

Itinerarium mentis in veritatem: O método enquanto reforma do intelecto em Descartes e Spinoza

Itinerarium mentis in veritatem: La méthode comme réforme de l'entendement chez Descartes et Spinoza

Palavras-chave: Descartes; Koyré; Método; Reforma; Spinoza; Verdade.

Mots-clés: Descartes; Koyré; Méthode; Réforme; Spinoza; Verité.

Frederico Duarte Pires de Sousa

Doutorando em Filosofia
(UFG-GO).

fredericodsousa@gmail.com

Resumo

A presente reflexão parte com o intuito de considerar, embora sem esgotar, um elemento em comum que pode ser encontrado no pensamento de Descartes e no de Spinoza, tal elemento é, a saber, o papel que o método cumpre enquanto sendo uma “reforma” do uso da razão. O método, tanto aquele exposto no *Discurso do Método* (1637), quanto aquele do *Tratado da Reforma do Intelecto* (1677), seria, assim, uma ferramenta e ao mesmo tempo uma prática, seja para se superar os preconceitos advindos de uma tradição objeto de crítica, seja para se direcionar a verdade. Uma vez assim compreendidos o método cartesiano e o método spinozano, poderemos, em certa medida, situá-los em relação à *Reforma Intelectual* do século XVII, raiz da *Revolução Científica* de que nos fala Alexandre Koyré.

Résumé

La présente réflexion part avec le but de considérer, mais sans s'épuiser, un élément commun que l'on retrouve à la fois dans la pensée de Descartes et dans celle de Spinoza, cet élément c'est, à savoir, le rôle que la méthode remplit comme étant une “réforme” de l'usage de la raison. La méthode celle exposée dans le *Discours de la Méthode* (1637), ainsi que celle du *Traité de la réforme de l'entendement* (1677), serait, ainsi, un outil et en même temps une pratique, soit pour vaincre les préjugés issus d'une tradition, objet de critique, soit pour se diriger à la vérité. Une fois bien compris, la méthode cartésienne et la méthode spinoziste, nous pourrions, dans une certaine mesure, de les placer par rapport à la réforme intellectuelle du dix-septième siècle, racine de la révolution scientifique, dont que nous a parlé Alexandre Koyré.

Introdução

Itinerarium mentis in veritatem: o caminho da mente até a verdade. O filósofo e historiador do pensamento, Alexandre Koyré (2011, [1961], p.424), concebia com tal expressão o caminho nunca reto e nunca uniforme pelo qual a mente busca a verdade. Caminho este encarnado tanto pela filosofia como pela ciência e, por vezes, pela religião, de forma sistemática e multifacetada. É provável que Koyré possa ter forjado esta expressão em alusão a obra *Itinerarium Mentis*

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.2, p. 60-82, ago-dez, 2018

in Deum (1259) de S. Boaventura. A referência não seria gratuita: não apenas porque Koyré, discípulo de Étienne Gilson que era, fora um leitor profícuo do pensamento medieval¹, incluindo do de Boaventura², mas, sobretudo, porque o mesmo papel da interioridade, da prevalência do espírito e do entendimento na busca de Deus em Boaventura, seria, segundo a interpretação filosófica e histórica de Koyré para o surgimento da ciência moderna, desempenhado na busca – científica – pela verdade. A *Revolução Científica*, assim, aparece para Koyré, ao menos em sua forma conceitual, enquanto fruto de uma *Revolução Intelectual*. As consequências empíricas e metodológicas da revolução iniciada com Copérnico e finalizada com Newton seriam, de acordo com esta leitura, efeitos de uma mutação mais profunda na estrutura do espírito humano, para dizer em termos spinozanos³, de uma *reforma do entendimento*. Assim, segundo Koyré, a razão e o entendimento que teriam oferecido os fundamentos da nova ciência, da nova forma de pensar o próprio conhecimento (KOYRÉ, 2011, [1943], p. 168). Percebe-se então o movimento: a experiência, a técnica, passam a ser efeitos de uma causa mais complexa, de uma verdadeira reconfiguração intelectual, e, portanto, de motivos para o surgimento da ciência moderna se transformam em consequências dela. É nesse sentido que, para Koyré, as abordagens historiográficas empiristas do positivismo estavam enganadas, pois tomavam categorias que por si só seriam insuficientes para compreender o que estava em jogo no papel de um Galileu, por exemplo, na *Revolução Científica*:

[...] a maneira pela qual Galileu concebe um método científico correto *implica uma predominância da razão sobre a simples experiência, a substituição de uma realidade empiricamente conhecida por modelos ideais (matemáticos), a primazia da teoria sobre os fatos*. Só assim as limitações do *empirismo aristotélico* puderam ser superadas e que um verdadeiro método *experimental* pôde ser elaborado. (KOYRÉ, 2011, [1956], p.77, grifos nossos).

Isso, como veremos, nos aproxima de René Descartes e de Baruch Spinoza, dois outros grandes monumentos da história do pensamento. Seja para acatar, seja para se opor, Descartes e Spinoza, influen-

1 As seguintes obras de Koyré são provas disso: *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes* (1922); *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*. (1923); *La philosophie de Jacob Boehme* (1929); e *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIIe siècle allemand* (1955).

2 Em um arquivo disponibilizado pelo *Centre Alexandre Koyré* da *École Pratique de Hautes-Études*, que lista os livros presentes na biblioteca de Koyré, vemos que em sua coleção encontrava-se pelo menos quatro volumes de coletâneas de obras de Boaventura em latim, além de *La Philosophie de Saint Bonaventure* (1924) de Étienne Gilson.

3 Curiosamente, Koyré também produziu uma tradução crítica para o francês do tratado de Spinoza, sob o título de "*Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*" (1937).

ciaram, e ainda influenciam, de maneira inevitável, as distintas fases e campos da vivência humana que temos, desde o século XVII, tomado sob o signo da *modernidade*. Os dois pensadores, pioneiros no racionalismo moderno, versaram sobre as mais distintas possibilidades do saber, da metafísica à física, da epistemologia à ética, ora de acordo, ora em clara oposição, mas sem nunca caírem no “eruditismo acadêmico”⁴ da tradição escolástica, objeto de crítica para ambos, pelo menos no que diz respeito a forma como cada qual interpretou esta tradição. É, assim, no espírito desta crítica ao pensamento escolástico, que, por exemplo, na Carta-Prefácio dos *Principia philosophiae* (1644), lemos Descartes nos dizendo que:

Por não se conhecer, porém, tal verdade, ou talvez, se existe alguma que se conheça, não se usar, a maioria daqueles que, durante os últimos séculos, quiseram ser filósofos, seguiram cegamente Aristóteles, de modo que, com frequência, corromperam o sentido dos seus escritos, ao lhe atribuir diferentes opiniões que ele mesmo não aceitaria como suas, se porventura regressasse a este mundo. Com relação aos que não o seguiram (entre eles alguns dos melhores espíritos) não deixaram, na mocidade, de receberem influência de suas opiniões (porque eram as únicas ensinadas nas escolas), o que os obcecou tanto que não conseguiram chegar ao conhecimento dos reais princípios. (DESCARTES, 2010, [1644], p.62).

Não se pode dizer que Descartes possa ter tido a oportunidade de ler algo de Spinoza, já que falecera enquanto este era ainda um jovem iniciante no estudo da filosofia⁵. Por outro lado, não se deve ter dúvidas de que Spinoza estava familiarizado com o pensamento cartesiano: Spinoza foi um grande leitor de Descartes, um leitor crítico, é bem verdade, que em certa medida levou adiante o projeto cartesiano da busca pela unidade, ordem e simplicidade no conhecimento. Basta remetermos as obras *Principia Philosophiae Cartesianae* (1663) e *Cogitata Metaphysica* (1663), nas quais Spinoza – através de sua famosa *estética*⁶ geométrica – apresenta e questiona várias das teses e fundamentos da filosofia cartesiana.

4 Com esta expressão queremos considerar apenas a crítica que tanto Descartes quanto Spinoza tecem contra o *argumentum ad verecundiam*, isto é, argumentos, por vezes falaciosos, de apelo à autoridade, que seriam comuns entre os Doutores da Escola. Tais argumentos, no contexto em questão, possuíam um alto peso, inclusive enquanto entraves contra a inovação filosófica ou científica: bastaria mostrar que Aristóteles teria dito “não-x” para destituir de valor qualquer crença em “x é o caso”, mesmo se esta crença pudesse ser ancorada em provas materiais e empíricas. O sentido desta crítica é sintetizado de forma inequívoca pela paráfrase da famosa passagem da *Ethica Nicomachea* (1096a11-15) que se atribui a Newton: “*Amicus Plato amicus Aristoteles magis amica veritas*”: “[sou] amigo de Platão, [sou] amigo de Aristóteles, mas a [minha] maior amiga é a verdade” (livre tradução nossa).

