

Sobre alguns aspectos da relação entre fé e saber no século XVII

FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA

Ao comentar a noção cartesiana de *sagesse*, o que a maioria dos comentadores ressalta é a unidade do saber que, não se limitando puramente à esfera do conhecimento propriamente teórico, estende-se a todos os aspectos da atividade humana, inclusive àqueles que, mais tarde, Kant designará pelos termos de “puro-prático” e “técnico-prático”. Assim, a Medicina e a Moral são postas como ramificações da árvore do saber, dependendo diretamente das mesmas raízes metafísicas que sustentam a mecânica e a matemática. E, com isto, nos é mostrado também, muitas vezes, como o século XVII já coloca os fundamentos da união essencial entre ciência e técnica, que virá a constituir uma característica básica dos tempos modernos. Dessa forma, o saber teórico, as técnicas dele derivadas e a conduta prática dos homens acham-se igualmente submetidos ao crivo da reflexão metódica que busca, na evidência da representação clara e distinta, o fundamento que permite não só integrar as faculdades humanas entre si como também promover a hegemonia do homem sobre a natureza. E temos de convir que Descartes realizou efetivamente, em vários níveis, o projeto de unidade do saber, do que dá suficientes provas não somente a integração sistemática dos Princípios, como também a afinidade metodológica e a remissão aos mesmos fundamentos de todos os demais escritos. A luz natural se estende a tudo aquilo que ela *pode iluminar*. Certos conteúdos de nossas crenças, no entanto, permanecem fora do alcance do exame racional, dada a nossa impossibilidade de analisá-los e esclarecer-lhes o sentido. As verdades reveladas pertencem a este gênero, e são objetos de fé, não devendo o caráter misterioso ou enigmático de que se revestem tornar-se pretexto para uma rejeição. Estão, por princípio, fora do âmbito da reflexão metódica. Mas a unidade da razão permite realmente uma tal separação? Dado que não existe uma *faculdade de crer* autônoma e regida por princípios próprios, não é à razão que cabe ainda escolher, embora de forma específica,

os conteúdos da crença, fornecendo, para tanto, ao menos implicitamente, as *razões* de crer? Por outro lado, de tais crenças não derivam princípios que interferem na esfera prática da moral e até mesmo no uso possível do conhecimento teórico? Em suma, a religião é uma presença tão efetiva na vida do homem quanto os princípios morais. Se estes podem ser objeto de elucidação teórica, ou ao menos de consideração racional, e aquela não, isto deve pelo menos gerar alguns problemas de compatibilidade, os quais, como sabemos, não escaparam aos contemporâneos de Descartes. Pretendemos aqui comentar algumas perspectivas a partir das quais a questão foi considerada com a finalidade² de vislumbrar, ao menos, o contorno da problemática das relações entre fé e saber.

Em primeiro lugar, temos que considerar que não há nada mais oposto à noção cartesiana de *sagesse* do que a visão que a maioria dos jansenistas tinha do significado espiritual da Ciência. A começar pelo próprio Jansenius, que colocava o cultivo da ciência e da filosofia à conta da vaidade e orgulho humanos: "Aquele a quem Deus concedeu a graça de vencer a concupiscência da carne será atacado por uma outra, tanto mais enganosa quanto parece mais honesta... que se costuma disfarçar com o nome de ciência..."¹ A vontade de perscrutar os segredos da natureza provém da *paixão* da curiosidade, que introduz o homem na empresa vã e fútil de tentar conhecer aquilo que não lhe concerne, por não dizer respeito à sua salvação, e que, no caso dos pequenos êxitos eventualmente alcançados, ainda serve de ocasião para o engrandecimento da vaidade e obscurecimento de sua verdadeira condição. Portanto, quer o homem se inquiete pelo saber, quer repouse na segurança que certos resultados lhe proporcionam, estará sempre *desviando-se* daquilo que deveria ser sua preocupação fundamental, uma vez que envolve o seu destino eterno. Nicole ainda vai mais longe, ao negar o prazer da posse do conhecimento, colocando como única recompensa a satisfação que o espírito pode sentir durante o processo de aquisição. "O prazer que sentimos nesta espécie de conhecimentos não consiste na posse, mas na aquisição. Assim que chegamos a possuí-los, não pensamos mais neles".² Não se nega que a ciência nos faça conhecer verdades particulares acerca da natureza, mas o significado de tais conhecimentos, o esforço que consomem e os riscos que envolvem, em termos de um *desvio* de nosso espírito, são desproporcionais à utilidade que podem ter para a nossa vida espiritual, sobretudo se os compararmos à necessidade "urgente" que temos de nos instruir acerca dos meios de salvação. Portanto, quando nos dedicamos a tais conhecimentos, devemos man-

(1) Jansenius, *Discours sur la réformation de l'homme intérieur*, cit. em Russier, J., *La foi selon Pascal*, II vol., PUF, Paris, 1949, p. 266.

