

DO RACIONALISMO CLÁSSICO

ON CLASSICAL RATIONALISM

*Higor Claudino Oliveira*¹

Resumo:

Este artigo versa sobre a filosofia racionalista que floresceu no século XVII. Entende-se que, no geral, essa tendência continua e matiza estes dois principais elementos, ambos renascentistas: a nova racionalidade, que se afirma como fulcro para a dominação do meio natural e nega os especulativismos medieval e grego, e a luta contra o antropomorfismo. Considerando-os, em princípio, os clássicos da tradição ora em pauta, a intelectualidade da qual irradiam ideias fundantes, são abordados em seus respectivos sistemas estes cinco pensadores: o inglês Bacon, que legou à filosofia a teoria dos *idola*, e o francês Descartes, que, teorizando a dúvida, a seu tempo contribuiu para o questionamento aos preconceitos; o também francês Pascal, cujas ideias, em tese, serviram de base para o existencialismo; o holandês Spinoza, que sob nova perspectiva repôs o “conhece-te a ti mesmo”, e, enfim, o alemão Leibniz, um otimista pensador que, debruçado sobre o mundo, percebeu-o como o melhor dos possíveis.

Palavras-chave: Bacon, Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz

Abstract:

This article is about the rationalist philosophy that emerged in the 17th century. In general, it is understood that this philosophy advances and adds on to two key elements, both from the Renaissance: the new rationality, which establishes itself as the basis for the domination of the natural environment and rejects Greek and medieval speculativisms, and the clash against anthropomorphism. Five thinkers are addressed, who are considered, at first, the classics of each tradition that we approach, the authors who serve as the main core of foundational ideas: the Englishman Bacon, who devised the Theory of the Idols; the Frenchman Descartes, who, theorizing doubt, contributed in his time to the questioning of preconceived notions; the also French Pascal, whose ideas in theory served as a basis for Existencialism; the Dutchman Spinoza who breathed new life into "Know thyself," and, finally, the German Leibniz, an optimistic thinker who, examining the world, took it as the best conceivable one.

Keywords: Bacon, Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz

¹ Mestre e doutorando em Serviço Social pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSS/ESS/UFRJ). Pesquisador vinculado ao Laboratório de Ensino, Pesquisa e Extensão Carlos Nelson Coutinho (LEPE-CNC). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9855052183501732>, ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-7354-8004>, E-mail: hclaudino18@gmail.com

Introdução

Não há uma muralha chinesa entre os renascentistas e os racionalistas do século XVII: todos eles – podemos dizer – lutam por uma *nova racionalidade*. Antes de mais nada, essa é uma racionalidade que, superando o caráter especulativo dos velhos gregos e da intelectualidade medieval, afirma-se como base para a dominação da natureza; explicitamente, isso pode ser visto em Bacon e Descartes, mas, já antes, na obra galilaica. Percebe-se aí, ademais, uma encarniçada luta para transpor qualquer traço de antropomorfismo: isto é, de qualquer projeção na natureza de formas, ações e movimentos humanos. O questionamento à antropomorfização da natureza teve início em Bruno (1998) e Cusa (1998), que, às voltas com o problema, afirmaram a infinitude do universo; depois – e mais radicalmente –, prosseguiu no século XVII, com a matematização do universo, a redução da natureza a seus aspectos quantitativos.

Florescidas no Renascimento, essas tendências ganham nova intensidade no decurso da referida centúria, sobretudo em Bacon e Descartes. A novidade em face dos renascentistas, entretanto, não é apenas a intensificação/matização do que já havia: o radical *individualismo gnosiológico* é, também, algo novo, e tão importante quanto. Sabe-se que no Renascimento o homem² dispunha de uma posição central; o indivíduo, porém, era visto como parte da natureza, um microcosmo que reflete em si o macrocosmo geral. Grosso modo, era essa identidade de base que ensinava ao homem o conhecimento do real. Talvez em Galileu tenhamos a transição: o sujeito do conhecimento já é claramente o indivíduo, e se estabelece uma espécie de dualidade entre o sujeito cognoscente e o mundo objetivo a ser desvelado. À exceção de Spinoza – e, de certo modo, Leibniz –, essa dualidade radical marca tanto o racionalismo, quanto o empirismo, as duas grandes tendências filosóficas do século XVII. Neste texto, direcionamos a atenção ao primeiro grupo: nomeadamente, a Bacon, Descartes, Pascal, Spinoza e Leibniz.

A agudização desses dois elementos, ou tendências – primeiro, o individualismo; segundo, o caráter instrumental do conhecimento, dedicado à dominação da natureza – corresponde à ampliação da economia mercantil e da influência burguesa na vida social. A burguesia não só tende ao individualismo – o sujeito econômico do pensamento burguês é o livre indivíduo no mercado –, mas também reforça as propriedades práticas da ciência: lembrando, vivia-se no século XVII o apogeu do período manufatureiro e, como seta em arco, a industrialização já se anunciava.

Têm início, ademais, os esforços da nova racionalidade para compreender – através de *novo modo* – o mundo social, à luz dos interesses da classe burguesa. Que pensemos nas teorias do *contrato social*, que emergem nesse bojo: ou seja, a partir da operação econômica básica do mundo burguês, o contrato, formula-se uma nova teoria da formação da sociedade e da legitimidade dos governos. Certo é que há pensadores contratualistas no Renascimento, como Althusius (1995), que afirma a subordinação do soberano às leis. Entretanto, as teorias do contrato aumentam no século XVII e ganham realmente *corpus* e *tônus* no Iluminismo – o qual, sublinhamos, nos escapa às linhas.

²Por *homem*, ou *homens*, que se entenda: os *membros do gênero humano*.

Bacon

Se excetuarmos a antecipação de Galileu, Francis Bacon é o primeiro representante moderno do novo racionalismo instrumental. Sabe-se que Bacon nasceu em 1561 e morreu em 1626; mais, sabe-se que era *inglês*, o que, a/em princípio, diz algumas coisas. O capitalismo italiano, que é, em suma, a base do Renascimento na Península, era sobretudo *bancário* e *comercial*. As atividades manufatureiras e os primeiros esboços de industrialização, por outro lado, particularizavam capitalismo inglês, ao qual a técnica já exercia um grande papel. Isso talvez aclare o radical pragmatismo do pensamento de Bacon, que, até os hodiernos dias, é mormente conhecido pela expressão “*knowledge itself is power*”. O pensamento baconiano recusa qualquer ideia de especulação filosófica, seja ela ou como forma de melhorar o homem, ou como modo de preparar a fé; respectivamente, como pretendiam os gregos e os pensadores do medievo. Mais interessa ao Lord saber como o conhecimento permite que se assenhere o homem da natureza, que, diz-se, deve ser obedecida para que seja dominada. Quer dizer, deve-se investigar e saber como exatamente funciona a natureza a fim de que possamos, então, pô-la a nosso serviço.

