

Deus na filosofia moderna:

A perda do primado do Esse

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.
Bacharel-Licenciado e Pós-Graduado em
Filosofia Pela Universidade Federal de Mato
Grosso.

Introdução

Na Idade Média a vida intelectual circulava em torno dos *mosteiros*¹ e das *catedrais*². Mesmo com o surgimento das *universidades*³ no século XIII, o ensino continuava nas mãos das autoridades eclesiásticas.⁴ Todos os grandes pensadores medievais eram bispos, padres, monges ou clérigos.⁵

¹ As chamadas escolas *monacais* e *abaciais* designam aqueles recessos onde, durante as invasões bárbaras, conservou-se a cultura clássica da antiguidade. Atendiam pelos nomes de *monacais* e *abaciais*, porque se encontravam anexadas aos *mosteiros* e as *abadias* respectivamente. Eram uma espécie de *asilos* dos *saberes*: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2ª. ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004. p. 121: “No período das invasões bárbaras, as escolas abaciais e monacais representavam o refúgio privilegiado da cultura, tanto por meio da transcrição como da conservação dos clássicos.”

² Encontramos, também na Idade Média, as chamadas *escolas episcopais*, assim denominadas porque se achavam anexas às *catedrais*, onde residiam os Bispos. Elas se destinavam à formação cultural dos futuros clérigos, bem como àqueles que viriam a ocupar altos cargos públicos: *Idem. Ibidem*: “As escolas episcopais se tornaram predominantemente local de instrução elementar, necessária para o acesso ao sacerdócio ou para assumir funções de utilidade pública e de administração.”

³ As *universidades*, produto específico do gênio medieval e sem par em toda a antiguidade pagã, surgiram a partir dos séculos XII e XIII. As primeiras foram as de Bolonha e Paris. Contrariamente ao que hoje se entende por *universidade*, no período medieval, esta organização não se caracterizava, primeiramente, por ser um *centro de estudos*, mas sim por ser uma *corporação*, uma espécie de “sindicato” de *estudantes* que buscavam um *fim comum*, a saber, a consecução das diversas áreas do saber: *Idem. Ibidem*. p. 123: “A partir dos séculos XII-XIII, a escola se configura como universidade, que é produto típico da Idade Média. O modelo das *escolas* era constituído pelas escolas da antiguidade, das quais se tentou uma renovação e a continuação, mas para a *universidade* não havia modelo algum. O termo ‘universidade’, originalmente, não indicava um *centro* de estudos, e sim muito mais uma *associação corporativa* ou, como diríamos hoje, um ‘sindicato’, que tutelava os interesses de uma categoria de pessoas. Bolonha e Paris representavam os dois modelos de organização em que se inspiravam, mais ou menos, todas as outras universidades.”

⁴ A respeito da importância da influência papal, não só para o florescimento como para o amplo desenvolvimento das universidades, frisa Philotheus e Gilson: BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História Da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: VOZES, 2000. p. 356: “Os protetores por excelência da Universidade foram, porém, os Papas e sobretudo Inocêncio III e Gregório IX, que lhe garantiram o desenvolvimento e traçaram as diretrizes. E’ fora de dúvida que

Todos eles ligados à Igreja, os filósofos medievais estavam mais interessados nas questões relativas à metafísica e à teologia. Voltados para o sobrenatural, davam maior atenção àquela parte da filosofia que trata de Deus e da sua relação com o homem e com o mundo. A fé era o pressuposto fundante e o fim de toda especulação racional. A filosofia era serva da teologia. À Igreja, a quem foi confiado primeiramente o depósito da fé (*fidei depositum*), o condão de ordenar toda atividade humana, inclusive no que concerne ao ensino e ao desenvolvimento do saber. Assim define a atmosfera intelectual da Idade Média Lamanna, abalizado historiador da filosofia, coligindo e arrazoando todos os aspectos por nós até aqui compilados:

