindo algum movimento da Terra, não se poderia encontrar uma teoria das revoluções dos orbes celestes mais sólida do que a deles. Foi assim que descobri, afinal, através de longas e numerosas observações que, se os movimentos dos outros astros errantes fossem relacionados com o movimento da Terra, e se este fosse tomado com base na revolução de cada um dos astros, não só decorreriam disso os movimentos aparentes deles, mas também a ordem e as dimensões de todos os astros e orbes”.

Essa relação de identificação da filosofia com a cosmologia clássica passa necessariamente pelo problema do estabelecimento de um ponto fixo, um ponto de apoio no qual se possam apoiar os homens, as coisas e, em última instância, o pensamento. Definir se o universo é centrado ou descentrado, finito ou infinito, é um *a priori* que precisa ser estabelecido antes de sabermos se quem ocupa o centro é a Terra ou o Sol. É nesse sentido que Giordano Bruno revela sua originalidade frente a Copérnico, pois para que o pensamento possa se dar é preciso que as questões sejam finitas.

A respeito da originalidade de Bruno frente à Copérnico, dirá Michel Serres:

“A revolução copernicana teve pouco peso a respeito dessa subversão geral: não se trata da hipótese solar ou terrestre, mas, mais profundamente, de saber se há um centro ou se não há. Essa questão engaja toda a ciência, a visão global do mundo e o destino do homem. Ela engaja seguramente todo o século clássico”<sup>12</sup>.

Partindo do princípio de unidade da natureza – de uma “*nova intuição da infinita unidade e animação universal*”<sup>13</sup>, vale dizer, da unidade da natureza ou a inseparabilidade dos gêneros<sup>14</sup> substância corpórea e espiritual – Bruno pôde intuir a infinitude do universo. Seus escritos, considerados heréticos pela Santa Inquisição, desenvolvem – ante a estreiteza da cosmologia geocêntrica tradicional, que desejava “entrincheirar-se ao amparo da autoridade das Sagradas Escrituras -

<sup>12</sup> Serres, Michel. *A Tradição mecânica, geométrica, astronômica: o centro, o sítio, o ponto de apoio, o pólo, o referencial*. In Michel Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: PUF, 1968, pp. 648-664. (tradução de Maurício Rocha).

<sup>13</sup> Mondolfo, Rodolfo. *Op.cit.*, p.40.

a intuição nova da infinidade do universo deduzida da cosmologia heliocêntrica copérnica e do princípio da infinidade divina”<sup>15</sup>.

Trata-se, portanto, antes de se entrar no mérito da Revolução Copernicana, de se saber se o mundo é centrado ou não. O universo infinito traz inquietação, medo do caos e o perigo da subversão. Com a perda do centro cósmico a idéia de ponto fixo e de centro dão lugar à idéia de ponto de vista, mais incerto e flexível. O homem é então lançado num mar de incertezas e passa a buscar, freneticamente, um porto seguro, uma luz na escuridão. Modelos matemáticos, equações, leis universais, categorias. A busca pela ordem ganha ares de obsessão e o racionalismo empenha-se em garantir o império do homem na natureza.

## **2.2. O homem em evidência: A perspectiva racionalista**

A transposição para o humano daquilo que até então só se aplicava ao natural proclama a ruptura moderna, que traz como marca inconfundível a racionalização do mundo natural. O universo passa a ser pensado mecanicamente e, em seguida, também o homem. Quando Nicolau de Cusa (1401-1464) formulou a teoria da “coincidência dos contrários”<sup>16</sup> criou um ponto de convergência entre matemática e metafísica. Do “reto” ao “curvo” agora poderiam ser lidos como do “máximo” ao “mínimo”, ou de Deus ao homem. Com a ruptura do centro cósmico por Giordano Bruno (1548-1600), o pensamento perde seu ponto de apoio, o ponto fixo a partir do qual era possível sistematizar e organizar o mundo e as coisas, bem como pensar o homem. Na luta pela reconquista da finitude (do ponto fixo), Descartes (1596-1660) dirá:

---

<sup>14</sup> Na afirmação da unidade da substância Bruno precede a Spinoza, do qual trataremos nos capítulos seguintes.