Por outro lado, durante uma quadra em que muitos propunham *utopias* – isto é, idealizações/descrições de mundos futuros e melhores, ou que se supunham melhores –, Bacon (2014) escreveu a sua própria. Em face das demais, porém, a utopia baconiana apresenta uma diferença fundamental. *En passant*, que pensemos nas utopias de More (2021) e Campanella (2021), ambas *sociais*. A *Utopia* de More é dividida em dois Livros: o autor, de início, descreve longamente a miserabilidade que à época, início do século XVI, acometia os ingleses; posteriormente, apresenta-nos a ilha de Utopia, onde, na ausência de propriedade privada, os homens vivem felizes em uma espécie de comunismo. Ou seja, More contrasta a miserabilidade, a penúria etc. a um *modus vivendi* benfazejo e baseado na propriedade comunitária. Ademais, caracterizam a ilha de More a tolerância e a democracia. O caso de Campanella é diverso: há na *Cidade do Sol* comunismo – o Estado é perfeito, todos trabalham, os bens são comuns –, mas, curiosamente, também a defesa de uma monarquia absoluta e despótica. Malgrado Campanella tenha amargado mais de vinte anos de cárcere – torturas, inclusive – sob a força da Coroa Espanhola, tendo sido acusado, ele, de tentar subverter o domínio hispânico no sul da Península³, alguns comentadores têm que a *Cidade do Sol* foi uma apologia do absolutismo espanhol; Campanella, aliás, redigiu-a ainda encarcerado. A utopia de Bacon (2014) foge a esses moldes, trata-se de uma *utopia técnica*: a *Atlântida* baconiana é um mundo de portentos técnicos, como máquinas de voar, de falar à distância etc., o que bem demonstra o caráter da nova racionalidade almejada, a serviço do evoluir técnico. Vê-se em Bacon (2011b) toda uma visão de mundo deste modo orientada: é preciso elaborar uma nova lógica, um *Novum Organum*⁴, que, oportunizando o conhecimento da natureza, leve o homem a obedecer às leis naturais e, assim, a tornar-se capaz de pô-las em função do seu próprio progresso – aqui, reduzido ao progresso técnico.

³À época de Campanella, toda a região do sul italiano e a ilha da Sicília viam-se sob o controle espanhol: era o Vice-Reino de Nápoles, que perdurou de 1505 a 1707. O pensador, a saber, nasceu em 1568 e morreu a setenta anos depois.

⁴*Novum Organum* é o título de uma das principais obras de Bacon. Deve-se recordar, brevemente, que *organum* era o nome atribuído aos tratados lógicos aristotélicos.

Contra Aristóteles (2016), Bacon propõe uma lógica *indutiva*, diversa à *dedutiva*. Para o Lord, o silogismo é inútil ao conhecimento porque tautológico: isto é, porque nas premissas do silogismo já se encontra a conclusão. O fundamental, assevera Bacon, é partir da experiência, investigar rigorosamente os fatos, paralelizá-los e, no fim, chegar a hipóteses gerais. Que partamos da experiência para que cheguemos a uma ideia geral, trata-se uma tônica a princípio expressa em Galilei (1954); e Bacon, matizando-a, aproxima-se dele. Há, todavia, diferenças, e a mais pronunciada é que Bacon ignora a importância da matemática: a sua indução é, no limite, pobre, imprecisa. Além do mais, o Lord não admite o experimento artificial, provocado, e sim a experiência direta *tout court*.

Muito embora Bacon (2011b) nem questione, nem ignore o papel da razão, ele se inclina a um posicionamento empirista. No *Organum*, o Lord diz ter superado os empiristas e os racionalistas – e o faz através de metáforas, em recurso a rudimentos de entomologia. Diz-se que os racionalistas, *formigas*, tudo recolhem e ajuntam sem muito critério para a ordem das coisas; que os empiristas, *aranhas*, tecem teias, mas teias *vazias*. Para Bacon, o autêntico pensador é como uma *abelha*, que extrai o néctar das corolas de flor e elabora o mel – ou seja, que recolhe os dados da experiência, processa-os e enfim teoriza. Todavia, Bacon não elucida a maneira pela qual se articulam as percepções empíricas e o trabalho da razão. O discurso metafórico é, sem dúvida, criativo e perspicaz, mas é tão somente *declarativo*: como a conjugação de sensibilidade e razão ocorre, Bacon não se ocupa de fazê-lo.

O ponto mais interessante da reflexão baconiana – aquele que mais profundamente marcou toda a história da filosofia, talvez – é a teoria dos *idola*, ou ilusões. Trata-se da contribuição de Bacon à desantropomorfização do conhecimento, e não são poucos os comentadores que veem nos *idola* uma antecipação da teoria marxista das ideologias.

Para Bacon (2011a; 2011b), o ideal de conhecimento é o reflexo da realidade objetiva sem resíduos, adições etc., intromissões enfim, do sujeito. Isso já se via em Galilei (1990), que despia o objeto de tudo aquilo que não se pudesse quantificar, de tudo que não fosse matemático. Em Galileu, as percepções sensoriais qualitativas – odor e cor, por exemplo – são puramente subjetivas e não têm nada a acrescentar à ciência. A nudez a que Bacon submete o objeto é tanto mais radical: o Lord tenciona explicar como e por que os homens se afastam das imagens verdadeiras da realidade. Os afastamentos – isto é, as ilusões, os *idola* –, à ótica baconiana, não são apenas produtos da fisiologia naturalmente humana; eles vêm, sobretudo, da constituição social em que vivem os homens.

Pelo disposto no *Organum*, os *idola* são de quatro tipos. Há os *idola specus*, as ilusões da gruta, e os *idola tribus*, que dizem respeito à espécie humana mesma. Os *idola fori*, as ilusões do mercado, da vida social, e os *idola theatri*, a imitação que fazemos do que nos impõem as autoridades, são os outros dois.

Os *idola specus* emergem dos *preconceitos individuais*: o sujeito vive enclausurado na gruta de si próprio, apegado às idiosincrasias que o atravessam. As decisões arbitrárias e os julgamentos açodados que projetamos sobre a realidade daí vêm. Por exemplo, um pode preferir o novo e o outro, o velho; pode-se defender ou a instituição de algo arrojado em detrimento do que se considera ultrapassado, ou o reforço do que, malgrado antigo, aí está posto. Ora, pode-se fazê-lo, é certo, mas é precisamente desse modo que não se vê a realidade tal como ela é.

A espécie humana dispõe de limitadas capacidades de percepção da realidade, e é precisamente disso que, segundo Bacon, resultam os *idola tribus*. Sente-se que, subindo serras, doem os ouvidos. Não apenas *eu*, indivíduo, sinto-o, mas toda a humanidade. Com o fito de superar a tendência a perceber as coisas antropomorficamente – quer dizer, a apequenar a objetividade aos limites da própria percepção –, deve-se criar instrumentos que permitam aferir as coisas como elas são em si mesmas. Ao invés da dor de ouvido ser um dado útil ao aferimento da pressão atmosférica, criou-se o barômetro. O Lord, teorizando-o, aí inclui a ideia de finalidade, de teleologia natural: se na vida humana há *sempre* intenções, fins, projetos etc., tendemos a projetar finalidades também no mundo natural; ou, tendemos a supor que as coisas ocorrem segundo um fim, não em função de uma causa eficiente. O rechaço ao teleologismo é um duro golpe no aristotelismo escolástico, ao qual Bacon, de encontro, impõe uma física inteiramente baseada na causalidade mecânica; e é, como veremos, um elemento que ele compartilha com Descartes e Spinoza.

Até aqui, digamos, vimos os *idola* a nível *antropológico* – ou seja, do homem em sentido geral, quer como indivíduo, quer como espécie. Os dois outros tipos de ilusões têm cariz histórico-social. Os *idola fori* são os preconceitos que apanhamos no decurso da evolução histórica; em poucos termos, são os preconceitos da assim chamada *opinião pública*, das ideias que se ventilam a esmo e que aceitamos acriticamente. A propósito, Bacon, antecipando uma tendência do neopositivismo contemporâneo, propõe uma crítica da linguagem: para ele, deve-se perscrutar as palavras de sentido geral que, usualmente, temos à boca como se elas expressassem coisas; ou essas palavras nada expressam, ou aludem a coisas que não correspondem à realidade. Interessante seria pensar, por exemplo, no que hodiernamente paira à cabeça um brasileiro quando ele diz/escuta a palavra *comunista*; decerto, um sem-número de preconceitos que eiva esse termo, que nada têm a ver com a realidade.