Na Idade Média a vida do espírito é orientada para o sobrenatural. A existência humana é preparação para a outra vida, na qual se realiza o destino de cada um, e ela se realiza pela virtude sobrenatural da graça de Deus. A natureza é digna de interesse somente enquanto espelho no qual se reflete e se manifesta de certo modo a misteriosa e transcendente realidade de Deus, no qual ela tem seu princípio e seu fim. A Igreja é a depositária da verdade revelada e a indispensável intermediária entre a terra e o céu. Ela tem o poder de desatar; a ela compete formar as almas e ordenar toda a esfera da atividade humana, individual e social. Tal o espírito da civilização, tal a natureza do problema central da filosofia desta época: o crer é posto como condição necessária do entender; a compreensão da fé é o fim da especulação: a filosofia é ‘ancilla’ da teologia.⁶

Ora, com o advento da modernidade muda-se o foco. A filosofia passa para as mãos dos leigos que, coerentemente com a sua própria condição, estavam mais interessados em discutir questões laicas. Importavam-lhes mais os problemas relacionados à *cidade dos homens* do que os atinentes à *cidade de Deus*.⁷ Não que negassem as questões relativas à fé, nem olvidassem o sobrenatural; a bem da verdade, o mais das vezes, a própria filosofia os levava a admitir o *transcendente*; contudo, não cuidavam ser por ele orientados em suas especulações racionais. À filosofia não atendia mais aceitar aqueles pressupostos que lhe eram

a Universidade se teria desenvolvido mesmo sem a intervenção dos Papas; contudo, sem o patrocínio, o apoio e a vigilância deles, dificilmente a instituição teria alcançado a imensa importância que de fato obteve na vida espiritual da Idade Média.”

⁵ GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 61: “Durante a Idade Média quase todos os filósofos eram monges, padres ou pelo menos simples clérigos. Do século XIX até aos nossos dias muito poucos homens da Igreja mostraram possuir um verdadeiro gênio criativo no campo da filosofia.”

⁶ LAMANNA. **Storia della Filosofia**. In: MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 2**. 9ª ed. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 2003. p. 8.

⁷ GILSON. *Op. Cit.* p. 61: “A filosofia moderna foi criada por leigos, não por homens da Igreja, e para dar respostas à cidade natural dos homens, e não à cidade sobrenatural de Deus.”

alheios, como os *artigos de fé*, nem ser por eles norteados. A vida e a natureza, o homem e o universo passaram a ter um valor por si, o qual fazia com que estes fossem estudados também em si mesmos. Assim se expressa o mesmo historiador citado acima, apresentando-nos autorizado quadro do cenário moderno. Desta feita, ele compendia, com exatidão, os aspectos contrastantes que distinguem o homem medieval do homem moderno:

O mundo moderno caracteriza-se justamente pelo oposto: não mais teocentrismo, nem autoritarismo eclesiástico, mas autonomia do mundo da cultura com relação a todo fim transcendente; livre explicação da atividade que o constitui; supremacia da evidência racional na procura da verdade; consciência do valor absoluto da pessoa humana e afirmação do seu poder soberano pelo mundo. A cultura laiciza-se gradualmente. A vida e a natureza são valorizadas por si mesmas. O homem sente que a sua missão e o seu destino é a posse sempre mais plena deste mundo. A interminável amplidão do universo não faz mais do que estimular a insaciável ambição de conhecer e de poder, através da qual o eu se constitui e se enriquece, e a vida social se organiza cada vez mais firme e variadamente. A consciência desta orientação espiritual tem sua expressão sintética, como sempre, na filosofia. Não que esta se torne necessariamente hostil à religião e à fé; ela pode até admitir o que transcende o homem e o universo. Mas isso é, talvez, o coroamento da livre indagação racional sobre o universo e não – como para a Escolástica – um pressuposto extra-filosófico, determinado em seu conteúdo e que determina antecipadamente os limites e os rumos da reflexão.⁸

Nosso artigo tentará traçar, através de ideias-chaves, um desenho de como se deu esta tensa passagem da Idade Média à Modernidade. O primeiro passo, por assim dizer, à consecução desta transição, desencadeou-se, ainda no *medievo tardio*, com o advento do *nominalismo* construído e propalado, mormente por um mestre franciscano de Oxford, o inglês Guilherme de Ockham. O segundo desta transição deu-se na tentativa de criar um modo de pensar fundado nos pressupostos da Antiguidade clássica, ainda que buscando uma relativa harmonia com o universo cristão. É o denominado *humanismo-renascentista*. Entretanto, por razões que ultrapassam o escopo deste trabalho, nenhuma destas iniciativas obteve logro no que tange à aquisição de um conhecimento certo e seguro, máxime para o crivo de René Descartes. Foi, na verdade, por obra de seu gênio, que se deu a fundação da *filosofia moderna*. No entanto, a obra de Descartes não foi baseada em teses tão inéditas quanto se podia esperar pelos seus próprios prenúncios. Para fundar o seu sistema, nosso pensador acabou valendo-se