(2) Nicole, *Essais de Morale*, cit. in Russier, J., ob. cit., p. 266.

ter o espírito alerta para o significado da ciência; a *desproporção* existente entre as verdades científicas e aquelas que nos levam à salvação.³ Mas, se a interdição não é completa, ao menos da parte de Nicole, é porque existe ainda uma outra possibilidade de proveito para o homem que cultiva com prudência o saber profano. Com efeito, aguçar o espírito e exercitá-lo com método traz uma utilidade em si, na medida em que nos compele a exigir sempre as regras da autêntica evidência, o que nos predispõe para a identificação do sofisma e da verossimilhança onde quer que se encontrem, e assim nos torna aptos para *bem julgar*. Não é outro o propósito da *Logique*, que também se chama *Art de Penser*. E é sob este aspecto que se pode determinar com razoável precisão a confluência do pensamento cartesiano com a atitude de Port-Royal. O conhecimento da natureza não deve ser um fim em si mesmo, como também não deve servir de meio para o aperfeiçoamento das artes e técnicas que digam respeito à vida temporal. O cultivo da ciência deve servir ao aperfeiçoamento da razão. Curiosa apropriação do projeto cartesiano: retirar do método a imanência que ele possui em relação às verdades objetivas e torná-lo algo apenas que nos mostra como *bem conduzir a razão*, tendo em vista algo mais do que a representação dominante. “Servimo-nos da razão como de um instrumento para adquirir as ciências, e deveríamos servir-nos, pelo contrário, das ciências como de um instrumento para aperfeiçoar a razão, uma vez que a justeza do espírito é infinitamente mais considerável do que todos os conhecimentos especulativos aos quais podemos chegar por meio das mais verdadeiras e sólidas ciências”.⁴ A questão que surge inevitavelmente é a da finalidade a que deve servir o aperfeiçoamento da razão. Isto nos leva a outro aspecto da mencionada confluência entre Descartes e os jansenistas. Nestes existe, de modo explícito, mercê de pressupostos teológicos, uma concepção que, conquanto não apareça de maneira formal em Descartes, pode ser todavia entendida como uma justificativa implícita do projeto filosófico que não busca apenas uma revisão da cultura mas também das formas de aquisição do saber.

(3) “Il faut infiniment mieux se tromper dans une opinion philosophique, fût-ce dans les formes substantielles, que de croire que ce soit une grand chose que de savoir la fausseté de cette opinion. Il y a une erreur et une ignorance, dans toute curiosité, qui est beaucoup plus blâmable que la verité qu'elle nous découvre n'est estimable... On doit en même temps qu'on leur apprend ce qu'on peut savoir de la physique, leur apprendre avec quel esprit on la regarde: c'est-à-dire, qu'on leur doit bien faire connaître que la philosophie est fort incertaine, et leur faire réserver toute leur estime et tout leur amour pour cette divine science que Jésus-Christ est venu apporter au monde, et que l'Écriture appelle la science du salut...” (Nicole, *Sur la manière de enseigner la philosophie aux jeunes religieux*, cit. em Russier, J., ob. cit., p. 266-7).

(4) Arnaud, *Discours où on fait voir le dessein de cette logique*, cit. em Russier, J., ob. cit., p. 269.