Enfin, os *idola theatri*: isto é, as ilusões que vêm da crença na autoridade. Porque uma autoridade qualquer declarou que algo é verdadeiro, o homem aceita-o como tal. O Lord, antecipando os iluministas, admoesta que temos de analisar, à luz da razão e da experiência, *tudo* o que irradia das autoridades, científica, política ou religiosa.

Se Bacon prediz a teoria marxiana da ideologia – *sim* e *não*. *Sim*, primeiramente, na medida em que o filósofo inglês, de pés na concretude, percebe como os elementos sociais suscitam ilusões na percepção humana da realidade; e *não*, porque Bacon não associa os *idola* a interesses materiais de classe, bem como supõe que bastam o esforço e a pujança da razão para transpô-los. O autor d’*O Capital*, posteriormente, teorizou que as ilusões advêm de aparências necessárias e que, se se quer superá-las, a realidade que as enseja há de ser ultrapassada.

Descartes

Malgrado diversas diferenças, Descartes compartilha alguns traços com Bacon. Francês, Descartes nasceu em 1596 e morreu em terras suecas, em 1650; sabe-se que experimentou perseguições por parte da Igreja, que o considerava *perigoso*, e que durante bastantes anos viveu na Holanda, a terra da liberdade e da tolerância religiosa à época⁵.

⁵Libertando-se do jugo espanhol no raiar do século XVII, os holandeses levaram adiante a primeira revolução burguesa da história.

O ponto de partida da reflexão filosófica cartesiana é a *dúvida*. Em Descartes (1972a), a dúvida expressa a luta contra os preconceitos, é o equivalente à desantropomorfização de Galileu e aos *idola* baconianos. Antes da palavra e da razão, houve a percepção – e isso, para Descartes, é o que faz o homem amearhar preconceitos ao longo da vida, que lhe turvam a visão em face da realidade objetiva. A maneira de superar essa situação é, precisamente, a dúvida: deve-se duvidar de todas as coisas incertas; em princípio, deve-se considerar falso tudo aquilo que é submetido à dúvida. Contudo, trata-se de uma dúvida metódica, *intelectual*, que não se estende/aplica à vida prática. Caso duvide no miúdo do cotidiano, na vida prática, o homem não age: ele, aí, orienta-se pelo mais provável, pelo verossímil etc. Notável é o sentido de refundação radical da racionalidade que tem a dúvida cartesiana – o pensador francês, a modo de dizer, faz tábula rasa de todo o passado, e o *único* critério para a realidade é a *minha* certeza interior, individual.

Entretanto, não sendo puramente cético, Descartes não estaciona na dúvida. Tratando-se de cartesianismo, a dúvida é um momento preliminar, uma limpeza do terreno para que se chegue à verdade. Depois de pôr em dúvida todas as suas ideias e percepções, o pensador francês traz a questão de saber em que poderemos crer efetivamente, que coisas ou ideias podem ser experimentadas como certas ou erradas. Tudo submetendo à dúvida, o homem pode duvidar da existência de Deus, do Céu, dos anjos etc., mas não pode, *jamaiz*, duvidar o fato de que *pensa*: se pensamos, se duvidamos, existimos. Apela-se daí adiante para a assim chamada *luz natural*: segundo Descartes (1972b), há em nosso pensamento algumas ideias que, à luz natural, revelam-se verdadeiras; ou antes, que resistem à dúvida. São, grosso modo, *ideias inatas*. O segundo esforço do pensamento, depois de se dar ele mesmo como existente, é estabelecer quais são essas ideias inatas evidentes, de que não se pode duvidar. Aqui, ainda, Descartes não põe em questionamento a relação dessas ideias com o mundo.

Dessas ideias, a primeira que se mostra evidente é a ideia de Deus: descobrimos em nosso interior a ideia de um ser sumamente inteligente, perfeito e poderoso. Ora, um ser perfeito há de ter entre suas propriedades a existência; por isso, a nossa segunda ideia clara, imperecível à dúvida, é a de que Deus existe – nesse ponto, Descartes (1972b, p. 117-119) lança mão do argumento onto de Santo Anselmo. Aprofundando mais em nossa mente – que se observe como Descartes é *racionalista*: parte-se da razão, das ideias inatas, e só depois se chega aos fatos, à empiria –, descobrimos várias outras ideias evidentes. Uma ideia evidente é uma ideia *clara* e *distinta*, e, para Descartes, clareza e distinção são critérios para a verdade. Daí, portanto, o enfoque cartesiano à *intuição*, através da qual o homem apreende o caráter claro de uma ideia, e à *análise*, na qual ele distingue essa ideia e a aparta de outras, evitando equívocos. Intuitivamente, percebemos a evidência da ideia de que dois e dois são quatro; mas essa ideia, por outro lado, revela-se não só clara, mas distinta, fechada em si, não confundida com outras ideias. Essa e outras afirmação matemáticas são, destarte, verdadeiras, e podemos sobre elas suspender a dúvida.

O que temos, então, são três coisas sobre as quais não se pode duvidar: a existência do pensamento, de Deus e das ideias inatas, sumamente *matemáticas*. A questão agora é, porém, saber se essas ideias correspondem à realidade.

Nas *Meditações*, Descartes (1972b) imagina um mito, a existência de um gênio mau que se alegra em nos confundir. Jamais poderíamos, então, saber se as nossas ideias evidentes encontram ou não correspondência no mundo. O pensador francês, aqui, recorrer a Deus: se Deus existe, é infinitamente bom; Ele é o criador

não apenas de nós, coisas pensantes, mas também das ideias evidentes, que nos são inatas, e do mundo exterior. *Enfin*, é a mão divina que assegura a correspondência entre a nossa razão e o mundo exterior. Suspende-se aí a dúvida e pode-se dizer que é verdade tudo aquilo que o homem concebe clara e distintamente. Em outros termos, é verdade tudo aquilo que concebemos de modo matemático. O erro, porém, é um fato: não raro, o homem a toma nuvem por Juno. Para Descartes, o erro decorre de nossa *vontade*, que é mais extensa do que o nosso intelecto; a vontade visa mais do que podemos conceber clara e distintamente. Justifica-se assim o erro, que pode surgir nos diferentes âmbitos da vida, à exceção da ciência regulada pela matemática. De certo modo, temos aqui uma colocação que, malgrado o peso dos anos, perdura: só é verdadeira a ciência exata, de bases matemáticas; o resto, à maneira rosiana de dizer, é questão de *opiniões*.

Estabelecida a suspensão da dúvida, Descartes passa então a descrever o mundo objetivo e a indicar quais suas leis principais. De claro e evidente, no mundo objetivo, temos apenas aquilo que é ligado à extensibilidade: o fato de que as coisas têm extensão, são divisíveis e contínuas, podem se compor, ocupam espaço, movem-se etc. Isso, apenas, é claro e distinto; o que o desborda é percepção subjetiva, confusa e antropomorfizadora, que deve ser afastada. Se consideramos que Deus é a única substância no sentido absoluto – isto é, a única que tem em si a sua própria causa, *causa sui* –, temos, porém, duas substâncias, ou dois tipos de coisas: quais sejam, a *coisa pensante, res cogitans*, e a *coisa extensa, res extensa*, que são substâncias no sentido de que dependem apenas de Deus para existir; no mais, as coisas são *causa sui*.