<sup>15</sup> Mondolfo, Rodolfo. *Op.cit.*, p.47.

“Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável”<sup>17</sup>.

É a tarefa moderna de eliminação de toda ambivalência e desordem. No mesmo sentido da máxima de Einstein, segundo a qual “*Deus não joga dados com o universo*”, Pierre Gassendi (1592-1655) defenderá um universo organizado ao dizer que o mesmo “não pode ser devido ao concurso fortuito dos átomos, mas exige um Deus todo poderoso para explicá-lo”<sup>18</sup>. Seria Deus, portanto, que daria ao átomo - e a tudo o que há - a propensão ao movimento, o qual seria, deste modo, inato. A natureza passa a operar mecanicamente, porquanto o movimento é inato, contudo, isso não significa o abandono do espiritualismo: mas o que a move, a inteligência que a penetra, ainda vem de fora. Espiritualismo aliado o mecanicismo, tem-se aí a essência do pensamento moderno.

Com o fim da era das certezas, o racionalismo ganha fôlego e parte em busca do centro: no eixo cartesiano, na glândula pineal, no sol. Com ele renovam-se a esperança de conquista do mundo e de superação da desordem. Segundo Bréhier, “*o animismo do Renascimento, que Campanella ainda representa, não revela senão fracos traços. Não só se rouba a vida à natureza, mas Descartes rouba-a mesmo, se assim se pode dizer, ao ser vivo, de que faz simples máquina*”<sup>19</sup>.

Com o império do racionalismo, a compreensão do real passa necessariamente pela consciência, descartando-se como forma válida de conhecimento tudo aquilo que provenha da intuição, da memória corporal, da dimensão afetiva ou de qualquer lugar outro que não da mente. Ao definir o homem como ser exclusivamente racional, a modernidade excluiu a afetividade e a corporeidade. O corpo ficou de lado, sendo pensado apenas como suporte maquínico de uma consciência capaz de operar cálculos racionais, sem qualquer

---

<sup>16</sup> Châtelet, François. *História da Filosofia*, vol.3, ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1974, p.41.

<sup>17</sup> Descartes, René. *Meditações*, in *Os Pensadores*, ed. Abril, São Paulo, 1979, Meditação Segunda, p.173.

<sup>18</sup> Bréhier, Émile. *Op.cit*, p. 20.

<sup>19</sup> *Idem, ibidem*, p.17.

outra função. Os afetos foram reduzidos à expressão de bestialidade, devendo ser anulados pela razão. Esta, por sua vez, chama para si a tarefa domar os afetos, em uma relação de oposição para com eles. O dualismo fundado a partir desta perspectiva, deste modo, coloca a natureza como objeto a ser conhecido e dominado, ou seja, a civilização (cultura) é vista como possível apenas a partir da subjugação da natureza, da defesa “contra” esta.

A filosofia identifica a razão com a certeza, em outras palavras, a verdade é racional. A razão, que tem origem etimológica na *ratio* latina (contar, reunir, medir, juntar) e no *logos* grego (reunir, juntar, calcular), na filosofia adquiriu o sentido de pensar e falar ordenadamente, com medida e proporção.

Na qualidade de forma de pensar, a razão orienta-se por determinados princípios – princípios racionais - tais como o princípio da identidade (“A é A e não B”), *princípio da não-contradição* (“Se A é A não pode ser, ao mesmo tempo, B”), o princípio do terceiro excluído (“A é ou x ou y e não há terceira possibilidade”) e o princípio de razão suficiente ou de causalidade (tudo o que existe e tudo o que acontece tem uma razão, causa ou motivo para existir ou acontecer, a qual pode ser conhecida pela nossa razão)<sup>20</sup>.

Com o Renascimento novas luzes são lançadas sobre a questão da racionalidade e o estudo da filosofia passa a ir além das versões cristianizadas de Platão e Aristóteles, reencontrando outras vertentes do pensamento grego. Isto possibilitava uma separação entre a “fé” e a “razão”, e fazia com que as explicações sobre a realidade (isto é, a Natureza), fossem baseadas na observação, nas hipóteses lógico-rationais, nos cálculos matemáticos e nos princípios da geometria. O recurso à intervenção divina e o domínio dos dogmas, no conhecimento dos eventos naturais, começava a deixar de fazer sentido.