⁸ LAMANNA. *Op. Cit.* In: MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 2.** 9ª ed. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 2003. pp. 8 e 9.

de ideias residentes nos pensadores medievais e não sem certa incúria. Por exemplo, as pedras fundamentais do seu edifício, o *cogito* e o *argumento ontológico*, embora retomadas com intenções diversas, não deixam de remontar a autores do medievo: Agostinho (*patrística*) e Anselmo.

Ora, o drama e o que acarreta um pensamento que, querendo superar outro, usa de forma indevida das ideias deste outro, é o que, em suas linhas gerais, temos o propósito de perquirir neste artigo, acompanhando de perto, mas não sem certa liberdade, o enfeixe sugerido por Étienne Gilson, que propõe como base de todo o problema a *metafísica*, mormente a sua coroa, vale dizer, a *teologia natural*. Todo o nosso trabalho supõe, além das fontes, o roteiro delineado por Gilson em *God and Philosophy, Deus e a Filosofia*, com tradução para o português lusitano de Aida Macedo, lançado pelas *Edições 70*.

Seguindo esta perspectiva, teremos dois prolegômenos entre o medievo e a modernidade, a saber, a chamada *Idade Média* tardia, marcada, sobretudo, pela obra de Ockham, e o período *renascentista*, como já acenamos. Ora, tentaremos dar um panorama geral, fazendo um breve intróito do pensamento de Ockham e da renascença em geral. Desta feita, já adentrando no programa do nosso texto, prosseguiremos tentando traçar, sumariamente, um quadro do pensamento de René Descartes. Em seguida, de forma mais específica, alinharemos os principais tópicos da *teologia natural* de Descartes; depois, esmeramos por mostrar qual a sua influência sobre a *teologia natural* de Malebranche, de Leibniz e na de Spinoza. Assim sendo, esforçar-nos-emos para mostrar como o abandono da *metafísica escolástica*, tal como a conceberam seus autênticos autores, sobretudo a de Tomás de Aquino em sua formulação do *ser* concebido como ato de ser (*actus essendi*) ou ato de existir (*actus existendi*) e de Deus como *Ipsium Esse Subsistens*, resultou numa radical separação entre fé e razão, filosofia e teologia e filosofia e religião. E como, além disso, tudo isto redundou numa verdadeira degeneração intelectual, numa degradação para a própria história da filosofia. Não pretendemos, pois, no presente texto, elencar toda a metafísica dos autores mencionados, mas apenas destacar como o rompimento com a concepção intensiva de *ser* de Tomás acarretou um verdadeiro retrocesso à história da filosofia. As notas de rodapé mais ou menos extensas e os anexos que se seguem à conclusão do texto, esperam ser um adendo ou um apêndice que confirmem e justifiquem o que tentaremos esboçar e fundamentar no próprio corpo do texto: o empobrecimento da filosofia a partir da modernidade.

Passemos à análise da Idade Média tardia através do pensamento de Ockham.