Quando descreve o mundo, Descartes (1972b) apresenta a sua concepção mecanista e matemática da ciência. O pensador francês estabelece várias leis da física newtoniana: 1) só há causa eficiente, não causa final – se há causa final, só Deus pode sabê-la –; 2) toda variação, ou diferença de forma da matéria depende do movimento; 3) todo movimento é mecânico, é movimento pelo qual um corpo muda de lugar; 4) que o corpo está sempre em movimento, ou antes: que o repouso e o movimento são dois estados do corpo *movido*, o que já se viu em Galileu. Finalmente, Descartes afirma que os princípios da física são os mesmos da geometria e da matemática abstrata: ao ver cartesiano, é apenas assim que o homem pode explicar os fenômenos naturais, atribuindo a eles demonstrações certas, *claras e evidentes*.

Revela-se, pois, o profundo dualismo cartesiano. Há uma diferença básica entre o pensamento e a matéria – o *cogito* e a extensão –, e a unidade dos dois, no plano gnosiológico, é, digamos, um ato de graça de um Deus onipotente e sumamente bondoso. Esse dualismo leva Descartes a posições interessantes sobre o homem. Também o homem é, para o filósofo, dividido entre *cogito* e extensão. Enquanto corpo, o homem é uma máquina: quer dizer, é uma coisa que funciona e opera mecanicamente, sujeito a leis semelhantes às do meio natural. Em suma, Descartes não percebe o biológico como um nível do ser, diverso ao pensamento e à matéria. A alma, o *cogito*, vincula-se ao corpo, mas não como o navegador ao galeão. *Paixões da alma* e *ações* são coisas inteiramente diferentes: as ações resultam da vontade e, portanto, do *cogito*; as paixões advêm dos assim chamados *espíritos vitais*, de forças mecânicas que atuam sobre o corpo e que, por isso, são involuntárias. Para explicar como se relacionam as partes pensante e extensa do corpo, Descartes (1972b) teoriza que existe uma *glândula pineal*, situada no cérebro, que permite a relação. Essa tese, entretanto, dificilmente supera o dualismo. Na verdade, é como se o homem fosse repartido em dois, e Descartes, é

evidente, esforça-se para provar que a parte pensante deve dominar a parte extensa; que pela ação consciente o homem há de reprimir e controlar as paixões inconscientes. Que esse dualismo é um reflexo ideológico do homem burguês, alguns comentadores já o perceberam: se, por um lado, o homem é na vida privada religioso, virtuoso, comedido e controlado no que se refere às paixões, ele é, já na vida econômica, ambicioso, instrumento – ou, *máquina* – de leis econômicas independentes, a que se deve obediência caso não se queira fracassar nos negócios etc. N'As *Superestruturas Ideológicas*, perspicazmente, o velho Marx (1945) pondera que as ideias e os filósofos que as elaboram não brotam da terra como cogumelos – isto é, eles têm lugar. As ideias do *universo-máquina* e do *homem-máquina* florescem no período manufatureiro na França, quando o capitalismo francês inicia a manufatura e prepara-se para a era das máquinas, industrial.

A doutrina cartesiana motivou bastantes polêmicas. Houve materialistas que a combateram, como Gassendi (1964) e Hobbes (1966; 1974) – aos quais Descartes (1972b) respondeu nas *Meditações*. Seja em Hobbes ou em Gassendi, defende-se uma posição empirista: não há, para eles, ideias inatas; *tudo* conhecimento provém da experiência. Outro a interpelar o cartesianismo foi Malebranche (1990), que imputou a Descartes a acusação de recorrer a Deus como um expediente apenas: Ela criou o mundo e garante a coincidência da *res cogitans* e da *res extensa*, mas, depois, praticamente se afasta e não interfere. Em vivas letras, Descartes (1972b; 1972c) nega o milagre e chega a insinuar que Deus, após e apesar de ter criado o mundo, não pode modificá-lo. A crítica de Malebranche redundava no estrambótico *ocasionalismo*, que, em tese, conserva as conquistas cartesianas e justifica a ação divina sobre o mundo. À do ocasionalismo, Deus interfere em cada ocasião – na verdade, em *todas* as ocasiões – com o fito de regular a correspondência entre as duas substâncias, pensante e extensa. Metaforicamente, em Malebranche, Ele é como um relojoeiro que sempre interfere para que dois relógios marquem a mesma hora. Adiante, veremos que essa metáfora foi depois usada em outras filosofias. Para Spinoza (2002), matéria e pensamento são dois atributos da mesma substância; o relógio, assim, é um só, mas com dois mostruários, ou seja: uma mesma substância se expressa em dois níveis diversos. Por outros caminhos, Leibniz (1989) afirma que há uma harmonia pré-estabelecida: Deus regulou os relógios uma única vez, pondo-os na mesma hora, e eles assim funcionarão *ad aeternum*; em Leibniz, Ele criou o conscientemente o melhor dos mundos.

Às filosofias de Spinoza e Leibniz voltaremos depois. Antes, logo a seguir, veremos as ideias do *verdadeiro* opositor de Descartes, do pensador que de fato foi de encontro ao cartesianismo e à toda nova ciência, à toda nova racionalidade. Trata-se de Pascal.

Pascal

Como Descartes, Pascal era francês – ele nasceu em 1623 e morreu em 1662, demasiado jovem. Profundamente religioso, mas não qualquer tipo de *religioso*: há em Pascal (1966) uma religiosidade moderna. Sabe-se que Pascal era *jansenista*, isto é: declarado inimigo dos jesuítas e da metafísica escolástica, defensor de uma religião da interioridade, *agostiniana*, que, não fundada em dogmas exteriores, baseia-se na consciência angustiada do indivíduo. Aqui, é evidente, uma aproximação com Descartes e os demais racionalistas: o indivíduo

está no centro do mundo, mesmo que seja, como em Pascal, para negar o seu valor, ou a sua importância. Se a nova razão parte do *cogito*, igualmente o faz a nova religião que Pascal inaugura e que, anos à frente, Kierkegaard (2006; 2010) toma para si e reproduz. A modo de dizer, esse é o tributo que Pascal paga ao mundo individualista da burguesia, malgrado se opusesse às suas consequências.

O interessante é que Pascal (1964) foi um grande cientista. Já aos dezesseis anos, escreveu o *Tratado das Seções Cônicas*; aos dezoito, inventou uma máquina da calcular, a *pascalina*. Mesmo depois de sua dedicação radical à religião – ocorrida aos trinta anos –, Pascal continuou interessado pela ciência. A grande experiência vital de Pascal é a convicção de que a ciência pode ter importância, pode ter seu campo de aplicação na natureza imediata, mas é algo que, em princípio, não dá conta da vida humana e dos problemas. A razão, destarte, onipotente e onipresente em Descartes – e, veremos, em Spinoza –, é limitada. *En passant*: é limitada a razão matemática, da física, do mecanicismo etc.; mas, como Pascal só admite/conhece esse tipo de razão, ele afirma que a razão em geral é limitada, e propõe a *intuição irracional* à guisa de complemento.

Em suma, a razão não pode captar a *condition humaine*. O autor dos *Pensamentos* – deste modo, antecipando a reflexão existencialista – define a condição humana através da *instabilidade*: o homem não alcança o ser e não é mais do que nada. Ou seja, ele não é nem perfeito, nem infinito; nem onipotente, nem onipresente como são Deus e os anjos. O homem, porém, ao contrário dos seres inanimados e animais, dispõe do pensamento, e a sua superioridade reside em conhecer a miserabilidade que o acomete. Para Pascal (1966), a consciência do próprio sofrimento é algo que enobrece o homem, elevando-o sobre os demais seres. Nem anjo, nem animal, os homens são *caniços pensantes* – conceito através do qual se expressa a fraqueza/fragilidade e a grandeza humanas. Malgrado não o grafite, percebe-se aí o conceito de angústia, que é, recupera Kierkegaard – e matizam, posteriormente, Heidegger (2012) e Sartre (2010), a condição humana. O sentimento de fragilidade do homem isolado e solitário em meio à modernidade, Pascal (1966, p. 64-35) bem o expressou quando se disse “abismado na infinita imensidade dos espaços que ignoro e que tu ignoras”; quando, *enfim*, questionou-se por que a natureza o dera este lugar, este número, este tempo.