Trata-se da idéia de que a razão humana é fraca e naturalmente *égaré*. Tal fraqueza não é afirmada apenas como decorrência dos princípios metafísicos de distinção entre razão humana e razão divina, como na tradição, mas como algo que constitui a especificidade do pensamento no seu desenvolvimento efetivo. Antes de Descartes, o princípio metafísico que afirmava a natureza imperfeita da razão humana nunca se transformara em motivo teórico de rejeição da compatibilidade natural entre razão e seus objetos. Em Descartes isto acontece porque o erro aparece como constitutivo do procedimento da razão em seu estado "natural". Daí a necessidade do método para compensar, por uma disciplina consciente expressa em regras formais, o pendor inerente à razão para valorizar as aparências. Daí também, como conseqüência, o rompimento da continuidade aristotélica entre *ser* e *conhecer* para que a razão possa, ao menos num primeiro momento, ordenar-se independentemente das solicitações sensíveis. Ora, a concepção jansenista da natureza humana como essencialmente corrompida leva também a uma desvalorização do entendimento no seu uso espontâneo. "Para completar a pintura da fraqueza do nosso espírito, é preciso ainda considerar que, por mais verdadeiros que sejam seus pensamentos, pode vir a separar-se deles com violência pelo desregramento natural da imaginação. Uma mosca que passe diante de seus olhos é capaz de distraí-lo da mais séria contemplação".⁵ É claro, por outro lado, que o paralelo entre Port-Royal e Descartes não vai muito longe. Na verdade, não ultrapassa o nível da consideração do método como condição necessária para *bem julgar*, ficando bem aquém dos desdobramentos do seu significado na noção cartesiana de *sagesse*. Da unidade do saber, em Descartes, deriva um certo otimismo em relação à racionalidade da vida humana *em geral*. Tal otimismo, evidentemente, não pode ser partilhado por aqueles que consideram o homem a partir da corrupção radical de sua natureza.

Mas a atitude dos jansenistas é bem menos ambígua do que a dos censores de Descartes. Estes, enquanto confiem na luz natural por não partilharem da crença jansenista na corrupção radical, não ousam, no entanto, assumir o risco de estender o uso da razão a todos os assuntos suscetíveis de evidência intrínseca. Sustentam a força da luz natural e, ao mesmo tempo, não permitem o livre exame, mesmo daquelas coisas que *de direito* podem ser objeto de elucidação racional, talvez por terem da *extensão* daquilo que de direito está submetido à luz natural uma concepção bem mais ampla que a dos jansenistas. Ao menos é o que se pode, em princípio, inferir da polêmica acerca da obscuridade literal ou intrínseca dos dogmas, querela suscitada por ocasião do projeto de tradução da

(5) Nicole, *Essais de Morale*, cit. em Russier, J., ob. cit., p. 270.

Bíblia para o francês.⁶ Depreende-se por vezes da argumentação daqueles que, contrariamente aos jansenistas, se opõem a este projeto, que o caráter misterioso e enigmático dos dogmas provém em parte da dificuldade de acesso às línguas das Sagradas Escrituras. Contra o que se insurge Arnaud, proclamando o caráter intrinsecamente obscuro dos dogmas, independentemente da língua em que estejam escritos. Trata-se de algo por princípio vedado à razão, devido ao caráter enigmático das verdades ali contidas. Caso contrário, teríamos que admitir, no limite, que os dogmas não são mistério para os doutos, o que seria a ruína do significado da Revelação como enigma e esperança para o homem. E aqui encontramos a verdadeira vantagem do método para os jansenistas, a qual não pode se constituir, como já vimos, no cultivo da ciência e na acumulação das verdades objetivas acerca do mundo. O real proveito que se pode tirar do método é a possibilidade de se *demarcar* com precisão o âmbito da luz natural e se conhecer *com evidência* a impossibilidade de ir mais além. “Sto. Agostinho. A razão jamais se submeteria se não julgasse que há ocasiões em que deve submeter-se. É, pois, justo que se submeta, quando julga que deve submeter-se”.⁷ Utilizar-se *com justeza* da razão é, pois, submeter-se a uma outra ordem de verdades quando a própria razão reconhece que não pode atingir esta esfera. É *sábio* curvar-se à impossibilidade da evidência discursiva. Isto nos mostra que aqui o método, tal como para Descartes, nos introduz na *sabedoria* que consiste, primordialmente, na exata avaliação do poder da luz natural. É, portanto, o *valor* da esfera de verdades não completamente acessíveis à demonstração racional que se impõe à própria razão quando esta pode ver *com evidência* que não detém o poder absoluto do verdadeiro e do falso. As conseqüências que disto decorrem para a vida espiritual mostram que tal perspectiva se inclui perfeitamente num ideal de sabedoria cujo centro já não é mais, como para Descartes, a união do teórico e do prático para o perfeito domínio da natureza através do progresso de todas as artes, mas sim o reconhecimento do destino infinito que, em princípio, deve caber ao ser humano e que o liga muito mais imediatamente à transcendência, ainda que a distância entre o finito e o infinito impeça que este liame seja *sentido* ou *pensado* espontaneamente, devido à corrupção de nossa natureza. O sentido moral da disciplina da razão aparece, portanto, de maneira muito mais acentuada. Por isto, o cultivo da razão, do ponto de vista objetivo, está também subordinado inteiramente à esfera moral. Jamais se deverá permitir que a curiosidade pelas ciências

(6) Sobre o assunto cf. Russier, J., ob. cit., vol. II, cap. II e Gouhier, H., *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe. siècle*, Vrin, Paris, 1978, cap. IV.