1. A Idade Média Tardia: Guilherme de Ockham⁹

Guilherme de Ockham nasceu na Inglaterra, na vila Ockham, condado de Surrey, antes de 1290, quiçá em 1285. Ordenado subdiácono a 27 de fevereiro de 1306, é certo que ingressou na ordem dos Frades Menores muito cedo.¹⁰ É provável que tenha cursado teologia em Oxford, inobstante não tenha obtido o título de *Doctor* ou “Magister Sacrae Theologiae” ou, simplesmente, “Magis regens”, pelo que ficou conhecido pela posteridade como *Inceptor Venerabilis* (*Inceptor* era como se chamava o *Bacharel*).¹¹ Sua doutrina conhece um fundamento supremo, a saber, o primeiro artigo do credo: “Creio em Deus Pai *onipotente*, Criador...”. Para Ockham, todas as coisas foram criadas pela *onipotência divina*, cujo único limite era o princípio de *não contradição*. Ele nega, por isso mesmo, que as coisas tenham procedido do Verbo ou que elas subsistam na mente divina como Ideias ou arquétipos das coisas. Rejeita, com isso, a doutrina do “exemplarismo”, ponto até então pacífico à teologia da sua Ordem. Disto decorre, ademais, o fato de não aceitar também senão a existência dos *indivíduos singulares*, que conhecemos mediante *signos lógico-gramaticais*. Com isso, os *universais*, como *essência* ou *natureza*, são para ele apenas a *reunião* ou *comunidade* de uma *série* de indivíduos que recebem o mesmo nome apenas por apresentarem certa semelhança, que não possui nenhum fundamento *ontológico*. Destarte, em nome da Revelação, proclamada pela Fé, Guilherme tenta “purificar” a teologia de todo resquício *metafísico*. Em moral, defende o primado absoluto da vontade, que não tem no bem ou mal intrínseco às coisas a razão de sua “tendência natural”; ao contrário, esta “inclinação natural” resolve-se unicamente na *onipotência divina*, limitada apenas pelo princípio lógico de *não contradição*. Em outras palavras, se não há uma essência humana, mas apenas indivíduos singulares, também não há uma natureza humana da qual pudesse proceder o fundamento da moral. Na verdade, a vontade dos indivíduos está disposta no presente estado da criação (*pro statu isto*) apenas e tão somente pela libérrima onipotência divina. Tanto é assim que, *ex suppositione*, Guilherme vislumbra a possibilidade de esta vontade poder estar disposta d’outra forma, segundo o beneplácito da *potentia Dei absoluta*. Pelo que, desde que aprouvesse a Deus, “roubo,

⁹ Uma síntese do pensamento de Ockham pode ser consultada com proveito em: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. pp. 246 a 253.

¹⁰ Em 19 de junho de 1318 seu nome já consta na lista dos frades menores.

¹¹ Os sequazes cuidarão de dar-lhe títulos de glória: “Venerabilis Inceptor Scholae Nominalium” ou “Scholae invictissimorum Nominalium Inceptor”.

adultério ou ódio” poderiam tornar-se atos meritórios. Ora, é claro que numa doutrina onde não há senão indivíduos singulares, onde não há essências, nem Ideias em Deus, nem a *lex aeterna* agostiniana, o Estado também não pode pretender fundar-se na natureza humana. Corolários espontâneos desta doutrina são o empirismo, o voluntarismo, o nominalismo, o individualismo, o agnosticismo, o fideísmo e, afinal, a origem do Estado entendida como sendo um *pacto* ou *contrato social e político* ou mesmo ainda uma *convenção*, expressa no século XVII por Hobbes como *pacto de submissão*.

Enfim, em Ockham estão postos os alicerces do *mundo moderno*. Tentando defender a teologia dos “tentáculos” da filosofia, e mantendo desta última somente a *lógica*, que ele valorizava ao extremo, sobremodo no que toca ao princípio de *não contradição*, Ockham, como por uma *navalha* – daí a vulgarizada “navalha de Ockham” – separa definitivamente fé e razão, filosofia e teologia, teologia e ciência. Os modernos apenas terão que desenvolver o que já está implícito neste *precursor da modernidade*. Só que eles o farão não com a intenção de “purificar” a teologia; antes, será com o intuito de “purificar” a filosofia da teologia. Sem querer, Frei Guilherme torna-se o precursor do “espírito leigo”; por causa de suas querelas com o chanceler João Lutterell e de seus inúmeros enteveros com a corte pontifícia, inclusive com o Papa João XXII (amigo de Lutterell)¹², encarnou em sua própria pessoa o protótipo do homem moderno e tornou-se o pioneiro do laicismo que adviria. A falar com exatidão, podemos dizer que a modernidade deve muito mais a Ockham que à própria *razão clássica*. É bem verdade que, depois da morte de Luís da Baviera, seu protetor e opositor do Papa, Ockham quis refazer-se diante do Papa e da sua própria Ordem. Porém, era tarde demais para sanar as celeumas que causara; tarde demais para dirimir as incertezas que houvera instalado. De todo modo, o Papa Clemente VI, em 1348, estendeu à mão aos dissidentes de Munique. Mas não sabemos se os detratores, inclusive Ockham, recuaram de suas posições. Morreu em 1349 em Munique, mui provavelmente vitimado pela peste negra; foi tumultado num templo da sua Ordem.