5 Sob a tutela de Franz Van Den Enden (CUNHA; GUISENBURG, p. 15. 2014).

6 Não se quer aqui reduzir a importância metodológica que a demonstração geométrica cumpre na obra de Spinoza a mero artifício retórico de embelezamento textual. Nosso intuito é antes chamar atenção para como a dimensão da *aisthesis* não se dissocia, em Spinoza, da dimensão da *episteme*: a maneira como uma proposição é apresentada derivando de

É, contudo, não na divergência, mas em uma das possíveis intersecções entre ambos filósofos que pretendemos estabelecer o fio condutor de nossa discussão. Isto é, ainda que concebendo as oposições e especificidades presentes nas duas filosofias, buscaremos colocá-las entre parênteses para que nos voltemos às semelhanças que supomos existir tanto no pensamento de Spinoza quanto no de Descartes no que diz respeito, especificamente, à concepção de *método* e o modo como esta concepção cumpre o papel de uma “reforma” ou de uma “emenda” do uso da razão. Para assim proceder, faremos uso, principalmente, daquelas obras que podem ser lidas como as obras *metodológicas* de cada filósofo: o *Discours de La Méthode* (1637) de Descartes e o *Tractatus de Intellectus Emendatione* (1677) de Spinoza. Não é nosso intuito, porém, abarcar, em sua totalidade, a configuração do *método*, seja ele cartesiano ou seja ele spinozano, mas sim, fundamentalmente, considerar o sentido de tal método⁷ – ou seja, em função do que ele é proposto. Para tal tarefa, retomaremos a imagem da *busca pela verdade* conforme concebida por Koyré, o *itinerarium mentis in veritatem*, e partiremos, nessa discussão, com o objetivo de nos ocupar das vias percorridas pelos dois filósofos em seus respectivos *itinerários*, em um esforço que vise mostrar que o itinerário metódico que exige uma boa condução da razão para se alcançar a verdade – Descartes – ou aquela correção que oferece uma via para o conhecimento verdadeiro das coisas – Spinoza –, talvez, sejam parte de um único e mesmo movimento de ruptura com a tradição. O itinerário para a verdade não é uma via de mão única, a história nos oferece vias paralelas para um mesmo lugar. Por vezes, um mesmo caminho pode ser percorrido por olhares diferentes: “O *itinerarium mentis in veritatem* não é uma via direta. Dá voltas, faz desvios, entra em becos sem saída, dá marcha a ré. E nem mesmo é uma via, mas várias.” (KOYRÉ, 2011, [1961], p.424). Contudo, uma vez que nosso objetivo é compreender em que medida o método que tanto Descartes quanto Spinoza propõem são métodos reformativos, é preciso que, antes de mais nada, os situemos em relação a tradição que é objeto de crítica para os dois filósofos. Assim, para que se entenda o itinerário de ambos em direção a verdade é fundamental entender em que medida eles se afastam do pensamento escolástico e se inserem no contexto da Revolução Intelectual raiz da *Revolução científica* dos Séculos XVI e XVII. É o que, sem mais delongas, agora faremos.

outra, a ordem e o encadeamento delas, embora possa ter todo o rigor metodológico que se espera de uma demonstração geométrica nas matemáticas, não deixa, por isso, do ponto de vista estético, de ter também um valor retórico – o encadeamento convence tanto pela ordem das razões quanto pelo modo através do qual nos é apresentado. É certo que a dimensão estética cumpre um papel menor, porém, não podemos, por isso, negar que compreender como Spinoza escrevia seja relevante para compreendermos como Spinoza pensava.

⁷ É claro que em momento algum suporemos que o método seja um só e o mesmo para os dois filósofos.

A Revolução Intelectual e a Busca pela Verdade

A transformação intelectual posta em pauta a partir de Copérnico e desenvolvida, principalmente, com Galileu, em sua física e em sua astronomia, e com Descartes, em sua filosofia e em sua matemática, pode ser considerada como sendo o principal gatilho que inaugurou a concepção moderna do *fazer científico*. Mais do que uma simples mudança de meios e modos, resultante da inserção e do uso de novas tecnologias neste tipo de *fazer*, o que antes está em jogo em Galileu e em Descartes é uma verdadeira modificação da situação intelectual do sujeito cognoscente e de suas posturas em suas relações de conhecimento. Cabe, porém, compreender em relação a que dimensão da tradição esta modificação, ou, para falarmos em termos koyreanos, esta “*reshape of the framework of our intellect*”⁸ (KOYRÉ, 1943, p.405), pode ser entendida como sendo uma ruptura, posto que, por exemplo, como nos diz Mariconda:

[...] a defesa do copernicanismo não é apenas uma questão de preferência teórica, a ser julgada com base em padrões estritamente científicos, pelo sistema copernicano em detrimento do sistema ptolomaico ou do sistema de Tycho Brahe, mas é fundamentalmente uma polêmica que envolve a transformação mesma dos padrões de juízo científico e uma nova circunscrição do campo científico. (MARICONDA, 2011, p.33).

É bem conhecido o papel que Aristóteles ocupa no desenvolvimento a na consolidação do pensamento escolástico, como nos diz Tobias Schöttler (SCHÖTTLER, 2012, p.30), a filosofia aristotélica era a filosofia da ciência que determinava a prática científica entre os séculos XIII e a Renascença. E era essa mesma filosofia, fruto de uma síntese entre o aristotelismo e o dogma da cristandade – que encontra-se tão claramente em Tomás de Aquino – que vigorava nas universidades⁹ e nas escolas jesuítas, como o *Colégio Romano*, lugar aonde Galileu, durante sua estada em Roma em 1611 (HELLMAN, 1999, p.30), teria

8 Poderíamos livremente traduzir tal expressão como “Reforma da estrutura de nosso intelecto” ou mesmo, simplesmente, “Reforma do intelecto”. Porém, preferimos manter no original pelo valor conceitual da expressão no interior do sistema de pensamento koyreano, principalmente pela relação que o verbo *to (re)shape* possui com a ideia de estado de coisas, caráter ou natureza de algo, no sentido de uma *condição* na qual um *ser* se encontra. Assim, para além da significação de uma mera “reforma” da “forma” ou do “molde”, na conotação de uma reformulação de algo, uma *reshape of our intellect*, é, também, uma reconstrução em sentido ontológico – há uma mudança estrutural na condição intrínseca, não fisiológica, mas espiritual, em que nosso intelecto passaria a se encontrar após a reforma.

9 Basta que nos atentemos, por exemplo, ao que nos diz Antonella Romano: “A finales del XVI, las leyes y el estatuto de la academia y de la Universidad de París, promulgadas por Enrique IV, em 1598, aportan algunas precisiones: ‘37º El curso de filosofía debe durar dos años. Al cabo de esse tiempo los estudiantes podrán intentar licenciarse como maestros em artes; 38º Para conseguirlo, los profesores de filosofía explicarán cuidadosamente, durante dos años, las obras de Aristóteles, em el orden fijado a continuación; 40º El segundo año, por la mañana, la física de Aristóteles; por la tarde, la metafísica entera, si es posible; si no, los libros primero, cuarto y onceno se explicarán con extremo cuidado. A las seis de la mañana, la *Esfera* con algunos libros de Euclides’.” (ROMANO, 2004, p.294).

apresentado suas ideias e descobertas diante de uma plateia que incluía ninguém menos do que Maffeo Barberini, personagem que viria a ser conhecido, futuramente, como o Papa Urbano VIII; é também em uma outra importante instituição da Companhia de Jesus, o *Colégio de La Flèche*, que entre, aproximadamente, 1607 e 1615 (SASAKI, 2003, p.13), Descartes estuda.