(7) Pascal, B., *Pensées*, fr. 270 (edição Brunschvicg).

venha a interferir ou roubar esforços na comunicação da alma com Deus. É o que exprime Pascal a propósito de seus estudos de Geometria: "... qualifico-a de o mais belo ofício do mundo; mas enfim, não é mais do que um ofício e já disse freqüentemente que ele é bom para experimentarmos nossas forças mas não para que nele as empreguemos todas".⁸ O conhecimento das verdades científicas tem, pois, um valor subsidiário em relação ao que Nicole chamava "ciência da salvação". Pode, como no caso da matemática em Pascal, servir, do ponto de vista polêmico, para levar o ateu a ver a não impossibilidade lógica da existência de Deus e da imortalidade da alma, e assim despertar a reflexão que eventualmente resulte numa abertura para a fé. Isto não quer dizer que haja continuidade entre argumentação racional e fé; esta é qualitativamente diversa de tudo o que se possa demonstrar pela mediação do conceito. O fato de que a reflexão possa levar a ver a não impossibilidade das verdades da fé prova apenas que não há contradição entre fé e razão. Nem contradição, nem continuidade, mas uma *harmonia* que deve se manifestar pelo reconhecimento racional dos limites do entendimento humano. É interessante notar que esta harmonia impede que a sabedoria, entendida à maneira jansenista, seja compatível com um sistema em que as verdades estejam encadeadas desde os fundamentos metafísicos até as últimas derivações que digam respeito à vida prática, como era o caso de Descartes. O cultivo metódico da razão em Pascal, por exemplo, visa exatamente impedir que o homem se arvore em construtor de um sistema do mundo. Isto está em consonância com a concepção do poder da luz natural, que obriga a uma preservação dos domínios da fé, não apenas em relação às verdades propriamente reveladas, como também em todas as questões metafísicas que são atravessadas pelo eixo teológico. A consideração objetiva do mundo, mesmo no plano metafísico, aponta para Deus; mas a radicalidade da transcendência impede que a existência de Deus e as verdades conexas sejam objeto de um saber demonstrativo. Não podemos, portanto, colocar tais verdades na base de um sistema racional que represente por completo a ordem das coisas.⁹

Um dos argumentos pelos quais Descartes sustentava o acordo de sua filosofia com as verdades da fé repousava no fato de que o filó-

(8) Pascal a Fermat, 10/8/1660.

(9) Sobre o assunto cf. Chevalier, J., *La Méthode de Connaître d'après Pascal*, in Cadences. "C'est dire que pour Pascal tout ce qui est système, doctrine, intégration dans un ensemble, ne convient, si l'on peut ainsi parler, qu'à la vision divine et à ce que Dieu aurait bien voulu nous révéler de l'ordre par lequel il gouverne l'univers. Et l'homme doit se contenter d'une méthode: il ne peut embrasser l'ordre, il ne peut que se acheminer vers lui. En sorte que connaître c'est chercher: la connaissance n'est pas un terme, mais une voie, et une vie, inséparable, comme toute vie, de la lutte et de l'angoisse féconde" (p. 30).