O racionalismo e o até então nascente capitalismo solaparam a pirâmide estamental em que o homem se inseria desde o nascimento – e o atiraram, solitário, frente ao infinito. Grosso modo, houve dois modos de percebê-lo: a *exaltação*, como em Bruno e em Pico della Mirandola (1990), assim como no otimismo técnico cartesiano, ou na pintura de Píeter della Francesca; e a perspectiva da *solidão*, que, ademais de Pascal, vê-se nas langorosas telas de Rembrandt. Apesar de expressar, em certo sentido, algo reacionário – um carecimento religioso em oposição ao racionalismo científico –, a filosofia pascaliana ao mesmo tempo vocaliza uma crítica ao até então emergente mundo capitalista. Manifesta-se em Pascal a exigência de *comunidade humana*, de superação do individualismo, que, a seu tempo, ele só pôde encontrar na religião – mas que, posteriormente, reapareceria em Rousseau (1999) e, *sobretudo*, nos socialistas, que reclamam uma comunidade humana imanente.

Mas que voltemos à filosofia pascaliana. As condições precárias e a instabilidade do homem – ele, que oscila entre o ser e o não ser, anjo e besta – requer um tipo de conhecimento especial. As coisas extensas, o mundo físico em sua imediata aparência, pode ser apreendido pelo que Pascal (1964b) chama de *esprit de géométrie* – isto é, o *espírito da geometria*, pelo racionalismo

matemático cartesiano. A *condition humaine*, porém, exige o que o pensador chama de *esprit de finesse*, de um espírito de finura que mais tem a ver com a intuição do que com a razão. Para Pascal, é a *compreensão*, cuja motriz é o coração, que nos ensaja apreender a complexidade da condição humana; e daí, evidentemente, a célebre frase de Pascal (1964a, p. 34), pinçada dos *Pensamentos*: “O coração tem suas razões, que a razão não conhece: sabe-se isso em mil coisas”. Vê-se, de novo, uma antecipação de elementos do irracionalismo moderno: que pensemos na divisão entre as *ciências do espírito* de Dilthey (1949) e Rickert (1961); mais, que pensemos nas ideias de *compreensão*, associada às ciências humanas, e *explicação*, atribuída às ciências da natureza.

Firme na ideia de miserabilidade da condição humana, Pascal *descobre*, por assim dizer, um comportamento pelo qual o homem busca tão somente a felicidade, esquivando-se da dor que o acomete. Trata-se do *divertissement*: os homens são ávidos de riqueza, poder, luxos, prazeres, glória etc., e o são para escapar à precariedade da *condition humaine*. Na contramão do *divertissement*, o outro caminho da vida humana é a *fé*. Se, impavidamente, o homem fita a situação paupérrima em que vive, se, resignado, se reconhece como ser sofredor, só resta a ele *buscar gemendo* a integração em algo mais amplo do que ele mesmo, em algo estável, que o liberte da angústia e da insegurança; esse *algo*, esse sucedâneo de uma comunidade humana autêntica, é Deus.

O Deus pascaliano, contudo, é um Deus oculto – um elemento da modernidade de Pascal. Se olharmos para o mundo, nada vemos que assegure a existência d’Ele, mas tampouco nada indica peremptoriamente que Ele não existe. Ao mesmo tempo em que se mostra, o Deus pascaliano se esconde. Ou seja, Deus, em Pascal, já foi fustigado pelo racionalismo, pela destruição da dogmática medieval, que estabeleciam a evidência de Deus no mundo criado. Ora temos um outro lado da dúvida cartesiana: um cristão moderno – é como se Pascal dissesse isto – não pode crer sem duvidar. O que Pascal (1964a, p. 47) chama de *aposta* é o modo de que se saia da dúvida: deve-se apostar na existência de Deus e agir em conformidade com isso. Curiosamente, o irracionalismo aqui se mistura a elementos de racionalismo moderno, a elementos de cálculo – ou seja, o irracionalismo conjuga-se à atitude típica do racionalismo burguês, que Pascal execra. À visão pascaliana, se Deus existe e se apostamos que Ele não existe, temos tudo a perder a nada a ganhar; mas se, ao contrário, Ele não existe e apostamos na existência d’Ele, nada perdemos. Ora, de modo que, nessa aposta, avaliando os riscos e as possibilidades de ganho, *calculando*, o homem deve apostar na existência de Deus. Ademais do uso do cálculo racional para lastrear/justificar uma opção irracional, outro traço moderno em Pascal é o fato de que Deus passa a ser cada vez mais algo subjetivo, quase uma escolha moral. Não importando se Ele existe ou não, importa, em última instância, que nos comportemos *como se* Deus existisse. À crítica de Lukács (1980), esse comportamento – que se inicia em Pascal e estende-se a Kierkegaard e Schopenhauer (1995), bem como a existencialistas mais tardios, como Heidegger e Sartre – é um *ateísmo religioso*: o *modus vivendi* religioso é exaltado independentemente da existência ou não de Deus. Heidegger (1981) admoesta ao homem autêntico que se recolha à província, escape da cotidianidade e dedique atenções à pesquisa do Ser, dos valores eternos e da totalidade, ele está, pois, apregoando um comportamento religioso, malgrado não identifique o seu Ser com nenhum Deus concreto. O mesmo vale para Schopenhauer, que defende o aniquilamento da vontade como condição de

felicidade; quando sustenta, portanto, um modo de vida ascético e fora do real, dedicado ao culto das artes, da interioridade.

Como se vê, Pascal é uma figura excepcional nos séculos do racionalismo. Pensadores religiosos e antirracionalistas, houve muitos; porém, todos em nome da velha escolástica medieval, dos dogmas tradicionais. O que aí torna Pascal *sui generis* é a antecipação de um tipo de irracionalismo que só floresceria depois de Hegel, quando do espraiamento capitalista pela Europa.

Spinoza

Em uma vertente diversa à pascaliana e na linha de Descartes – mas com bastantes elementos novos – está Spinoza, nascido em 1632 e morto em 1677. Filho de judeus hispano-portugueses que foram expulsos de Portugal pela Inquisição, Spinoza viveu na Holanda. O território holandês, já pontuamos, era tolerante e aberto aos estrangeiros.

Se, grosseiramente, quiséssemos resumir ao máximo a filosofia de Spinoza, diríamos: ele é um Giordano Bruno que tomou Descartes à leitura. Quer dizer, também Spinoza é um panteísta, que, como Bruno, entende o mundo enquanto totalidade e, no que se refere a Deus, percebe-o como algo imanente ao mundo; mas que, conforme o pensamento cartesiano, vê na ordem a ordem do mundo como uma ordem rigorosamente matemática.