Sabe-se que o currículo acadêmico destas escolas jesuítas é, do ponto de vista filosófico, fundamentalmente aristotélico (SASAKI, 2003, p.17). É o caso, como nos diz Chikara Sasaki (Id. Ibidem), do *College de La Flèche*. Pelo menos durante os anos de instrução de Descartes, a educação era ali dividida em duas partes: um curso de formação humanística, com duração média de cinco anos, cujo enfoque eram as línguas clássicas, a retórica e a eloquência; e, após este, o curso de filosofia¹⁰, que durava cerca de três anos. No primeiro ano da formação filosófica, apresentava-se aos estudantes as obras lógicas de Aristóteles, sobretudo as *Categorias* e *De Interpretatione*, os primeiros livros de *Primeiros e Segundos Analíticos*, de *Tópicos*, lia-se, também, a *Isagoge* de Porfírio e outros comentadores como os jesuítas Fonseca e Toredó; o segundo ano era consagrado a filosofia natural e a matemática, os estudantes deveriam ler os oito primeiros livros da *Física*, alguns livros de *Sobre os Céus* e o primeiro livro de *Sobre a Geração*; já para a parte matemática, lia-se alguns livros de *Elementos* de Euclides; o último ano era dedicado a filosofia moral e a metafísica aristotélica, e tomava-se assim por bibliografia de base a *Metafísica*, *Sobre a Alma* e *Ethica Nicomachea*. É em vista deste panorama que podemos concluir com Sasaki que quanto ao:

[...] currículo filosófico temos uma forte impressão de que o tom era rigidamente aristotélico. A filosofia da Sociedade de Jesus era o aristotelismo como exposto por Tomás de Aquino, ou mais exatamente, o aristotelismo como modificado pelos comentadores jesuítas do século XVI, como Francisco Suárez, Fonseca e Toredó. Como reportado em um recente estudo institucional sobre a filosofia e as ciências do século XVI, o currículo das instituições de ensino superior foi, com raras exceções, estritamente aristotélico. Podemos chamar a filosofia das escolas jesuítas do século XVI e do início do século XVII de “Aristotelismo Renascentista”. (SASAKI, 2003, p.18, livre tradução e grifos nossos)¹¹.

10 Para mais detalhes, conferir o tópico *Curriculum at La Flèche* do capítulo I obra de Sasaki (2003).

11 No original: “In the philosophical curriculum we are left with a strong impression that the tone was rigidly Aristotelian. The philosophy of the Society of Jesus was Aristotelianism as expounded by Thomas Aquinas, or more exactly, Aristotelianism as modified by the sixteenth-century Jesuit commentators such as Francisco Suárez, Fonseca, and Toredó. As a recent institutional study on the philosophy and sciences of the sixteenth century has reported, the curriculum of higher educational institutions was with few exceptions strictly Aristotelian. We may call the philosophy of the Jesuit colleges of the sixteenth century and early seventeenth centuries “Renaissance Aristotelianism.” (SASAKI, 2003, p.18).

É certo, porém, que a escolástica não se resume e nem se reduz, seja do ponto de vista filosófico, seja do ponto de vista institucional, às escolas da Sociedade de Jesus. Contudo, basta, para os fins aqui propostos, perceber, já através deste breve levantamento curricular, o papel que a filosofia de Aristóteles ocupa no desenvolvimento do pensamento filosófico medieval para que compreendamos em relação a que tradição Galileu¹², Descartes e mesmo Spinoza irão se opor, pelo menos no que diz respeito a teoria do conhecimento com a qual os escolásticos estariam se comprometendo. Essa teoria do conhecimento, que podemos extrair da leitura de Aristóteles que faz a escolástica¹³, possuía dois traços bastante característicos: de um lado, a fé em um realismo¹⁴ a respeito da relação sujeito-objeto, isto é, a crença de que o mundo percebido não é um simulacro de uma realidade superior ou hermética, de modo que, pelo contrário, o mundo seria tal qual se manifesta à percepção, sendo, assim, possível conhecê-lo através dos sentidos¹⁵; e em segundo lugar, decorrente deste primeiro aspecto, podemos destacar a postura contemplativa que se esperava por parte do sujeito cognoscente em sua busca por conhecimento. Conforme chama a atenção Koyré:

Por vezes, essa revolução [a Revolução Científica dos Séculos XVI e XVII] é caracterizada e, ao mesmo tempo, explicada, por uma espécie de revolta espiritual, por uma transformação completa de toda atitude fundamental do espírito humano. A vida ativa, *vita activa*, tomando o lugar da *theoria*, *vita contemplativa*, que até então tinha sido considerada como sua forma mais elevada. *O homem moderno procura dominar a natureza, enquanto o homem medieval ou antigo se esforça, principalmente, por contemplá-la.* (KOYRÉ, 2011, [1943], p.165, grifos nossos).¹⁶

12 Não é uma mera arbitrariedade que no *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano* (1632) Galileu nos apresente as críticas do aristotelismo ao copernicanismo a partir de um personagem de nome “Simplício”.

13 Embora nos sirva como um bom mecanismo de ilustração, é certo que tal generalização deve ser assumida com extremo cuidado, cientes de que uma análise minuciosa poderia contradizê-la, mostrando que a contemplação não fora um mecanismo epistêmico tão extremado em todas as áreas, mesmo na física, da escolástica.

14 Como bem diz Porchat: “O realismo metafísico postula uma realidade concebida existente *em si mesma*, com uma natureza constituída de modo determinado e independente de nossa capacidade cognitiva, por vezes como independente também de qualquer conhecimento que lhe pudesse dizer respeito, humano ou outro.” (PORCHAT *apud* FORLIN, 2005, p.121).

15 Lembremos que na base da estrutura arquitetônica do conhecimento que Aristóteles nos apresenta no Livro I de sua *Metafísica* (**Metaf. I. 980a 21**), está a sensibilidade: é pelos sentidos que conhecimento tem início. É a percepção sensível, a mais básica, mais comum e, por isso também, a primeira etapa **do conhecimento**. O conhecimento, segundo Aristóteles, se organizaria a partir da seguinte ordem crescente: I. *Sensação*; II. *Memória*; III. *Experiência*; IV. *Técnica* – entre as técnicas, aquelas voltadas à necessidade são inferiores às voltadas ao divertimento; V. *Ciência* – entre as ciências encontramos uma superioridade das ciências teóricas em relação as ciências práticas e produtivas. **Cf: Metaf. I.**

16 Embora essa fala de Koyré apareça no contexto de uma crítica às leituras historiográficas que tentam radicalizar o aspecto pragmático em detrimento da dimensão intelectual no que diz respeito ao nascimento da ciência moderna, leituras que procuram fazer da revolução científica uma revolução meramente técnica e metodológica, Koyré, contudo, concorda que

Ora, assumir que o cognoscível seja cognoscível justamente através da contemplação é assumir que a relação de conhecimento se estabelece na “fala” do objeto com o sujeito, é se comprometer com a tese de que toda possibilidade de conhecimento está contida no modo como o objeto pode aparecer para um indivíduo e que é precisamente através da percepção e da contemplação destas aparências que o mundo pode e deve ser conhecido. O que também significa supor, em alguma medida, que os segredos que a natureza pode revelar são os que ela de fato revelou. Como diz Koyré: “Para o aristotelismo, o domínio do sensível é o domínio próprio do conhecimento humano. Não havendo sensação, não há ciência.” (KOYRÉ, 2011, [1944], p.33).] Com Copérnico, Galileu e Descartes, a investigação filosófica e científica impõem um novo imperativo: a dúvida das aparências. Uma questão central aparece com Copérnico: é o observador ou objeto que se move quando se observa o movimento? A pura experiência contemplativa, a experiência que não é uma ação planejada pela razão, que não é, conforme Koyré, um *experimentum* (KOYRÉ, 2011, [1949], p.52), é, a partir de agora, antes um obstáculo a ser superado do que uma postura metodológica válida, posto que, como diz o historiador do pensamento: “[...] não se deve esquecer que a observação ou a experiência, no sentido da experiência espontânea do senso comum, não desempenhou um papel maior – ou, se o fez, tratou-se de um papel negativo, o papel de um obstáculo – na fundação da ciência moderna.” (KOYRÉ, 2011, [1943], 168). Com a *Revolução Intelectual* que marca o nascimento da Ciência Moderna, uma crença acrítica no valor epistemológico das percepções sensíveis torna-se uma posição questionável – a primeira meditação das *Meditações* de Descartes nos parece o exemplo mais ilustrativo, sobretudo, quando o *eu meditativo* no diz que: “Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez.” (DESCARTES, 2010, [1641], p.136, grifos nossos). O mesmo espírito parece-nos presente na definição do segundo tipo de percepção que Spinoza nos oferece em seu *Tratado*: “[...] há uma percepção adquirida por experiência vaga, ou seja, por uma experiência que não é determinada pelo intelecto; assim dita porque, tendo sido dada fortuitamente e não sendo contradita por nenhuma outra, permanece como que inquebrantável para nós [...]” (SPINOZA, 2014, [1677], p.332). Esse tipo de percepção, como se vê adiante no *Tratado*, é uma per-

de fato existe uma mudança, fundamental, quanto a postura a partir da qual um moderno investiga a natureza – embora as causas em jogo, de acordo com a abordagem koyreana, para uma tal mudança sejam, sobretudo, causas intelectuais. Cf: KOYRÉ, 2011, [1943], p.400-428; KOYRÉ, 1980, [1938], p.1-72.

cepção inferior àquela que verdadeiramente oferece o conhecimento das coisas, isto é, o quarto tipo de percepção, a percepção que se tem quando “[...] uma coisa é percebida apenas por sua essência ou pela cognição de sua causa próxima.” (Id. *Ibidem*, p.333).