sofo não submetia à crítica da razão os conteúdos da teologia positiva. Já se considerou muitas vezes que isto é mais uma maneira de *evitar* um conflito do que de alicerçar um acordo. Deixando de lado questões de estratégia, pode-se no entanto verificar facilmente que a salvaguarda da teologia positiva não impede que na filosofia cartesiana sejam tratadas questões fundamentais de teologia especulativa que se relacionam diretamente com os conteúdos da religião: a existência de Deus e a imortalidade da alma representam o próprio centro da metafísica de Descartes. Daí a inquietação de Arnaud nas *Quartas Objeções*. Não vamos aqui nos estender sobre a universalização do princípio de causalidade de Descartes, que faz com que Deus seja concebido como causa de si, à maneira eficiente, o que, nota com justiça Arnaud, contraria o princípio da incausalidade de Deus: "... estou seguro de que poucos teólogos não se sentiriam melindrados com esta proposição, a saber, *que Deus é por si positivamente, e como por uma causa*"¹⁰. Sabemos que Descartes, na sua resposta, praticamente elide o problema, transformando-o numa questão de interpretação processiva da Santíssima Trindade. Não vamos também insistir sobre a famosa objeção com respeito à relação da substância e seus acidentes, de tão negativas conseqüências para o dogma da Transubstanciação. Lembremos apenas a consideração de Arnaud que incide de maneira geral sobre o projeto cartesiano de revisão do saber e, conseqüentemente, sobre a própria noção de *sagesse*. Acerca do critério de clareza e distinção, Arnaud adverte: "... quando diz que só devemos dar nossa aprovação às coisas que concebemos clara e distintamente, entende-se por isto apenas as coisas de inteligência e não aquelas que se relacionam com a fé e as ações de nossa vida..."¹¹, seguindo-se uma longa citação de Sto. Agostinho acerca da distinção entre entender, crer e opinar, na qual o filósofo situa cada uma dessas modalidades, justificando-as por aquilo a que elas remetem. É de se notar que Sto. Agostinho relaciona a fé com a *autoridade*, e o intuito de Arnaud parece ser o de mostrar que seria presunção recusar a autoridade sobre a qual se baseia a fé quando estamos em presença de assuntos acerca dos quais nossa razão não pode se pronunciar com segurança. Isto não deixa de possuir uma certa simetria com o que diz Descartes a propósito da opinião e da fragilidade de suas bases, motivo pelo qual deve ela ser substituída pela fundamentação segura da razão. Analogamente, quando se trata de algo a respeito de que não é possível chegar-se pela luz natural à clareza e distinção desejadas para as verdades teóricas, deve o entendimento ceder lugar para a aquiescência da fé, alicerçada nas *razões de crença* numa autoridade, no caso, a revelação e seus intérpretes autorizados.

(10) *Quatrièmes Objections*, ed. Alquié, Garnier, Paris, 1967, p. 652, t.II.

(11) *Idem*, *ib.*, p. 654.

Devemos, a partir disto, dizer que a posição de Arnaud é coerente tanto com a perspectiva jansenista quanto com o projeto cartesiano? Não é nosso desejo entrar, aqui, num exame detalhado das variações da posição filosófica entre os jansenistas. Mas podemos partir de algo concreto: Arnaud examina, filosófica e teologicamente, as provas da existência de Deus que Descartes fornece nas *Meditações*; discute a técnica da argumentação e o emprego dos conceitos; compara as conclusões de Descartes com aquilo que é geralmente aceito no meio teológico. Não recusa, portanto, em princípio, o saber filosófico *mesmo acerca das coisas da fé*. Confessa a Mersenne, ao enviar as *Objecções*, que nele o “desejo de conhecer as belas coisas” é “muito violento”. Sabe-se que outros jansenistas participavam deste desejo de conhecer: Luynes e Nicole, por exemplo, mas há que considerar, também, que não deveria ser rara exceção posições como a de Sacy, de quem se narra ter declarado certa vez: “Que nova idéia me fornecem acerca da grandeza de Deus quando me dizem (...) que os animais são como os relógios?”.¹² Seria preciso, como já dissemos, estudar as gradações que efetivamente existiram na ligação dos jansenistas com o cartesianismo e com a filosofia em geral. Mas o único aspecto que nos interessa aqui é o *significado* do saber com relação à fé. Não é fácil, quanto a isto, compreender exatamente a posição de Arnaud, pelo menos com respeito à *letra* do ensinamento de Jansenius, a julgar pelo exemplo que citamos atrás. Certamente não basta, para tranquilizar o teólogo, o silêncio de Descartes no que concerne à teologia positiva. No entanto, se nos remetemos ao grande inspirador do Jansenismo, Sto. Agostinho, observamos que os solitários de Port-Royal não tinham razão alguma para confundir a fidelidade ao patrono com o desprezo pelo saber filosófico. Tal fidelidade deveria incluir, isto sim, a concepção de filosofia como saber especulativo que *explora* o conteúdo da fé. Todo o problema está em discernir bem o sentido desta concepção. Primeiramente, não se deve, ao que parece, procurar em Sto. Agostinho uma separação nítida entre fé e razão. A razão possui suas forças naturais que a levam ao conhecimento de coisas visíveis e invisíveis, do mundo sensível e de noções abstratas. Somos capazes, somente através da razão, de perseguir e encontrar um grande número de verdades, e não só acerca das coisas temporais. É inegável a independência da razão no desenvolvimento de uma demonstração matemática; podemos mesmo elucidar racionalmente um certo número de conteúdos de revelação; podemos provar racionalmente a necessidade da existência de Deus. Existe, também, uma hierarquia entre verdades sensíveis e verdades inteligíveis exclusivamente no âmbito da razão. Nada nos autoriza a negar, portanto, um valor negativo à especulação racional. Mas a filosofia é amor à sabedoria e não