Em Descartes, vimos, há duas substâncias distintas, o *cogito* e a extensão. Para Spinoza (2002a), porém, há uma substância apenas, Deus, e todas as coisas que existem são ou modos dessa substância, ou atributos desses modos. Pensamento e extensão seriam, destarte, dois modos da totalidade; cada um deles teria atributos próprios de manifestação. Por exemplo, a extensão seria um atributo do material e o pensamento, atributo do mental. Ambos, todavia, são momentos da mesma substância e obedecem à mesma necessidade, às mesmas leis. Não se coloca assim para Spinoza a questão de saber por que a ordem do pensamento reproduz a ordem da natureza – já em Descartes, Deus asseguraria, por sua divina bondade, essa reprodução, ou coincidência. Em Spinoza, na verdade, as duas ordens são apenas maneiras diferentes de abordar uma mesma realidade, ou antes: pode-se tratar o mesmo objeto encarando-o de dois ângulos diferentes, ou como concatenação de ideias na mente, ou como concatenação de movimentos da matéria. Uma *mesma* necessidade atua em todos os níveis do real.

Por tais caminhos, Spinoza chega a um determinismo radical. Não se aceita, pois, uma causa final, nem para o homem, nem para a natureza. Defende-se, logo, que Deus não tenha criado o mundo por um ato de vontade, com o fim de algo. A ideia que temos de que as coisas obedecem à finalidade resulta de que, *erroneamente*, supomos buscar fins em nossas respectivas vidas e projetamos essa ilusão na realidade. Para Spinoza, Deus cria o mundo por necessidade, *more geometrico*: isto é, ao modo da geometria, indo do mais geral ao particular. Toda a ordem do mundo segue esse tipo de concatenação; de axiomas gerais vai-se a teoremas particular, *ad infinitum*. Os atributos assim brotam dos modos, e esses da substância única; e a substância única, *Deus sirve natura*, pode ser vista, como em Bruno (1998), a partir de dois ângulos – que, na verdade, são o mesmo. Ou a percebemos como *natura naturans*, enquanto totalidade e causa de tudo, ou *natura naturata*, explicitação ou efeito, enquanto arranjo de atributos e modos particulares. Seja em Bruno ou Spinoza, vê-se um conceito dialético do mundo e da causa: o mundo é uma totalidade de opostos, uma unidade na multiplicidade; e

causa das coisas é a própria totalidade, ou: tudo tem uma série encadeada de causas que, no limite, remonta à totalidade.

Essa é, digamos, a ontologia geral de Spinoza. O objetivo específico do filósofo, porém – não à toa, a sua obra principal chama-se *Ética* –, é situar o homem nessa ordem necessária. Se tudo é necessário, a liberdade humana, então, só pode consistir no conhecimento dessa necessidade. Ora, se o homem tem a ilusão do livre-arbítrio, é porque ele conhece a sua própria vontade, mas não a causa dela. Para Spinoza (2002c), repousa aqui uma primeira vantagem de sua lavra filosófica: ao passo em que aclara ao homem que a liberdade de querer é fantasiosa e que, também, ele é *sempre* determinado, crê o filósofo estar libertando-o das ansiedades e da angústia. O homem que, porventura, acredita ser livre à sua própria vontade e que, ao mesmo tempo, julga que o mundo foi criado segundo um fim – seja o de recompensar, ou condenar seus atos –, é um homem permanentemente acometido por dois afetos angustiantes: quais sejam, o *temor* e a *esperança*. Refere-se o temor à danação, ao castigo; a esperança, à salvação, à recompensa. Conhecendo-se, ao contrário, como determinado, o homem aceita a ordem do mundo e conquista a tranquilidade interior – aqui, percebamos, uma clara colocação estoica.

Para melhor esclarecer a ideia da liberdade e da escravidão humanas, Spinoza (2002b; 2002c) elabora a *geometria das paixões*. Inspirado pela ideia mecânica da inércia do movimento, o pensador holandês teoriza que é característico de todo ser – logo, também do homem – o impulso a perseverar em seu próprio ser, a autoconservar-se. Isso gera um esforço para realizar a autoconservação, que Spinoza nomeia *conatus*. Quando se refere apenas à mente, esse esforço chama-se *vontade*; no caso do corpo, *apetite*. Pelo olhar spinozano, tanto a vontade, como o apetite visam conservar o homem – o que é mais claro no que se refere ao apetite. Sem que deixe de negar a causa final, Spinoza pondera que queremos ou apeteçemos alguma coisa não porque ela é útil, ou boa; a coisa desejada é boa, útil etc. precisamente porque a queremos ou apeteçemos, na medida em que ela é condição *sine qua non* de nossa conservação. Ou, mais acertado seria dizer: damos o nome ilusório de *coisa boa* ou *coisa útil* àquilo que queremos ou apeteçemos a partir de nosso impulso interior necessário à autoconservação.

Do impulso à autoconservação vêm a paixão e a ação humanas. A *paixão* ocorre quando a mente está eivada de ideias inadequadas, ou confusas; a *ação* é o resultado de uma mente clara e consciente, por outro lado. Que não se pense, contudo, que Spinoza crê que seja possível ao homem limpar a própria mente de todas as paixões, que seja possível ter à mente apenas ideias claras sobre todas as coisas. Na verdade, admitindo que o homem não é pura mente, reconhece o velho Spinoza que ter paixões é algo necessário. O que preocupa o filósofo é que o homem *ordene* as suas paixões, de modo a que elas não se choquem e, em última análise, articulem-se com a razão. As duas principais paixões são a *alegria* e a *tristeza*: enquanto a primeira vai unida à autoconservação do ser, a segunda, ao revés, une-se ou à perda, ou ao apequenamento do ser. A tarefa da ética, assim, seria robustecer as paixões que levem à conservação do homem, paixões que lhe fortaleçam a alegria; entretanto, fazê-lo não exige que se reprima uma paixão a favor da razão. Claramente, Spinoza assevera que somente uma paixão contrária e de maior intensidade pode eliminar outra paixão: o conhecimento do bem, destarte, não pode eliminar a paixão, a não ser que se transmute ele mesmo em paixão e ainda mais forte que a paixão pelo mal. *Livre* é o homem que, conhecendo a necessidade dos seus atos, organiza a próprias paixões e ações de modo que elas

contribuam, *enfin*, à autoconservação de si mesmo; de modo que elas tragam para ele felicidade, equilíbrio e tranquilidade. O contrário disso é o homem escravo das paixões que o acometem – isto é, o homem submetido aos afetos do temor e da esperança.

Malgrado o quê fatalista, Spinoza a seu tempo notou alguns elementos essenciais do homem. O intelectual holandês foi um dos primeiros a tentar demonstrar o mundo psíquico dos homens como submetido a leis – ou, como determinado pela necessidade –, quando, usualmente, propunha-se um dualismo radical. A ideia de que a meta humana é a autoconservação tem algo ligeiro com o Eros freudiano; *en passant*, com a tônica de que paixão se combate com outra paixão, não através de pura razão. Frente aos gregos, trata-se de uma ideia inteiramente nova e bastante realista: é, em suma, uma nova forma de colocar a questão do “conhece-te a ti mesmo”, mais realista e menos repressora. Finalmente, é interessante a ideia spinozana de que o homem livre – ou seja, o homem cujas paixões voltam-se para a autoconservação, para a afirmação de si mesmo – pensa em *tudo*, menos na *morte*; que a sabedoria está em pensar na vida. Uma *breve* lembrança de Marcuse (1966) ora vem à mente: o berlinense aventou que se o homem vivesse à margem da repressão, prazerosamente cumprindo com os atos de civilização, com as fainas do dia etc., transformando em jogo o trabalho, descorar-se-ia o instinto de morte, o impulso a Tântos. Pode-se dizer, de certa maneira, que a ética spinozana é uma tentativa de combinar estoicos e epicuristas: a aceitação da necessidade – um certo fatalismo – *mais* a busca do prazer razoável, sendo, em Spinoza, a alegria compreendida não como algo exterior a nós, mas como autoconservação de nós mesmos.