Seja como for, uma dúvida nestes termos das aparências e da percepção sensível espontânea implica em um comprometimento com a hipótese, metafísica, de que conhecer este mundo, significa conhecer, de antemão, que o mundo, talvez, não seja necessariamente tal qual aparenta. O que parece reforçar a leitura koyreana ao passo que, como ele bem enfatiza, “Todo método científico implica uma base metafísica ou, pelo menos, alguns axiomas sobre a natureza da realidade.” (KOYRÉ, 2011, [1956], p.62). O edifício gnoseológico cartesiano, ao contrário do aristotélico, não se inicia pelos sentidos, mas pela razão: é o *Cogito* a primeira verdade, o primeiro conhecimento. É pela razão, justamente, que Descartes, através de sua *persona meditativa*, questiona a verdade que poderia se extrair de uma percepção sensível. Portanto, não poderíamos aqui discordar de Koyré, a nova ciência, do ponto de vista metodológico, está comprometida com uma nova metafísica, e, conseqüentemente, com uma nova teoria do conhecimento.

Agora bem, conforme vimos, o caminho para a verdade nunca é um caminho em linha reta (KOYRÉ, 2011, [1961], p.424-425), e a despeito de tanto Descartes quanto Spinoza poderem ser tomados, em perspectiva filosófica, como dois campeões de uma mesma “desforra” racionalista contra a crença ingênua no realismo da percepção sensível, muitas são as diferenças entre os dois filósofos, seja nos aspectos e direcionamentos mais gerais de suas filosofias ou nas noções mais particulares, como as concepções de Deus e Substância. Em certo sentido, bastante simplista, poderíamos nos precipitar e dizer: Descartes elabora uma *filosofia da verdade*; Spinoza, uma *filosofia da beatitude*. Contudo, um olhar atento ao pensamento de Spinoza desvelará que tal felicidade é a compreensão real e adequada da natureza (ESPINOSA, *Ética*, V, prop. 27). E uma vez tendo presente, aqui, a relação que Spinoza estabelece entre Deus e a natureza através de seu atemporal lema “*Deus sive Natura*”, não podemos concluir outra coisa a não ser que “A felicidade consiste no amor para com Deus (...) amor esse que nasce do terceiro gênero de conhecimento” (SPINOZA *apud* CHAUÍ, p.97, 2001). Ora, vemos que o amor para com Deus e o conhecimento adequado da Natureza não apenas não se excluem como também estão essencialmente interseccionados. Para que se compreenda este movimento, basta, remetermos, na Parte V da *Ética*, as *Proposições 25 e 27*, que nos dizem, respectivamente, que “O sumo esforço e a suma virtude da Mente é entender as coisas pelo

terceiro gênero de conhecimento” (ESPINOSA, *Ética*, V, prop. 25.) e “Desse terceiro gênero de conhecimento origina-se o sumo contentamento da Mente que pode ser dado” (ESPINOSA, *Ética*, V, prop. 27): tais proposições não expõem outra coisa a não ser que o esforço, a virtude e a felicidade da mente é adquirir o tipo de conhecimento mais perfeito e adequado que se pode ter e através dele conhecer as coisas. Torna-se patente, portanto, a relação fundante entre conhecimento, verdade e felicidade para Spinoza. É o que fica claro, sobretudo, pela demonstração da *Proposição 27*:

A suma virtude da Mente é conhecer Deus (*pela Prop. 28 da parte 4*), ou seja, entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento (*pela Prop. 25 desta parte*); virtude que decerto é tanto maior quanto mais a Mente conhece as coisas por esse gênero de conhecimento (*pela Prop. 24 desta parte*); e por isso quem conhece as coisas por esse gênero de conhecimento passa à suma perfeição humana e, conseqüentemente (*pela 2. Def. dos Afetos*), é afetado pela suma Alegria, e isso (*pela Prop. 43 da parte 2*) conjuntamente à ideia de si e de sua virtude, e portanto (*pela 25. Def. dos Afetos*) desse gênero de conhecimento origina-se o sumo contentamento que pode ser dado. (ESPINOSA, *Ética*, V, prop. 27, demonstração).

Aplicando o mesmo feixe de atenção a Descartes, especialmente naquilo que nos é relatado através do *eu meditativo* na primeira meditação das *Meditações*, veremos que o estado de incerteza e dúvida em que se encontrava esta *persona* que medita é um estado de angústia: ora, a ausência da verdade é, inegavelmente, uma infelicidade. Não esqueçamos da metáfora do escravo que se ilude e conspira com a falsa liberdade que lhe é apresentada em sonhos que Descartes recorre para tratar das dificuldades de seu empreendimento, qual seja: encontrar algo de firme e duradouro nas ciências. Uma metáfora de dor, de tristeza, a metáfora de um falso bem que dificulta atingir um verdadeiro bem:

Mas esse desígnio é penoso e laborioso, e certa preguiça me arrasta insensivelmente a correr de minha vida ordinária. E, da mesma forma que um escravo que usufruía no sono uma liberdade imaginária, quando começa a suspeitar que sua liberdade é apenas um sonho, teme ser acordado e conspira com essas ilusões agradáveis para ser mais longamente iludido por elas; assim, insensivelmente, volto a cair em minhas antigas opiniões, e receio acordar dessa sonolência por medo de que as laboriosas vigílias, que sucederiam à tranquilidade desse repouso, em vez de me trazerem alguma claridade e alguma luz no conhecimento da verdade, não sejam suficientes para aclarar todas as trevas das dificuldades que acabam de ser agitadas. (DESCARTES, 2011, [1641], p. 38 e 39).

O caminho para a verdade é um caminho penoso, mas a alternativa é a ilusão da qual agora já se está consciente de ser ilusão. Já se sabe que as sombras na caverna são meras sombras, acreditar nelas tornou-se um ato voluntário. É possível ser feliz na ilusão? É possível a felicidade sem a posse da verdade? Acreditamos que tanto a resposta cartesiana quanto a spinozana seja pelo não. Não se busca com Descartes e Spinoza, uma ciência que “salve as aparências”. Talvez porque ambos façam parte desta grande revolução intelectual que deu início a nova ciência e, porque não, ao espírito da modernidade, ao conceberem que a verdade não estaria nas aparências, que a verdade caminhará junto com o bem – epistemologia e ética se interseccionando – priorizando as normas que razão estabelece para si própria, e não a experiência espontânea dos sentidos, como critério e guia para a verdade. De fato, é um forte golpe no realismo empírico da tradição escolástica-aristotélica. De acordo com Koyré, em uma imagem bastante ilustrativa de seu conceito de *Revolução Científica*, a revolução da qual surgiram a ciência e a filosofia modernas foi uma revanche, ou melhor, a *desforra de Platão* sobre Aristóteles. Este platonismo teria alguns traços característicos: a dúvida da realidade sensível tal qual ela aparece aos sentidos, o realismo matemático, a predominância do pensamento teórico sobre os objetivos técnicos e práticos¹⁷, o papel epistemológico da abstração e com ela, da matematização – bastante cara tanto para Descartes quanto para Spinoza. Para Koyré, platônico declarado, embora exímio leitor da física Aristotélica, da física não-matemática, a possibilidade de uma abordagem matemática do mundo natural não poderia ser outra coisa que não uma revanche platônica, uma revanche do pensamento contra os sentidos (KOYRÉ, 1980, [1938], p.1-72).