(12) Citado em Gouhier, H., *Cartésianisme et Augustinisme...* p. 124.

apenas inventário de verdades relativas. A finalidade da filosofia é a posse da sabedoria, e tal posse só é completa quando inclui a verdade que é o fundamento das verdades. Ora, dada a impotência da nossa razão, ficamos sempre a meio caminho deste fundamento quando contamos exclusivamente com as forças do intelecto. Se a inteligência deve ser, como assinala Gilson, a recompensa da fé, é porque não faz sentido uma separação que nos condenaria a um quadro de verdades amputado de seu fundamento, o que pode levar ao ceticismo. Podemos atingir verdades pela razão, independentemente da fé, mas não podemos atingir o ideal de verdade, isto é, a sabedoria. Existe, portanto, uma demarcação relativa, posto que existe independência da razão; mas não existe demarcação absoluta, uma vez que não podemos atingir o absoluto sem a ajuda da fé. Esta não é o primeiro degrau do conhecimento; quando iniciamos pela fé, começamos pelo todo: a razão pode e deve tentar explorar esta totalidade densa e, a princípio, impenetrável. Os resultados não irão contrariar a integração entre fé e razão se o intelecto não se desgarrar para uma espécie de superestimação do potencial autônomo da razão. E o itinerário integrado das duas formas de posse da verdade nos aproximará da beatitude, fim último da atividade humana. A especulação racional somente contraria o ideal de sabedoria se erigir-se em único meio de conhecimento da verdade. É este o sentido da exploração racional da fé, da *inteligência da fé*. A fé *antecipa* a visão beatífica: por isto, não há sentido em separar o que está naturalmente integrado no absoluto. É como se a razão nos tivesse sido dada para que compreendêssemos o mais possível o objeto de nossa fé. "É a fé que nos diz o que há para compreender, é ela que purifica o coração, permite assim à razão discutir com proveito e a torna capaz de encontrar a inteligência do que Deus revela. Em suma, quando Agostinho fala de inteligência, pensa sempre no resultado de uma atividade racional à qual a fé abre o acesso, isto é, nesta unidade invisível que é a 'inteligência da fé'".¹³

Arnaud se rejubila ao encontrar em Descartes verdades que já haviam sido enunciadas por Sto. Agostinho, como é o caso do *cogito*, por exemplo, pois isto mostra que nem tudo que se opõe à Escolástica se opõe à Religião, e que a nova filosofia natural que integra o sistema cartesiano não está necessariamente vinculada a proposições fundamentais de cunho herético. Mas as controvérsias teológicas suscitadas pelas provas cartesianas da existência de Deus mostram também que não é muito fácil conciliar as verdades da fé com as demonstrações da razão quando ambas têm em vista o *mesmo* objeto. O próprio Arnaud assinala, nas suas *Objecções*, que os idólatras têm a idéia de Deus e é disto que se nutre a própria idolatria. Poderíamos então conjecturar

(13) Gilson, E., *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris, 1948, p. 46.