Passemos a considerar, em suas linhas gerais, o período de transição renascentista.

¹² Por se afastar, sem permissão, de Avinhão, onde o Papa residia então, Ockham sofreu a pena de excomunhão, a 6 de junho de 1328.

2. A transição renascentista¹³

A transição da Idade Média para a Idade Moderna, na qual se insere a Renascença, ocupa um espaço historiográfico consensualmente estabelecido e universalmente aceito que vai do século XV ao XVI. Este interstício não pode ser definido apenas como uma ruptura radical com o paradigma medieval. Antes de tudo, porque o interlúdio a que denominamos Renascença tem uma de suas muitas raízes no *nominalismo medieval* da Idade Média. Além disso, a designada “primeira renascença” ocorreu no século XII. Ademais, na própria Renascença, com o surgimento da imprensa e o nascimento da filologia, as obras dos dois grandes pilares da filosofia medieval, Platão e Aristóteles, longe de desaparecerem, figuraram com maior força, sendo justamente neste interregno que surgiram as primeiras traduções e edições críticas das presumidas *obras completas (Opera quae extant)* destes autores.

O dilema instaura-se quando, de posse de uma gama muito maior de conhecimentos técnicos e de um acesso bastante facilitado à literatura, tornou-se quase inevitável que o homem da renascença não viesse a produzir uma *nova visão do mundo* e do próprio homem. Foi o que de fato ocorreu. Autores da Antiguidade, máxime a latina, que até então não eram protagonistas, começaram a exercer uma enorme influência no decurso da Renascença. É o que aconteceu com Cícero. Com a derrocada da cultura *metafísico-teológica* operada pelo *nominalismo*, a vigência da ideia de uma *sapiência (sapientia)* expressa com *eloquência* gerou um acentuado desprezo à *lógica* e, aos poucos, foi-se tornando a expressão mais alta do saber. Desta sorte, a tentativa de conciliar o cristianismo com estas novas tendências é que passou a ser preponderante. Empreendeu-se, assim, e com renovado vigor, uma volta às fontes cristãs primitivas, a saber, os Padres, sobretudo os latinos, os quais tinham estabelecido um elo entre a cultura pagã e o pensamento cristão.

Contudo, concomitante a isso, nascia também uma nova ideia de *dignidade humana*, fundada também numa nova concepção do homem como indivíduo. A isto se nomeia convencionalmente *humanismo-renascentista*. Nele, o homem tem um valor em si mesmo; constituindo um *todo*, deve ser contemplado como tal. Cumpre, pois, reconhecer o valor do homem por si mesmo; independente de ser ele cristão ou pagão, cidadão, servo ou bárbaro, a sua dignidade permanece inabalável, sendo ele portador de direitos inalienáveis. Além disso,

¹³ Duas obras podem ser frequentadas no que concerne as características do Renascimento, nós as seguimos de perto: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. 7ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. pp. 66 a 70; VAZ. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1**. pp. 258 a 265.

com a descoberta de novas culturas, através do descobrimento de novas terras, o valor da dignidade humana impôs-se ainda mais, dando ensejo ao nascimento de uma espécie de respeito frente a este *pluralismo antropológico* com o qual se deparavam os homens destes idos. Esta atitude foi assinalada, sobretudo, pelo nascimento da noção de *tolerância*. Alguns pensadores, pautados nesta noção de tolerância, já esboçavam a construção de uma *ética universal* que, respeitando todas as culturas, pudesse propor um conjunto de regras válidas em todas elas. Tal ética pretendia se constituir sob a égide de uma noção do *homo universalis*, ou seja, de um suposto *homem universal* que, de resto, pode ser descoberto mediante fatos empiricamente observáveis.