É por isso, que a despeito das diferenças entre Descartes e Spinoza, partimos do pressuposto de que há um núcleo comum fundamental que guiou ambos os filósofos. Esse núcleo não poderia ser outro a não ser a busca pela verdade – não é essa a busca de todo verdadeiro filósofo? – Mas a busca não poderia ser arbitrária e nem tampouco

17 Isso não significa dizer que não existam metas pragmáticas e mesmo técnicas na obra de nossos filósofos – na última parte do *Discurso*, por exemplo, vemos Descartes pleitear enfaticamente pelo aprimoramento das técnicas e pelo domínio da natureza pelo homem, argumentos muito próximos daqueles que Koyré (KOYRÉ, 2011, [1943], p.166) atribui a Bacon; Spinoza, por sua vez, não apenas escreve dois tratados políticos como era ele, por profissão, um polidor de lentes. Porém, e isso nos parece inegável, em ambos os filósofos, é pela *theoria* que se chega a práxis, pelo menos se entendemos por práxis uma ação de cunho pragmático cujo objetivo não seja prioritariamente o conhecimento da verdade. Não é pelo método, e justamente na última parte do *Discurso*, que Descartes propõe a ação dominante na natureza? Não são, conforme vemos na metáfora da Árvore do Conhecimento presente na carta-prefácio dos *Princípios da Filosofia*, a Mecânica e a Moral, os ramos finais de uma árvore de cuja raiz é a Metafísica? E enfim, caso não a *Ética*, obra na qual vemos apresentada com todo rigor sua metafísica, qual outra obra poderia ser aquela que Spinoza insistentemente chama, no *Tratado*, de “minha filosofia”?

gratuita: ela parte de uma mente atenta, é um *itinerarium mentis in veritatem*. A busca é também metódica. A etimologia aqui nos diz muito: o método – é válido lembrar a origem grega da palavra *μέθοδος* (*methodos*), composta a partir da junção dos termos *μετά* (*metá*) – “depois”, “o que segue” – e *οδός* (*hodós*) – “caminho” –, é o caminho, o caminho a se seguir para a verdade. Ora, se os caminhos que a tradição oferece, se as crenças as quais ela atribui garantia de verdade, se os argumentos de apelo à autoridade, se a eficácia epistemológica dos sentidos estão sob questão, o método, um método que começa pela razão, não pode ser uma retomada da tradição, mas, como veremos, uma reforma, uma reconstrução do próprio *pensar*.

Reforma do entendimento

Publicado em conjunto com a *Dióptrica*, a *Geometria* e *Meteoros*, em um único volume, o *Discours de La Méthode Pour Bien Conduire Sa Raison, Et Chercher La Verité Dans Les Sciences* (1637) trata-se de um pequeno ensaio introdutório aos outros três tratados, nos quais Descartes aplica o método estabelecido no *Discurso*. Poucos títulos de obras filosóficas possuem uma carga tão significativa quanto este breve ensaio – e é uma infelicidade a tendência de se comprimi-lo simplesmente como *Discurso do Método* –, pois, já nele, encontramos a razão de ser do método: *O Método – serve – para Bem Conduzir sua Razão e Procurar a Verdade nas Ciências*. Ora, se a verdade deve ser procurada, ela não está dada. E o fato de não estar dada não implica que ela não esteja já em nós, mas, simplesmente, que devemos procurá-la, pois ela não se manifesta a nós com *clareza e distinção* – os únicos critérios possíveis para a verdade, como nos mostra a segunda e a terceira meditação das *Meditações* –, esteja em nós, em Deus ou no mundo. Para procurá-la, é preciso não apenas conduzir, mas *bem* conduzir a razão. Portanto, o próprio título do discurso já entrega dois pontos fundamentais do itinerário cartesiano: o *Discurso* aparece como uma busca que visa, como veremos, uma revisão e uma reforma da razão, apresentando, para isso, uma ferramenta, um método – o caminho pelo qual *bem* pensar a fim de se alcançar a verdade. Mas por qual motivo que para buscar a verdade deve-se, não apenas conduzir, mas bem conduzir o intelecto? Em que medida, o método – a via para a verdade – torna-se uma via reformativa? Se pensarmos nos termos das metáforas arquitetônicas presentes no *Discurso*, sobretudo na parte II, poderíamos dizer que a reforma não é apenas uma proposta de algo novo: mas a demolição de um edifício e a construção de um outro, em uma palavra, é uma reconstrução. Sabemos aquilo que o método traz de novo: os seus procedimentos para a busca pela verdade. O que, contudo, de antigo, deve ser demolido? Já vimos até aqui

elementos da tradição escolástica – ao menos na imagem que dela fez Descartes – que a essa altura se tornaram questionáveis: alguns preconceitos e crenças construídas sobre estes preconceitos – como é o caso da confiança nos sentidos e na autoridade “inquestionável” dos antigos. Na parte IX de seus *Principia*, no *Artigo 75*, Descartes nos propõe um sumário daquilo que é necessário se ter em mente para que se possa bem filosofar, ali podemos entender, claramente, em que medida o método cartesiano é um método reformativo:

Por isso é que, se queremos nos ocupar, com seriedade, do estudo da filosofia e da busca de todas as verdades que estamos em condições de conhecer, *precisamos nos livrar, primeiramente, dos preconceitos, e propor a nós mesmos a rejeição de opiniões que antigamente tínhamos aceitado sob a forma de crença*, até que as tenhamos examinado novamente. Passaremos em revista, depois, aquelas noções que são em nós e apenas adotaremos como autênticas as que se mostrarem de modo claro e distinto ao entendimento. (DESCARTES, 2010, [1644], p. 109, grifos nossos).

São, portanto, os preconceitos que devem ser eliminados, é em relação a eles que o método visa oferecer ao intelecto uma correção. Ao mesmo tempo que se busca a verdade se busca, através do método, também vencer as opiniões fundamentadas no solo arenoso das crenças não justificadas. Por sua vez, o inacabado tratado de Baruch Spinoza segue no mesmo espírito e, como no caso do *Discurso*, diz bastante sobre o seu conteúdo já em seu título: *Tractatus de Intellectus Emendatione et De Via Qua Optime in Veram Rerum Cognitionem Dirigitur. O Tratado da Correção do Intelecto e o Caminho Pelo Qual se Dirige Ao Verdadeiro Conhecimento das Coisas*. Uma vez mais: o verdadeiro conhecimento não está dado, é preciso trilhar um caminho para nele se chegar. Além disso, conforme vemos no parágrafo 17 do *Tratado*, antes de apresentar suas três *regras de vida*, Spinoza nos diz que estaria trabalhando para trazer o intelecto novamente para a *reta via*¹⁸ – ora, isso nos levar a crer que o intelecto não se encontra em uma via adequada, muito pelo contrário, ele precisa ser *reconduzido* a ela. O que é o mesmo que dizer que ele necessita de uma emenda. Se o intelecto deve ser, não apenas conduzido, mas *bem* conduzido, para atingir a verdade, e se para tal uma *reforma* torna-se inevitável, isso implica dizer que o intelecto se encontra numa situação na qual carece de um remédio. Vemos, assim, tanto em Spinoza quanto em

18 Nesta passagem preferimos fazer uso da tradução de Rezende (2015) que nos parece mais adequada e próxima ao original: “Mas, porque é necessário viver enquanto cuidamos de consegui-lo e [enquanto] *trabalhamos para reconduzir o intelecto à reta via*, somos, pois antes de tudo coagidos a supor como boas algumas regras de vida [...]” (SPINOZA, 2015, [1677], p.35, grifos nossos). Cf: SPINOZA, B. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

Descartes, uma espécie de *medicina do entendimento*¹⁹, que parte, respectivamente, da I. constatação dos sintomas (por exemplo: o juízo inadequado de que nos fala Spinoza (2014, [1677], p.352-353); e a abundância de crenças fundadas em preconceitos que vemos Descartes expor na parte I e II do *Discurso*); seguindo pela II. percepção e análise causal de uma enfermidade (tomar o incerto pelo certo e o duvidoso por verdadeiro devido aos ensinamentos da tradição, conforme nos mostram o primeiro capítulo do *Discurso* e a primeira meditação das *Meditações*, assim como a confiança ingênua nos dois primeiros tipos de percepção de que Spinoza nos fala no parágrafo 19 do *Tratado*, a percepção por ouvir dizer e a percepção advinda da experiência vagante); e III. a proposta de uma cura (o método). Tal medicina do entendimento colocaria a filosofia cartesiana e a filosofia spinozana dentro do âmbito da tradição socrático-platônica que assume a filosofia como uma *cura d'alma*²⁰, isto é, uma filosofia que mapeia e oferece uma saída para as condições institucionalizadas de alienação da vida humana, uma filosofia que, a grosso modo, nos permite sair da *caverna* de que nos fala Platão no livro VII da *República*. Uma filosofia deste porte só pode ser uma filosofia da liberdade e da autonomia e que para tal, nos leva a realizar em nós mesmos a antiga inscrição do templo de *Apolo* em Delfos, *γνωθι σεαυτόν*: “conheça-te a ti mesmo”.