que a demonstração cartesiana somente se “legítima” se a considerarmos como a versão empobrecida que a razão fornece do conteúdo de nossa fé. O que encontraria corroboração em Sto. Agostinho, a crer na fórmula de Gilson: “não se chega a Deus sem Deus”.¹⁴ Ora, Descartes, na carta aos Doutores da Sorbonne, expressa o desejo de que as *Meditações* sirvam para que os ateus, insensíveis aos sinais da fé, se rendam, no entanto, aos argumentos da razão, no que toca à existência de Deus e à imortalidade da alma. Isto supõe, ao que tudo indica, uma separação *prévia* entre fé e razão e, se bem que o autor ressalte claramente a sua intenção de converter os ateus, não se pode deixar de lado o fato de que a argumentação se dirige a todos os homens enquanto dotados de razão. Pode-se supor nisto algo como um “itinerário da mente para Deus”? Do ponto de vista da *posse* de Deus enquanto verdade suprema, Pascal nos dá uma idéia do que pode valer a “persuasão” racional: “E é por isto que aqueles a quem Deus concedeu a religião pelo coração e pelo sentimento são bem felizes, e é bem legítima a sua persuasão. Mas quanto aos que não a possuem, só lha podemos dar pelo raciocínio, aguardando que Deus lha dê pelo coração e pelo sentimento, sem o que a fé não é mais do que inútil para a salvação”.¹⁵ A fé simplesmente “humana” é a crença derivada da argumentação: não iniciamos pela fé; chegamos a ela de alguma forma pela razão e, portanto, ela tem a dimensão de nossa razão: não abarca o infinito. Arnaud não deveria, então, ao que parece, ter muitos motivos de júbilo em relação à nova filosofia, a menos que já se mova no âmbito do que Gouhier chama de *augustinisme cartesianisé*.¹⁶ Com efeito, Arnaud está entre os mais decididos defensores de Descartes; mas isto talvez se explique pela própria concepção de filosofia em vigor no século XVII. Acima da querela cartesianismo X Escolástica, domina a concepção da filosofia como sistema totalizador do saber, que deve incluir questões de metafísica e de moral, mas igualmente de Física. Ora, os trabalhos da nova ciência rapidamente superavam as teorias tradicionais acerca do mundo físico, de modo que a base metafísico-teológica era cada vez mais privada do seu complemento natural, uma vez que as novas descobertas mostravam que a física aristotélico-medieval estava afastada dos fatos. Nestas circunstâncias, a filosofia tradicional só podia manter-se graças a um dogmatismo acirrado, que evidentemente não convinha aos bons espíritos. Por isto, Arnaud vê com tanta simpatia um sistema que oferece uma opção “moderna” em termos de ciência natural e que aparentemente mantém no essencial o acordo com as principais verdades da religião. Nem todos os jansenistas encaravam sob este aspecto

(14) Idem, *ib.*, p. 43.

(15) Pascal, B., *Pensées*, fr. 282 (Br).

(16) Gouhier, H., *ob. cit.*, cap. V.

a doutrina cartesiana. Para muitos, o pouco ou nenhum *élan* apologético da nova filosofia oferecia suficientes motivos para que se pusessem em guarda. Mas Arnaud parece temer mais a solidariedade forçada entre a religião e uma ciência superada, carregada de dogmatismo, aliado frágil e inútil, quando não definitivamente perigoso pelos ataques que atrai da parte de heréticos e ateus, seguros de uma fácil vitória contra concepções que obstinadamente resistem aos fatos. Não é, entretanto, apenas para se prover de argumentos polêmicos na disputa filosófica que Arnaud se liga ao cartesianismo, mas, principalmente, por se ter persuadido das evidências intrínsecas da nova filosofia e de sua harmonia com as verdades da revelação. Tanto é assim que, desde a ocasião das *Objecções* até o final de sua vida, o teólogo tomará, sempre que preciso, a defesa de Descartes, não só contra os Escolásticos como também contra Malebranche e Leibniz. E este zelo de Arnaud é tanto mais significativo quanto pode ser visto como um dos elementos que nos ajudam a pensar a incorporação, na filosofia do século XVII, das questões que o pensamento medieval havia demarcado com alguma precisão como especificamente ou principalmente *teológicas*. Direta ou indiretamente, a filosofia de Descartes, Malebranche e Leibniz se move, em larga medida, num terreno paralelo à fé — e não *dentro da fé* como na atitude agostiniana. Exemplo bastante claro de tal fenômeno podemos encontrar nas implicações teológicas da doutrina da criação das verdades eternas, teoria, entretanto, tão originalmente cartesiana.¹⁷ Conceitos forjados na especulação teológica dos séculos precedentes desempenham, por vezes, função decisiva no pensamento dos filósofos do século XVII, seja através da consideração explícita das noções, seja pela manutenção das questões a que se ligavam aqueles conceitos. Isto tende a nos fazer considerar com prudência as relações entre filosofia e teologia no século XVII. “O fato de que no século XVII Descartes e Leibniz tenham decidido ter por filosóficas teses que até então tinham sido qualificadas de teológicas não muda a natureza dessas teses. Ou elas não se tornaram então filosóficas ou já o eram (...) Uma das surpresas do historiador é ver passar para as filosofias do século XVII, em revolta contra a teologia, tantas conclusões obtidas no século XIII por teólogos que nunca quiseram ser outra coisa”.¹⁸ O diagnóstico de uma possível crise nas relações entre filosofia e teologia depende, evidentemente, da postura que assumamos relativamente à problemática das relações entre fé e saber. Por isto a posição de Arnaud aparece

(17) Sobre o assunto, cf. o extenso comentário que faz Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris, 1981, cap. I.