Leibniz

Usualmente citado pela gigantesca contribuição à matemática – mais precisamente, pelo desenvolvimento do cálculo infinitesimal, não em parceria, mas contemporâneo a Newton –, Leibniz nasceu em Leipzig, em 1646, e morreu em Hanôver, em 1716. Sabe-se que ele foi uma figura bastante ativa: embaixador, criador de academias científicas etc. Os escritos de Leibniz foram deixados muito dispersamente, o que dificulta, em certo sentido, o arranjo de suas ideias em um sistema coerente.

A tônica de Leibniz (1989c; 1989d) é a ideia de uma ordem do mundo, onde se harmonizem diferentes pontos de vista. Não se trata de uma ordem necessária, mas de uma ordem contingente, que, em poucos termos, é como é, e que no entanto poderia ser diferente. Há aqui algo considerável, na contrapartida do spinozismo: pensando a totalidade do real a partir da matemática, o pensador holandês termina por fazer valer para *todo* o ser aquilo que é próprio do ser orgânico; no limite, Spinoza percebe no mundo a causa eficiente *tout court*, jamais a causa final. Preocupa-se Leibniz com o fato de que, na vida humana, nem tudo é necessário, *fatal*, mas muita coisa é apenas possível – ou seja, que o mundo social contém a liberdade, a *alternativa*, enquanto um de seus momentos constitutivos. Contudo, não é que Leibniz (1989c, p. 138) recuse/ignore as causas; tudo tem uma causa, ou, em seus próprios termos, uma *razão suficiente*. A causa, admite Leibniz, pode gerar efeitos diversos – em suma, é como se a causa *limitasse* a opção sem a determine. Generalizando essa possibilidade para o conjunto do ser, o polímata alemão termina por representar um certo recuo em relação ao racionalismo científico de Descartes, ou Spinoza: por exemplo, Leibniz (1989d) considera que o mundo não é

determinado tão somente por causas mecânicas; para ele, *forças* também o fazem, algo que, em última instância, seria de natureza espiritual. Por outro lado, o mundo, incluindo aí o físico, é criado por Deus segundo uma causa final – algo que Spinoza rejeita liminarmente; ideia que Descartes, antes, afirma, mas para negar que possamos conhecer essa causa final –; e essa causa final, sustenta Leibniz, é a *melhor*. O Senhor poderia ter criado o mundo de diferentes formas; a ordem que conhecemos não é, em si, *necessária*, mas apenas uma das ordens possíveis, e Ele, como age sempre movimento pela busca do melhor, construiu o *melhor dos mundos possíveis*. Isso leva Leibniz a um otimismo inveterado: o mal no mundo não é, na verdade, o mal, é só algo que ser para criar um bem ainda maior. O iluminista Voltaire (2016) chegou mesmo a ironizá-lo, no *Cândido*, sob a figura do Dr. Pangloss⁶.

A ideia de uma ordem fundada na autonomia das partes expressa-se sobretudo nos conceitos de *mônada* e de *harmonia pré-estabelecida*, ambos centrais no pensamento de Leibniz (1989g). Que o intelectual alemão projete na totalidade do mundo algo que lhe vem da observação da vida social, isso salta à frente, pois, quando se afirma que o mundo físico é como uma *república*: isto é, as mônadas físicas se articulam entre si de acordo com uma organização determinada pelo Criador, pela harmonia universal estabelecida por Ele. Por intermédio do conceito de mônada, Leibniz, em última instância, unifica os mundos físico e espiritual. A mônada é uma substância individual; é algo indivisível, uma espécie de átomo espiritual, já que não possui extensão. Mais, a mônada é eterna: apenas Deus pode criá-la ou destruí-la. Entre si, as mônadas são diversas, porém, no rigor de suas respectivas individualidades, elas são ao mesmo tempo o máximo da universalidade: para Leibniz (1969), uma mônada é um ponto de vista sobre o mundo e, nesse sentido, é a totalidade do mundo tal como se manifesta em um ou outro ponto de vista. A mônada das mônadas é Deus, cujo ponto de vista particular é, ao mesmo tempo, o ponto de vista geral. Enquanto as demais mônadas veem o todo do mundo refratado por suas respectivas individualidades – ou, particularidades –, Deus, do alto da universalidade que o eleva, vê-o em sua totalidade. Em outra mão, tem-se que cada mônada é absolutamente fechada em si mesma, não há janelas, são autônomas.

Revela-se aqui o aparente paradoxo. Embora cada uma das mônadas esteja encerrada em si mesma, elas se comunicam entre si e formam o universo. Na medida em que cada uma é um ponto de vista sobre o todo, a totalidade desses pontos de vista articulam-se para formar o todo, algo ordenado. Esse vínculo entre coisas autônomas – e, ao mesmo tempo, interligadas – aparece claramente na questão da alma e do corpo, que, segundo Leibniz (1969), são mônadas autônomas; cumpre responder, pois, como elas se comunicam. Conforme o polímata alemão, comunicam-se alma e corpo através de uma harmonia pré-estabelecida: Deus, a modo de dizer, *programou* o mundo de tal forma que a cada transformação da mônada-corpo corresponde uma transformação da mônada-alma. Quando o corpo é queimado, golpeado etc., a alma sente dor precisamente por causa dessa harmonia pré-posta. Que lembremos da metáfora do relógio: o Senhor diversos relógios tão perfeitos que, malgrado os seus respectivos

⁶O Dr. Pangloss é um dos personagens centrais do *Cândido*, um belo conto de Voltaire. O velho Pangloss é letrado e erudito, conceituado professor, e não há desgraça, dificuldade ou procela que o abata, que demova o otimismo que o caracteriza. De *Pangloss*, aliás, deriva o termo *panglossiano*, que, não raro, é dedicado aos sujeitos que veem o mundo como o melhor dos possíveis, malgrado as adversidades – como faz Leibniz.

mecanismos, mostram *sempre* a mesma hora. Em suma, é assim que Leibniz explica como e por que se comunicam entre si as mônadas fechadas.

A teoria parece um tanto ou quanto absurda se não nos lembrarmos de que ela não passa, em última análise, de uma projeção do universo societal da época de Leibniz. Vivia-se então em uma sociedade marcadamente burguesa e capitalista no plano econômico-social, mas ainda dominada por um Estado absolutista, feudal, que pelo alto regulava todas as coisas. Em uma sociedade *individualista*, onde cada homem é um *átomo*, ele luta e defende a sua própria autonomia – sua liberdade, sua propriedade –, e sente-se, de certo modo, subjetivamente sem janelas. Contudo, da explicitação máxima desse individualismo resulta uma ordem comum, uma totalidade social. Teóricos que atribuíam esse poder de regulação ao Estado absolutista, com suas leis, decretos etc., houve alguns; mas Leibniz, em sua metafísica, o atribui a Deus, que implanta uma harmonia pré-estabelecida. Quando, espalhando-se pela Europa, o capitalismo chega à ordem política – isto é, quando o Estado absolutista é derruído e substituído pelo Estado liberal –, essa teoria sofre uma sensível alteração: vem à ordem do dia a ideia de que é o próprio mercado que harmoniza a máxima explicitação dos interesses egoístas, individuais, por intermédio da obtenção do interesse comum, do bem-estar geral. Já n' *A Riqueza das Nações* vê-se a tônica segundo a qual qualquer intervenção do Estado é prejudicial, contribui mais para a desordem do que para o ordenamento; e, enquanto Leibniz fala em Deus como fonte de harmonia universal, Smith (1976) teoriza uma *mão invisível*, que claramente se identifica com as forças do mercado.