Conhecer a nós mesmos, não é outra a proposta, seja como for, do *Discurso* e do *Tratado*, que surgem enquanto tentativas de remediar esse mal que é a má compreensão das coisas, de tomar por verdadeiro aquilo que não se manifesta evidentemente como tal, que não se mostra com *clareza e distinção*, simples e ordenadamente, de tomar por verdade, para falarmos em termos spinozanos, uma ideia inadequada. Em suma, é por isso que o itinerário para a verdade que nossos filósofos pleiteiam é também uma reforma do intelecto: são remédios para o erro e para a crença acrítica nos preconceitos anteriormente adquiridos. O método, parte, assim, da constatação de um problema, nas palavras de Descartes: “Não é suficiente ter o espírito bom, mas o principal é lhe aplicar bem”²¹ (DESCARTES, 1970, [1637], p.44, livre tradução). Portanto, o aspecto medicinal não é sobre uma doença, fisiológica ou espiritual, presente no intelecto, mas sobre um

19 Devemos a imagem de uma metáfora medicinal presente no pensamento spinozano (a *medicina mentis*) aos cursos ministrados pelo Professor Cristiano Novaes de Rezende, sobretudo o curso “Verdade e Felicidade em Spinoza” ministrado no segundo semestre letivo de 2016 na Faculdade Filosofia da UFG. É certo, porém, que nossa alusão não segue com o mesmo rigor conceitual e, talvez, nem pelo mesmo viés que em Rezende. Mais a respeito é discutido, sobretudo, no capítulo *Continuidade e ruptura: a emenda do Intelecto como lógica e medicina da mente* do artigo *A ira, o trovão e o círculo: Aspectos aristotélicos da definição explicativa da essência no De Emendatione de Espinosa* (2012) de Rezende.

20 Cf: ERLER, M. *Platão*. Brasília: EDU-UNB, 2013.

21 No original: “Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien”. (DESCARTES, 1970, [1637], p.44).

modo de se proceder: o método é uma prática que tem por objetivo corrigir uma outra prática, esta, danosa ao espírito. Ora, o espírito não padece de uma enfermidade, o que ocorre é que ele se conduz mal. Étienne Gilson, em nota a esta fala de Descartes, enfatiza:

Ou seja, não basta ter um espírito bem-dotado, é preciso sobretudo orientá-lo bem (cf. título do Discurso: "... para bem conduzir a razão"). O caráter mais aparente da *reforma cartesiana* é justamente substituir uma confiança exclusiva nos dons do espírito pela arte de conduzir a razão de evidências em evidências. O método diminui, pois, a desigualdade dos espíritos sem chegar, no entanto, a suprimi-la. (GILSON, 2011, p.06; grifos nossos).

O sentido desta fala de Gilson é altamente epistemológico e retoma a essência do título do *Discurso*. Ela indica a percepção de um problema, de uma insuficiência com relação ao uso do entendimento. Descartes inicia seu pequeno discurso considerando o bom senso. Não há no mundo, segundo Descartes, *bem* melhor compartilhado entre os homens do que o bom senso. Esta é uma virtude que, a despeito de tudo, não há homem que se sinta injustiçado pelo montante de sua posse. Essa faculdade de poder comparar e diferenciar o verdadeiro do falso, a chamada *razão*, está presente em todos os homens e o que torna alguns mais conformes à razão do que os demais são os meios e as vias pelos quais cada qual encadeia seus pensamentos – a noção de encadeamento e de ordem já começa, desde já, a se mostrar importante. Sendo algo comum a todos, e justo o que nos diferencia dos outros animais, não basta ter a faculdade da razão, é preciso saber conduzi-la: "As maiores almas são capazes dos maiores vícios, tanto quanto das maiores virtudes, e os que só andam muito lentamente podem avançar muito mais, se seguirem sempre o caminho reto, do que aqueles que correm e dele se distanciam." (DESCARTES, 2010, [1637], p.63). Assim voltamos, uma vez mais, a questão da correta aplicação da razão.

O objetivo de Descartes nesta primeira parte do *Discurso* consiste em levantar e apontar os motivos que o levaram em direção ao seu método, desde seu período de formação no *College de La Flèche* até a escrita deste breve ensaio, intercalando relatos biográficos com questões epistemológicas acerca das ciências, bem como demonstrando em que ponto estas começaram a se mostrar insatisfatórias quanto a seus princípios. E é justamente em relação a esta insatisfação, corroborada pela relatividade das opiniões dos doutos nas questões de filosofia e nos fundamentos da ciência, que logo nesta parte, teremos o primeiro vislumbre da *metódica dúvida hiperbólica* de Descartes que se verá posteriormente amadurecida em suas *Meditações Metafísicas* (1641):

[...] considerando quantas opiniões diversas, sustentadas por homens doutos, pode haver sobre uma e mesma matéria, sem que jamais se possa existir mais de uma que seja verdadeira, reputava quase como falso tudo quanto era somente verossímil. Depois, quanto às outras ciências, na medida que tomam seus princípios da Filosofia, julgava que nada de sólido se podia construir sobre fundamentos tão pouco firmes. (DESCARTES, 2010, [1637], p.67-68).

Descartes é categórico e sua dúvida é radical: a relatividade do *mais ou menos* não pode servir de fundamento. O verossímil deve ser posto em cheque para ou se mostrar enquanto verdade clara e distinta, ou perecer como mera falsidade²². A busca deve ser por algo firme e constante, uma única certeza que seja, que possa servir de norma e fundamento para as demais. A mesma ideia é retomada, logo no início da primeira meditação, nas *Meditações*:

Há já algum tempo me apercebi de que, desde meus primeiros anos recebera grande quantidade de falsas opiniões como verdadeiras e que o que depois fundei sobre princípios tão mal assegurados só podia ser muito duvidoso e incerto; de forma que me era preciso empreender seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que até então aceitara em minha crença e começar tudo de novo desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e constante nas ciências. (DESCARTES, 2011, [1641], p.29).

Ora, como sair deste estado de opiniões inconstantes e disputáveis, constatado pela dúvida radicalizada, a não ser em posse de uma via reta para a verdade? Como pode o homem ascender das profundezas desta *caverna* em direção à luz do sol se não em vista da *clareza e distinção* trazidas por um método? Spinoza nos diz categoricamente qual deve ser o intuito do método: “O escopo é ter ideias *claras e distintas*²³, quer dizer, tais como provém apenas da mente e não dos movimentos fortuitos feitos pelo corpo.” (SPINOZA, 2014, [1677], p.358, grifos nossos) de modo que se possa na sequência “[...] reduzir todas essas ideias a uma só, nos esforçaremos por concatená-las

22 Tal radicalidade, é claro, diz respeito, apenas, as questões epistemológicas, uma vez que conforme vemos na Parte III do *Discurso*, em questões morais, é possível seguir por uma via verossímil. Lembremos das três máximas fundamentais, que Descartes nos diz ter extraído de seu método: I. seguir as leis e os costumes de seu país e os dogmas de sua religião; II. manter-se resoluto em suas decisões, uma vez tomado partido em alguma direção, seguir firmemente como se fosse certo e seguro mesmo que não fosse o caso de serem; III. por fim, procurar antes mudar a si mesmo do que a ordem do mundo, concentrar-se mais em se vencer do que vencer a fortuna. Cf: DESCARTES, 2010, [1637], p.79-81.

23 Spinoza nos fala de ordem, clareza e distinção. Que outra coisa deveria, afinal, se esperar do método? Seja como for, a relação com Descartes é patente, basta nos lembrarmos de que clareza e distinção aparecem nominalmente definidas, antes em obras cartesianas, como em *Princípios da Filosofia*, obra de maturidade, aonde, ali, nos diz o filósofo francês (DESCARTES, 2010b, [1644], p.92): *claro* é aquilo que é apreendido de modo presente e manifesto por um espírito atento e *distinto*, por sua vez, é aquela apreensão de tal forma precisa e diversa de tudo o mais que pode se compreender em si, e somente em si, aquilo que se julga.

e ordená-las de tal modo que nossa mente, tanto quanto possa, reproduza, de modo objetivo, o que está formalmente na natureza, tomada em sua totalidade e em suas partes.” (SPINOZA, 2014, [1677], p.358-359). Afinal, conforme nos diz Spinoza, a dúvida nasce da falta de ordem no entendimento, pois o conhecimento das coisas simples em si mesmas, que sendo por natureza *claras e distintas*, não poderia levar ao erro ou a dúvida, de tal modo que, uma vez começando pelas coisas mais simples, seguindo o encadeamento em direção às mais abstratas e complexas, o conhecimento só poderia ser firme e certo:

[...] se procedermos retamente, investigando o que deve primeiramente ser investigado, sem interromper nenhuma concatenação das coisas e soubermos como as questões estão determinadas, antes de empreender a resolução, sempre se terão ideias certíssimas, isto é, claras e distintas. Pois a dúvida outra coisa não é senão a suspensão da alma acerca de uma afirmação ou negação, que ela afirmaria ou negaria se não ocorresse algo desconhecido, cuja cognição fosse imperfeita. Com isso se torna evidente que a dúvida sempre nasce pelo fato de que as coisas são investigadas sem ordem. (SPINOZA, 2014, [1677], p.355).