Tomar a razão como dada ou necessariamente presente e norteadora das ações humanas no real, é uma opção epistemológica legada da modernidade e que, assim como o livre arbítrio, a transcendência e o essencialismo, apresentam-se como construtos teóricos, opção, uma abordagem do humano dentre tantas

---

<sup>20</sup> Chauí, Marilena. *Convite à Filosofia*. Ed. Ática, São Paulo, 2003, p.63.

outras possíveis. Escolhe-se definir o homem a partir de sua racionalidade e deixa-se para segundo plano o desejo, a intuição, as sensações e sentimentos.

Destacam-se, portanto, no século XVII, duas orientações da teoria do pensamento: racionalismo e empirismo. O racionalismo que marca a modernidade deita suas raízes na revolução científica do século XVI e ganha contornos mais definidos com o desenvolvimento das ciências naturais, especialmente da física. Como fundamento da verdade, o racionalismo elege a razão, o que significa dizer que o mundo externo seria inferido por ela. Em outras palavras, busca-se dar *status* universal ao conhecimento, o qual resultaria de uma idéia fundante. É a razão “*tomada em si mesma e sem o apoio da experiência sensível como fundamento e fonte de todo conhecimento verdadeiro*”<sup>21</sup>. Em sentido epistemológico, o racionalismo caracteriza-se como a “*doutrina pela qual o único órgão adequado ou completo de conhecimento é a razão, de modo que todo conhecimento (verdadeiro) tem origem racional*”<sup>22</sup>.

É nessa acepção que se opõem racionalismo e empirismo. Para os empiristas o postulado primeiro para se chegar à verdade são os sentidos, a experiência, a experimentação do mundo físico. Os sentidos fazem com que o mundo externo seja não inferido, mas experimentado, provado. A razão seria uma tela em branco, uma página por ser escrita, tábula rasa. As sensações captadas pelos sentidos reunir-se-iam na forma de percepções que, combinadas ou associadas, nos dariam as idéias que a razão, apropriando-se delas, transforma em pensamento. O conhecimento (verdade), deste modo, parte de um fato fundante e não de uma idéia.

Em “*A Crítica da razão Indolente – contra o desperdício da experiência*”, Boaventura de Souza Santos dirá, a respeito das características da forma moderna/racionalista de conhecer que trata-se de:

“Um conhecimento causal que aspira à formulação de leis, à luz das regularidades observadas, com vistas a prever o comportamento futuro dos fenômenos (...) Um conhecimento baseado na formulação de leis tem como pressuposto metateórico a

---

<sup>21</sup> *Idem, ibidem*, p.130.

<sup>22</sup> Mora, Ferrater Jose. *Diccionario de Filosofia*, Vol.II. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971, p.517.

idéia de ordem e de estabilidade do mundo, a idéia de que o passado se repete no futuro<sup>23</sup>.

A estreita afinidade entre filosofia e ciência, através da formulação de leis e equações que traduzam e ponham fim à espontaneidade ameaçadora do mundo, é traço comum nas teorias dos pensadores do século XVII. Os fenômenos naturais já não ocorrem mais em função de diferenças qualitativas das coisas entre si, mas em função de relações de causa e efeito, relações mecânicas que se regem de acordo com leis necessárias e universais. Em outras palavras, sai a explicação qualitativa e finalística dos fenômenos, entra a explicação quantitativa e mecanicista<sup>24</sup>. O universo finito dá lugar ao infinito. Perde-se o ponto de apoio do pensamento e, com ele, toda a idéia de ordem, sem a qual, não há conhecimento possível.

É Descartes, discípulo da nova física do século XVII, quem mais eficientemente conduziu o pensamento à ordem, figurando, desta forma, como o expoente maior do racionalismo. A lógica cartesiana pode ser definida da seguinte forma:

“Duvido, sei que duvido e, por conseqüência, penso e existo, sei que deus é, e que não pode enganar, e que, portanto, posso fundamentar uma ciência do mundo nas idéias claras e, por fim, retirar dessa ciência as aplicações técnicas que me tornarão senhor da Natureza<sup>25</sup>”.