(18) Gilson, E., *Duns Scott. Introduction à ses positions fondamentales*, cit., por Jean-Luc Marion, ob. cit., p. 14.

como particularmente interessante: ele não entra a fundo na questão que deveria constituir a preocupação fundamental de um teólogo profissional, qual seja, a das *consequências* das teses filosóficas no que concerne às verdades reveladas. Convém notar que a preocupação maior que se insinua por detrás das objeções dos teólogos não está diretamente relacionada com as provas da existência de Deus ou da imortalidade da alma, mas sim com determinadas decorrências de demonstrações filosóficas e, mais do que isto, com algo a que poderíamos chamar de *procedimento* filosófico. A leitura das *Primeiras Objeções* nos mostra que Caterus não se inquieta, ao menos demasiadamente, acerca da prova pelos efeitos, por exemplo, na qual ele vê, aliás, pouco mais do que uma repetição de Sto. Tomás. Caterus se espanta na verdade com a teoria cartesiana das idéias, com o modo de Descartes relacionar realidade objetiva e realidade formal e, sobretudo, com o *uso* que o filósofo faz das idéias para provar a existência de Deus. "Ora, a influência de uma causa é real e atual; aquilo que atualmente não é, não pode recebê-la e portanto não pode depender nem proceder de alguma causa verdadeira, mesmo que tal seja necessário. Assim, pois, tenho idéias, mas não há causas dessas idéias; pouco importa que dentre essas eu possua uma maior que eu mesmo e infinita".¹⁹ Além da discordância natural de um tomista quanto ao papel das idéias no conhecimento, o que há nas objeções de Caterus é a dúvida acerca de se o trajeto que vai do conhecer ao ser é verdadeiramente o mais adequado ao conhecimento de Deus, e se tal percurso não implica um dimensionamento de Deus ao intelecto humano. Tal objeção não diz respeito, propriamente, à prova da existência de Deus: é a teoria do conhecimento, o *procedimento* gnoseológico cartesiano que está em questão. É o *tonus* de um racionalismo que deseja talvez transformar a noção de Deus apenas num súdito privilegiado do império da Razão o que constitui o motivo maior de inquietação para Caterus.

E nem poderia ser de outra forma. A filosofia de Descartes não tematiza, em nenhuma de suas partes, a Religião; não tenta fundar criticamente a distinção entre fé e saber; não procura elucidar as estruturas de um certo modo de objetivação denominado *crença*; não toma tais estruturas como dadas para procurar-lhes um lugar na distribuição das faculdades humanas. Se tal ocorresse, provavelmente Caterus não se daria ao trabalho de elaborar algo mais do que um comentário polido. Nenhuma verdade estaria *realmente* em questão. Mas como Descartes não é, nem mesmo muito secundariamente (nem poderia sê-lo na época), um *filósofo da Religião*, sua filosofia *concerne diretamente* à religião. Qual é a última instância da luz natural? O perigo está em que ela pró-

(19) *Premières Objections*, de Caterus, ed. Alquié, cit., p. 509.

pria se proponha a descobri-lo. E o fato de que tal problema parece não preocupar Arnaud, defensor de Descartes, mostra apenas quão complexa é a questão das relações entre fé e saber no século XVII. Mas tal aparência talvez esconda apenas a impossibilidade conjuntural de definição clara para uma posição que pretende ver caminharem paralelamente o teólogo e o sábio profano, às vezes até conjugados num mesmo indivíduo, sem que haja, entretanto, cruzamento substancial de atitudes perante o objeto. Entender que a ascese implica o abandono da ciência enquanto aspecto temporal é ver na razão objetiva algo como uma naturalização do espírito. Se isto terá ou não um significado negativo para o homem dependerá da maneira como se conceber a compatibilidade entre razão e absoluto. Na medida em que não se pode classificar Arnaud como “humanista” — nem a fé abissal nem a razão soberana — suas relações com o cartesianismo e, de maneira geral, sua concepção das relações entre fé e saber ficam especialmente difíceis de definir.