Agora bem, aqui percebemos uma importante distinção entre o pensamento spinozano e o pensamento cartesiano: o lugar e o papel da dúvida. Para Descartes, conforme vimos, a dúvida é metódica, ela é uma ferramenta para se alcançar a verdade: aquilo que se mostrar indubitável, o que resistir a uma dúvida radicalizada e hiperbólica, aquilo, nos diz Descartes²⁴, será algo de firme e verdadeiro. Spinoza, por outro lado, já assume de saída a dúvida como resultado de uma investigação sem ordem: a dúvida jamais poderia ser metódica, posto que é, ela própria, fruto da ausência de um método, de uma via pela qual se dirigir da melhor maneira ao verdadeiro conhecimento das coisas. É não de uma dúvida, mas de uma ideia verdadeira dada que o método, para Spinoza, deve começar: “Disso resulta que o método não é outra coisa senão o conhecimento ou cognição reflexiva, ou a ideia da ideia; e não se tendo a ideia da ideia, a não ser que uma ideia seja dada inicialmente, logo não haverá método se uma ideia não for dada anteriormente.” (Id. Ibidem. p.338). Afinal, o método, enfatiza Spinoza:

[...] deve necessariamente falar do raciocínio ou da inteligência; isto é, o método não é o próprio raciocínio pelo qual compre-

24 Vê-se claramente esse desígnio logo no início da segunda meditação: “Esforçar-me-ei, não obstante, e seguirei novamente a mesma via que trilhei ontem, afastando-me de tudo em que poderia imaginar a menor dúvida, da mesma maneira como se eu soubesse que isto fosse absolutamente falso; e continuarei sempre nesse caminho até que tenha encontrado algo de certo, ou, pelo menos, se outra coisa não me for possível, até que tenha aprendido certamente que não há nada no mundo de certo.” (DESCARTES, 2010, [1641], p.141).

demos as causas das coisas, e menos ainda o conhecimento das causas; ele consiste em bem entender o que é uma ideia verdadeira, distinguindo das demais percepções e investigando sua natureza, de modo a tomar conhecimento de nosso poder de compreender e obrigando nossa mente a conhecer, segundo essa norma, tudo o que deve ser conhecido, traçando-lhe como auxiliares, ademais, algumas regras corretas, e, assim fazendo, não fatigar a mente com inutilidades. (Id. Ibidem. p.338).

A diferença é, de fato, indiscutível. Descartes começa pela dúvida, Spinoza, pela ideia verdadeira dada. Porém, uma vez considerado este contraste fundamental entre Spinoza e Descartes, não podemos evitar de, pelo menos, esboçar uma importante questão que se impõe, qual seja, se, para Descartes, a dúvida está no método ou antes do método ser formulado. Com isso quer-se perguntar: a dúvida é uma condição de possibilidade do método cartesiano ou parte constituinte do mesmo? Embora a dúvida cartesiana seja uma dúvida metódica, não estamos convencidos de que ela seja justamente o próprio método, pelo menos não o método que vemos delineado no *Discurso*. Nos parece que o método já se inicia tendo uma norma da verdade dada: clareza e distinção – lembremos o primeiro preceito do método: não tomar por certo aquilo que não se mostrasse evidentemente como tal. Contudo, se fala-se da possibilidade de distinguir enquanto tal algo que possa se mostrar como evidentemente verdadeiro, então já se conhece um modo de diferenciar o verdadeiro do falso, já se possui, de saída, um padrão para reconhecer o verdadeiro. Ora, mas esse padrão, a clareza e a distinção, só são garantias de verdade após a superação da dúvida metafísica, com o *Cogito* e com a salvaguarda da bondade e da perfeição divina, na segunda e na terceira meditação respectivamente. Ou seja, se a verdade, surge em Descartes da dúvida, resistindo a ela, não podemos dizer que o método – pelo menos aquele que ficou consagrado nos quatro preceitos do *Discurso* e que é aplicado em sua *Geometria*, na *Dióptrica* e em *Meteoros* – não surja de uma verdade já dada. Se a dúvida atinge o método, não é diretamente, mas através da verdade. Se nos concentrarmos nas quatro etapas do método, vemos que o que está em jogo é, antes, como buscar conhecer os objetos no mundo já se estando de posse de algumas noções sobre a verdade:

O primeiro [procedimento] era de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. *O segundo*, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas

necessárias fossem para melhor resolvê-las. *O terceiro*, o de conduzir por ordem meus pensamentos começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. *E o último*, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir. (DESCARTES, 2010, [1637], p.75-76, grifos nossos).

Tomar por verdadeiro apenas aquilo que de fato possamos reconhecer clara e distintamente como sendo; dividir o complexo e o composto em parcelas mais simples; seguir ordenadamente do mais simples em direção ao mais complexo. Ora, é algo bastante próximo a isso que vemos Spinoza expor enfaticamente no já citado parágrafo 80 do *Tratado*, quando ele nos diz: “Além do mais se procedermos retamente, investigando o que deve primeiramente ser investigado, sem interromper nenhuma concatenação das coisas e soubermos como as questões estão determinadas, antes de empreender a resolução, sempre se terão ideias certíssimas, isto é, claras e distintas.” (SPINOZA, 2014, [1677], p.355).

Considerações finais

Agora bem, não obstante o que se poderia concluir a respeito destas últimas colocações, deve-se enfatizar que não fora aqui nosso objetivo, de forma alguma, supor qualquer relação de estrita, ou mesmo parcial, equivalência entre o método cartesiano e o método spinozano, seja quanto ao ponto de partida de cada método seja quanto as configurações e objetivos específicos de cada qual. Nosso intuito, esperamos ter deixado claro, era mais simples: nos perguntarmos em que medida podem ambos os métodos, e as filosofias por trás deles, serem situados enquanto um parâmetro reformativo para o uso da razão e para a busca da verdade. O método, como vimos, seja o de Descartes, seja o de Spinoza, visa aprimorar e bem conduzir o intelecto, o que implica, porém, superar o erro e as falsas crenças. Uma destas falsas crenças é a fé ingênua na experiência vagante e com ela, o comprometimento epistemológico, com a postura meramente contemplativa. Vemos, assim, que Descartes e Spinoza, inclusive do ponto de vista metodológico, estão fundamentalmente inseridos no espírito do movimento científico e filosófico que culmina na Revolução Científica dos Séculos XVI e XVII. Nossos filósofos, embora não apenas eles, nos ajudam a entender, para fazermos uso dos termos koyreanos, como a *vita activa* toma lugar da *vita contemplativa*: o homem moderno experimenta a natureza, concebe, pela via da razão, seus experimentos – a experiência, algo que se tem, é, assim, por essência, oposta a experimentação, que é algo que se faz:

[...] se me posso permitir o emprego da palavra latina *experimentum*, para justamente situá-la em oposição à experiência comum, à experiência que não passa de observação –, que o *experimentum* é preparado, que o *experimentum* é uma pergunta feita a natureza [...] [O experimentador] Sabe que não basta observar o que se passa, o que se apresenta normalmente e naturalmente aos nossos olhos; sabe que é preciso saber formular a pergunta e, além disso, saber decifrar e compreender a resposta [...] (KOYRÉ, 2011, [1949], p.52).

Esta mudança de postura metodológica e epistemológica que entra em jogo com o nascimento da ciência moderna é uma forte indicação de que se o edifício do conhecimento, tal qual concebido pela leitura do aristotelismo escolástico que descrevemos, teve de ser demolido, o foi a partir de suas bases, isto é, da confiança na percepção sensível. Porém, por outro lado, parece ser uma condição de possibilidade para esta crítica o engajamento em uma nova arquitetura das ciências. E esta outra arquitetura, como de se esperar, deveria fazer uso de um também de outro pilar de sustentação. Esse pilar, pelo menos para Descartes, era a razão, que atenta, concebe para si própria os princípios com os quais interrogar a natureza e a norma a partir da qual distinguir a verdade do erro. E é justamente este, o lugar de um método na nova arquitetura da ciência, a um só tempo prática e ferramenta: uma ferramenta para se alcançar a verdade e uma postura através da qual o intelecto se mantém atento para evitar aquilo que Descartes chama de crença exacerbada nas antigas e duvidosas opiniões.