Para levar ordem ao pensamento, o cartesianismo parte do princípio de que a felicidade maior do homem depende do reto uso da razão. Nessa medida, a razão, em Descartes, é ontológica, vale dizer, “*distingue a ordem do ser da do objeto, reconhece mais ser a Deus do que à alma, e à alma mais do que a matéria*<sup>26</sup>”. É a primazia da mente (consciência) sobre o corpo, do espírito sobre a matéria, da substância pensante (*res cogitans*) sobre a extensa (*res extensa*).

<sup>23</sup> Santos, Boaventura de Sousa. *A Crítica da Razão Indolente – Contra o Desperdício da Experiência*. Editora Cortez, São Paulo, 2000, pp. 63 e 64.

<sup>24</sup> O finalismo só se conserva no campo metafísico. A inteligência divina, assim como a humana, ainda opera com vistas a determinados fins.

<sup>25</sup> Alquié, Ferdinand. *A Filosofia de Descartes*, Editorial Presença, Lisboa, 1993, p.7.

<sup>26</sup> *Idem, ibidem*, p.126.

Se até Descartes a filosofia ocupava-se, precipuamente, da compreensão do Ser, com o cartesianismo a preocupação filosófica volta-se definitivamente para a questão do conhecimento. Levantando “*suspeitas sobre aquilo que nos contam os sentidos sobre os resultados de nosso raciocínio, Descartes chega, finalmente, à sua memorável sentença: cogito ergo sum*”<sup>27</sup>. Separando o conhecimento sensível do intelectual, empenha-se em oferecer segurança ao pensamento através da eliminação do erro, da ambivalência e da ambigüidade. Por considerar incertas as informações recolhidas do real pelos nossos sentidos, Descartes suprime a sensação, imaginação, percepção, a memória e a linguagem como formas válidas de conhecimento e, aqui, a razão se identifica com a consciência e o intelecto figura como o *locus* privilegiado e exclusivo do conhecimento.

Se a antiga filosofia grega tentava achar uma ordem nas coisas e fenômenos, pela “*procura de algum princípio fundamental de unificação*”<sup>28</sup>, Descartes vai pensar o sujeito que conhece a partir de uma divisão fundamental: Deus, Eu e o Mundo ou, dito de outra forma, da dicotomia “coisa pensante” *versus* “coisa extensa”. O sujeito cognoscente cartesiano é aquele que poderá assenhorar-se da Natureza, retomar o centro, a partir do exercício da razão, do pensamento, sem perder-se em especulações filosóficas ou em raciocínios abstratos. Nessa medida, Descartes afirmará:

“Minhas descobertas na física me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida e que, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distantemente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores da natureza”<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Heisenberg, Werner. *Física e Filosofia*. Editora Universidade de Brasília, 1999, p.111.

<sup>28</sup> *Idem, ibidem*, p.112.

<sup>29</sup> Descartes, René, *Discurso do Método* (6ª parte), in Châtelet, François. *Uma História da Razão. Op.cit.*, p.62.

É assim que, empreendendo uma verdadeira ortopedia do pensar, Descartes elabora seu método como forma de vencer o erro. A matemática a serviço de tal método é uma matemática universal, que não aceita “*objetos particulares como números, figuras, astros ou sons*”<sup>30</sup>, ao invés disso, apenas considera a ordem e a medida, tomados em abstrato. Um método composto de regras fáceis, certas e amplas, que tem como objetivos: 1) assegurar a reforma do intelecto para que este seja o caminho da verdade; 2) oferecer procedimentos pelos quais a razão possa controlar-se a si mesma durante o processo de conhecimento sabendo que caminho percorrer e sabendo reconhecer se um resultado obtido é verdadeiro ou não; 3) permitir a ampliação ou aumento dos conhecimentos graças a procedimentos seguros que permitam passar do já conhecido ao desconhecido; 4) oferecer meios para que os novos conhecimentos possam se aplicados<sup>31</sup>.