Malgrado o aspecto *peculiar* de sua metafísica – que, em princípio, parece um retrocesso quando paralelizada aos sistemas cartesiano e spinozano –, Leibniz estava tentando dar respostas a um problema real da vida social moderna: como a máxima explicitação da individualidade, que é uma exigência do mundo capitalista, articula-se com a reprodução mais ou menos harmoniosa da vida social. Sabe-se que esse problema está no centro da problemática de Rousseau, pensador francês que formula uma resposta concreta, social, inteiramente diversa da resposta metafísica e abstrata de Leibniz – mas, ora, isso já é assunto para outra discussão.

Considerações finais

Em meio às sombras da atualidade, este texto resgata a filosofia racionalista – ou, mais precisamente, os clássicos dessa tradição do pensamento ocidental. Já há muito, n' *A Destruição da Razão*, Lukács (1980) pontuou a premente necessidade de que resguardemos o legado das grandes tendências do passado – os racionalistas aí incluídos – a fim de que, na contrapartida da grosseira *irratio*, reafirmemos o conhecimento como patrimônio humano, algo de *todos*. No que se refere à ciência, hodiernamente tão envilecida, isso é tanto mais expressivo: através da ciência pode-se ultrapassar o especulativismo e a turvação mística; e, não sendo ela impermeável à *dúvida*, as bases da filosofia racionalista clássica, malgrado as observadas limitações, bem servem a que ela não se coagule.

Referências

- ALTHUSIUS, Johannes. **Politica. Politics methodically set forth and illustrated with sacres and profane examples**. Indianapolis: Liberty Fund, 1995.
- ARISTÓTELES. **Órganon**. São Paulo: Edipro, 2016.
- BACON, Francis. **A sabedoria dos antigos**. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

- _____. **The advancement of learning.** In: _____. **The works of Francis Bacon, volume 1.** Cambridge: Cambridge University Press, 2011a.
- _____. **Novum organum.** In: _____. **The works of Francis Bacon, volume 1.** Cambridge: Cambridge University Press, 2011b.
- _____. **The new Atlantis.** Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- BALAUDE, Jean-François (org.). **Epicure, lettres, maximes, sentences.** Paris: LGF, 1994.
- BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo. Séculos XV-XVII. As estruturas do cotidiano.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 1995.
- BRUNO, Giordano. **Cause, principle and unity and essays on magic.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- CAMPANELLA, Tommaso. **City of the Sun.** New York: Mint Editions, 2021.
- CUSA, Nicolau de. **A douta ignorância.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- DESCARTES, René. **Discourse on method.** London: Thomas Nelson, 1972a.
- _____. **Meditations on first philosophy.** London: Thomas Nelson, 1972b.
- _____. v. London: Thomas Nelson, 1972c.
- DILTHEY, Wilhelm. **Introducción a las ciencias del espíritu.** México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- DUGGAN, Christopher. **História concisa da Itália.** São Paulo: Edipro, 2016.
- FREUD, Sigmund. **Além do princípio do prazer.** In: FREUD, Sigmund. **Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GALILEI, Galileo. **Dialogues concerning two new sciences.** New York: Dover, 1954.
- _____. **The assayer.** In: DRAKE, Stillman (org.). **Discoveries and opinion of Galileo.** New York: Anchor Books, 1990.
- GASSENDI, Pierre. **Opera omnia.** Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1964.
- HEIDEGGER, Martin. **Why do I stay in the provinces.** In: SHEEHAN, Thomas (org.). **Heidegger, the man and the thinker.** Chicago: Precedent, 1981.
- _____. **Ser e tempo.** São Paulo: Editora Unicamp, 2012.
- NEWTON, Isaac. **Principia. Princípios matemáticos de filosofia natural.** São Paulo: Nova Stella/Edusp, 1990.
- HOBBS, Thomas. **Elements of philosophy the first section, concerning body.** London/Aalen: Scientia Verlag, 1966.
- _____. **De homine. Traité de l'homme.** Paris: Albert Blanchard, 1974.
- KIERKEGAARD, Søren. **Fear and trembling.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- _____. **O conceito de angústia.** Petrópolis: Vozes, 2010.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Essais de théodicée.** Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

- _____. **Philosophical essays.** Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989a.
- _____. **Meditations on knowledge, truth and ideas.** In: _____. **Philosophical essays.** Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989b, p. 23-28.
- _____. **New system of nature.** In: _____. **Philosophical essays.** Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989c, p. 138-144.
- _____. **On the ultimate origination of things.** In: _____. **Philosophical essays.** Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989d, p. 149-154.
- _____. **On nature itself.** In: _____. **Philosophical essays.** Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989e, p. 155-167.
- _____. **Comments on Spinoza's philosophy.** In: _____. **Philosophical essays.** Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989f, p. 232-239.
- _____. **The monadology.** In: _____. **Philosophical essays.** Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989g, p. 359-367.
- LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela.** Rio de Janeiro: Rocco, 2017.
- LUKÁCS, Georg. **The destruction of reason.** Atlantic Highlands: Humanities Press, 1980.
- MALEBRANCHE, Nicolas. **Œuvres Complètes.** Paris: Vrin, 1990.
- MARCUSE, H. **Eros e civilização. Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966.
- MARX, Karl. **As superestruturas ideológicas.** In: MARX, Karl *et alii*. **Trechos escolhidos sobre literatura e arte.** Rio de Janeiro: Editorial Calvino, 1945.
- MORE, Thomas. **Utopia.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2021.
- PASCAL, B. **Œuvres Complètes.** Paris: Desclée de Brouwer, 1964a
- _____. **Essai pour les coniques.** In: _____. **Œuvres Complètes.** Paris: Desclée de Brouwer, 1964b, p. 11-17.
- _____. **L'esprit de géométrique et l'esprit de finesse.** In: PASCAL, Blaise. **Œuvres Complètes.** Paris: Desclée de Brouer, 1964c, p. 200-219.
- _____. **Pensamentos.** Rio de Janeiro: Tecnoprint Gráfica S/A, 1966.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. **Über die würde des Menschen.** Frankfurt am Maim: Meiner, 1990.
- RICKERT, Heinrich. **Introducción a los problemas de la filosofía de la historia.** Buenos Aires: Editorial Nova, 1961.
- ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SAINT AUGUSTINE. **Confessions.** London: Penguin Classics, 1961.
- SANDBACH, F. H. **The stoics.** Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1989.
- SANTO ANSELMO DE CANTUÁRIA. **Monólogo. Proslógio a verdade. O gramático.** São Paulo: Nova Cultural, 1988.

SARTRE, Jean-Paul. **L'être et le néant**. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sämtliche Werke**. Leipzig: Grisebach, 1995.

SHCHEGLOV, A. V. Compêndio de história da filosofia. São Paulo: Editorial Vitória, 1945.

SMITH, Adam. **An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations**. Oxford: Oxford University Press, 1976.

SPINOZA, Baruch. **Short treatise on God, man, and his well-being**. In: SPINOZA, Baruch. **Complete works**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, Inc., 2002a, p. 1-31.

_____. **Theological-political treatise**. In: _____. **Complete works**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, Inc., 2002b, p. 383-584.

_____. **Principles of cartesian philosophy and metaphysical thoughts**. In: _____. **Complete works**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, Inc., 2002c, p. 108-213.

_____. **Ethics**. In: _____. **Complete works**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, Inc., 2002c, p. 612-857.

VOLTAIRE. **Cândido ou o otimismo**. São Paulo: Edipro, 2016.

Recebido em: 08/2024
Aprovado em: 02/2025