Voltando ao método, tanto o cartesiano quanto o spinozano, vemos que tudo aparenta girar em torno desta tópica da *correção*, do correto modo de encadear nossas ideias, ou, nas palavras de Spinoza, do retorno à *reta via*: das razões mais simples às mais complexas, de tomar como fundamento de qualquer juízo apenas o que for manifesto com evidência indubitável, ou seja, com *clareza e distinção*. Esses fatos parecem ser indicativos, conforme argumentamos ao longo de toda esta discussão, de que “aplicar bem o espírito”, isto é, o caminho pelo qual conduzir a razão ao verdadeiro entendimento das coisas, deve ser uma via reformativa, de demolição de crenças falsas e preconceitos. Afinal, conforme o próprio Spinoza nos diz:

[...] é preciso excogitar o modo de curar e purificar o entendimento, tanto quanto se possa, no início, de modo que tudo entenda felizmente, sem erro e da melhor maneira. De onde já se poderá ver que quero dirigir todas as ciências para um só fim e um só escopo, que é o de chegar na suprema perfeição humana da qual falávamos. Tudo o que nas ciências não nos impele adiante precisa ser rejeitado como inútil; em uma palavra, todos nossos esforços e nossas cogitações estão dirigidas a esse fim. (SPINOZA, 2014, [1677], p.331).

Esta última fala de Spinoza nos faz retornar a metáfora medicinal: para que entenda de maneira adequada a natureza das coisas, o entendimento deve ser curado. A cura é o método, e Spinoza já nos indica o que esperar dela e como nos direcionarmos a ela – a perfeição humana é o que o entendimento deve buscar:

Tal é o fim ao qual me inclino: adquirir essa natureza superior e fazer o melhor para que muitos a adquiram comigo, pois é parte da minha felicidade trabalhar para que muitos conheçam claramente o que é claro para mim, de modo que seu entendimento e desejo se conciliem com meu entendimento e desejo. Para chegar a esse fim, é necessário ter da natureza um conhecimento tal que ele seja suficiente para a aquisição dessa natureza superior; e assim formar uma sociedade, como se deseja, para que o maior número de homens a ela chegue de maneira mais fácil e segura. (SPINOZA, 2014, [1677], p.331)²⁵.

Conforme cremos, todas as consequências, assim como as causas, do que estava em jogo com a busca pelo método, por *clareza* e *distinção*, por algo de firme e sólido que pudesse servir de fundamento às ciências, só poderiam ser fruto de uma ruptura intelectual profunda com relação a tradição. Tal era a necessidade que a crítica e a constatação das falhas e limites do pensamento escolástico-aristotélico (pelo menos de acordo com o modo como Descartes e Spinoza o concebiam) nas ciências e na filosofia impunham, desde Copérnico e Galileu, aos que desejassem enveredar por um caminho reformista. O radicalismo cartesiano e spinozano deve, portanto, ser entendido de forma contextualizada, à luz dos imperativos de seu tempo e dos objetivos por trás da revolução científica e filosófica do século de XVII, a mesma de Galileu, a mesma que impôs como fundamento a matematização da física, que encontra sua expressão máxima em Newton. Consequentemente, esta reforma intelectual, na qual se inserem nossos filósofos, não é meramente um processo de aprimoramento de crenças: foi preciso demolir todo o edifício e reconstruir a partir do zero. Para superar a física, a astronomia e em suma, a epistemologia de Aristóteles e da Escolástica, era inevitável superar a própria metafísica desta tradição, não apenas a negando, mas oferecendo outra tão poderosa quanto. Esse talvez tenha sido um dos mais importantes papéis de Descartes, e em sua sequência, de Spinoza, na história do pensamento. Ora, não podemos ignorar diante disso, para concluir, o que nos diz Koyré a respeito do surgimento da ciência moderna, pois:

O que os fundadores da ciência moderna, entre os quais

25 Tal passagem se insere no contexto da definição spinozana de *verdadeiro bem* e de *sumo bem*, de modo que tudo que leva os homens em direção a uma natureza superior, ou seja, tudo que lhe sirva de meios para tal, é um bem verdadeiro; o sumo bem é poder usufruir e partilhar dessa natureza superior com os demais homens. (SPINOZA, 2014, [1677], p.330-331).

Galileu, tinham de fazer não era criticar e combater certas teorias erradas, para corrigi-las ou substituí-las por outras melhores. Tinham de fazer algo inteiramente diverso. Tinham de destruir um mundo e substituí-lo por outro. Tinham de reformar a estrutura da própria inteligência, reformular novamente e rever seus conceitos, encarar o Ser de uma nova maneira, elaborar um novo conceito do conhecimento, um novo conceito da ciência, e até substituir um ponto de vista bastante natural – o do senso comum – por um outro que absolutamente, não o é. (KOYRÉ, 2011, [1943], p.170-171).

Bibliografia

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição de Giovanni Reale. Vol. II: texto grego e tradução. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CHAUÍ, M. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 2001.

CUNHA, N.; GUINSBURG, J. Cronologia política e principais fatos biográficos de Spinoza. In: SPINOZA, Baruch. *Obra Completa*, v.1. Trad. J. Guinsburg e N. Cunha. Org. Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 13-17.

DESCARTES, R. [1637] Discurso do Método para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. In: *Descartes: Obras escolhidas*. Org. e trad. Guinsburg et. al. São Paulo: Perspectiva, 2010. pp. 59-121.

_____. [1637] *Discours de La Méthode*. Introduction et notes par Étienne Gilson. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1970.

_____. [1637] *Discurso do Método*. Introdução, análise e notas por Étienne Gilson. Trad. Maria Ermantina Galvão et al. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. [1641] *Meditações Metafísicas*. Introdução e notas por Homero Santiago. Trad. Maria Ermantina Galvão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. [1644] Princípios da Filosofia. In: DESCARTES, R. *Discurso sobre o método e Princípios da Filosofia*. Trad. Noberto de Paula Lima e Torrieri Guimarães. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010. pp. 55-110.

FORLIN, E. A teoria cartesiana da verdade. São Paulo: Associação Editorial Humanista/FAPESP, 2005.

HELLMAN, H. *Grandes Debates da Ciência*. São Paulo: Unesp, 1999.

KOYRÉ, Alexandre. [1949] A contribuição científica da renascença. In: KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Trad. Márcio Ramalho. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011. pp.43-53.

_____. [1944] Aristotelismo e platonismo na filosofia da idade média. In: KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamen-*

to Científico. Trad. Márcio Ramalho. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011. pp.15-41.

_____. [1956] As origens da ciência moderna: uma nova interpretação. In: KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Trad. Márcio Ramalho. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011a. pp.55-81.

_____. [1938] *Estudios Galileanos*. Madrid: Siglo XXI, 1980.

_____. [1943] Galileu e Platão. In: KOYRÉ, A. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Trad. Márcio Ramalho. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011. pp. 165-196.

_____. Galileu and Plato in: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 4, No. 4. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1943. p.400-428. Disponível em: <<http://dafix.uark.edu/~danielk/History/Texts/Koyre.pdf>>. Acesso em: Jan. 2017.

_____. [1961] Perspectivas da história das ciências. In: KOYRÉ, A. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Trad. Márcio Ramalho. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011. p. 415-425.

MARICONDA, P. Introdução: o diálogo e a condenação. In: GALILEI, G. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. Tradução, introdução e Notas de Pablo Rubén Mariconda. São Paula: Editora 34, 2011. p. 15-76.

REZENDE, C. N. de. A Ira, o trovão e o círculo: aspectos aristotélicos da definição explicativa da essência no *De Emendatione* de Espinosa. In: *Analytica* (UFRJ), v. 16, p. 85-118, 2012. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/viewFile/812/753>> Acesso em: Jan. 2017.

ROMANO, A. El estatuto de las matemáticas hacia 1600. In: *Los orígenes de la Ciencia Moderna: Actas Alis XI y XII*, Seminario “OROTAVA” Historia de la ciencia. Canarias: Consejería de educación, cultura y deportes del gobierno de Canarias, 2004. 277 – 308.

SASAKI, C. *Descartes's mathematical thought*. Boston Studies in the Philosophy of Science 237. Dordrecht and Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003

SCHÖTTLER, T. From causes to relations: the emergence of a non-aristotelian concept of geometrical proof out of the Quaestio de Certitudine Mathematicarum. *Society and Politics* Vol. 6, No. 2 (12)/ November 2012.

SPINOZA, B. [1675]. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. Coord. Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

_____. [1677] Tratado da Correção do Intelecto. In: SPINOZA, B. *Obra Completa*, v.1. Trad. J. Guinsburg e N. Cunha. Org. Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 321-365.