Descartes, bem como todos os modernos, percebendo o mundo como um todo homogêneo e simples (uma vez que dominamos as ferramentas para desvendá-lo) opta pela utilização de um método com o propósito de desmembrar o objeto do conhecimento – a natureza, o homem e todas as coisas - em partes menores, de modo a tornar-se possível o conhecimento do todo. Sabendo-se que “*todo método científico implica uma base metafísica ou, pelo menos, alguns axiomas sobre a natureza da realidade*”<sup>32</sup>, resta claro que com os modernos a ciência ganha *status* de verdade: nada do que não possa ser descrito segundo leis e fórmulas, comprovado com o uso de um método determinado, não merece o título de verdadeiro.

Também Hobbes reconheceu a importância de um método qualquer para se decifrar o mundo e as coisas, com a ressalva de que aqui o método ganha aplicação no terreno da política. Hobbes pretendeu transformar a política numa ciência para, deste modo, torná-la irrefutável. Ele “*geometriza a política, melhor dizendo, procura submetê-la a uma demonstração dedutiva, na qual o elemento*

---

<sup>30</sup> Bréhier, Émile. *Op.cit.*, p.54.

<sup>31</sup> Chauí, Marilena. *Op.Cit.*, p. 128.

<sup>32</sup> Koyré, Alexandre. *Op.cit.*, p.62.

*simples a que chega é o contrato*<sup>33</sup>. Em *De Cive*, exaltando a geometria, Hobbes chega a afirmar que se houvesse tanta determinação e certeza nas relações humanas como há na matemática, certamente haveria paz.

No pensamento hobbesiano o método é, do mesmo modo que em Descartes, enfatizado como instrumento necessário para o conhecimento da verdade. Veja-se o exemplo do *Leviatã*, no qual, de início, Hobbes procede a uma correta imposição dos nomes das coisas: a cólera é uma coragem súbita, a religião é o medo dos poderes invisíveis, a piedade é a tristeza diante da desgraça alheia, a esperança é o apetite ligado à crença de conseguir, etc. – como forma de corrigir o pensamento. Novamente, trata-se de um esforço de prevenção do erro e da eliminação da desordem intelectual.

O pensamento moderno, ao qual se filiam Hobbes e Descartes, foi, portanto, o horizonte da ciência e filosofia do século XVII. A metáfora maquinica que permitiu pensar a natureza e o homem tornou-se rapidamente o modelo de compreensão de tudo o que há, a verdade última a respeito do real. A respeito da pretensão de universalidade do pensamento moderno e, particularmente, o cartesianismo, dirá Ferdinand Alquié que “o valor do pensamento cartesiano é universal. Mas a sua universalidade é filosófica: o discípulo deve aderir inteiramente a uma verdade que não pode separar-se da reação total de uma consciência perante o mundo objetivo que a constitui”<sup>34</sup>.

Com isso, acizentou-se o mundo, aprisionou-se o pensamento, racionalizou-se o homem, nada restando de espontâneo, de auto-produção criativa na natureza. A respeito da racionalidade enquanto fonte exclusiva da verdade e do conhecimento, Bréhier nos indaga: “Será essa razão o princípio de ordem, de organização, procurado por todos no século XVII? Será capaz, se é ‘bem conduzida’, de fazer progredir os conhecimentos humanos e, até, mais além, de introduzir uma união social entre todos os homens?”<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Ribeiro, Renato Janine in Hobbes, Thomas. *De Cive*, ed. Martins Fontes, São Paulo, 1992, apresentação.

<sup>34</sup> Alquié, Ferdinand. *Op.Cit.*, p.142.

<sup>35</sup> Bréhier, Émile. *Op.Cit.*, p.24.

Temos, portanto, que trata-se, a empresa moderna, de um esforço coletivo e contínuo por uma verdade de ordem universal e humana. Ou, dito de outro modo, na perspectiva racionalista moderna temos que o homem é matéria especial, forma privilegiada na natureza em virtude da sua capacidade de conhecer e organizar o mundo. Dizer “natureza humana”, na óptica moderna, portanto, é afirmar uma natureza inteligente, cognoscente, racional. Mais do que isso, é afirmar que há algo de próprio do humano (a razão), que pode, portanto, afirmar-se a si mesmo na primeira pessoa. Considerar que haja uma - e uma única - natureza humana é, em suma, afirmar a simplicidade e homogeneidade do real, deixando escapar ao entendimento que este é complexo, mais do que a soma de suas partes ou um quebra-cabeça em que as peças não se encaixam.