Outrossim, com a “destruição” da metafísica pelo *nominalismo*, as pesquisas passaram a estar quase todas voltadas à exploração e domínio ou controle da natureza, através de uma espécie de hipertrofia da experiência sensível. Além do mais, com a supervalorização da “antropologia” e da vida ativa em detrimento da contemplativa (*theorein* ou *contemplari*), as pesquisas filosóficas debruçaram-se mais sobre o a práxis do homem do que sobre qualquer outra coisa. É de se tornar, aliás, que a reflexão renascentista, no que concerne ao *ethos*, começou a tomar por referência normativa não mais a *natureza humana*, mas sim a *cultura* do homem. A bem da verdade, não se trata de negar que haja uma natureza humana, mas sim de passar a condicionar este conceito ao de cultura. Sendo assim, a ética passou, de certo modo, a ser sinônima de uma forma de *erudição* (*ex rude*= *desembrutecer o homem*), a qual se dava pela formação do homem segundo os *studia humanitatis*, que visavam, precipuamente, tornar o homem, humano. O homem ético, portanto, era o *homo humanus* ou, simplesmente, o homem cultivado (*ad humanitatem informatus*), isto é, devidamente adestrado na gramática, na filologia e, sobretudo, na *eloquentia*. Vale ressaltar que, com o abandono da *ontologia*, ocorreu inegavelmente uma supervalorização da prática. Donde a ética deste interregno a que comumente chamamos Renascimento, fundar-se quase que exclusivamente numa gnosiologia constituída por *sentenças sacadas* da *sabedoria antiga*. Não havia, pois, a pretensão de construir grandes sínteses ou sistemas como na época medieval. Torna-se um corolário espontâneo, num contexto em que a *sapientia* ganha um contorno de sabedoria exclusivamente prática, que a política, cuja missão é manter a ordem social, passe a perseguir esta meta, sem pretender estar sob o custeio de uma ética pautada na ontologia. Doravante, a ética na política será o consórcio dos seus objetivos práticos.¹⁴ Passemos a considerar, em suas balizas, o pensamento de Descartes.

3. A reviravolta cartesiana: O nascimento da filosofia moderna¹⁵

René Descartes (em latim, assinava *Renatus Cartesius*), francês de nascimento, mas cidadão do mundo por opção, nasceu a 31 de março de 1596, em *La Haye*, na província de Touraine. De família bem sucedida – seu pai era presidente do parlamento da Bretanha – Descartes fora instruído num dos mais famosos colégios jesuítas da Europa, o *La Flèche*, na província de Anjou.¹⁶ Lá recebeu uma educação segundo os moldes da época (*Ratio studiorum: seis anos de estudos humanísticos, as litterae humaniores, e três de matemática e teologia*)¹⁷. Depois, formado em Direito pela Universidade de Poitiers, onde estudou de 1614

¹⁴ Ao criterioso Descartes, a insuficiência do *humanismo-renascentista* estava justamente na falta de uma *ontologia*. Sua missão *reformadora*, por conseguinte, consistiria em, por meio de um “método” seguro e confiável, obter uma ciência verdadeira, fundada numa ontologia também bem definida. Ora, estas bases não deveriam moldar-se: nem na *ontologia escolástica*, nem na confusão causada pela superficialidade do Renascimento, mas unicamente na razão. Assim, Descartes rejeita, a um só tempo, tanto a Escolástica quanto a cultura de sua época. Sendo assim, o nascimento da modernidade, deu-se sob o signo de um racionalismo que, ao sentir de Gilson, fracassou, pois Descartes valeu-se tanto dos escolásticos, que, na verdade, foi através de Descartes que ele – Gilson – descobriu haver uma *filosofia escolástica*: GILSON, Étienne. **O Filósofo e a Teologia**. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Academia Cristã e Paulus, 2009. p. 96: “Mais exatamente ainda, para que Descartes tenha podido extrair das teologias escolásticas tanto de filosofia, era inegavelmente necessário que esta, de uma forma ou de outra, ali estivesse presente. Portanto, houve sim filosofia na Idade Média e a História teve de ir em busca dela.” Foi estudando Descartes – assegura ainda Gilson – e percebendo o quanto enxertou da metafísica dos teólogos escolásticos em sua obra, que ele próprio descobriu que a oposição entre filosofia e teologia dificilmente pode ser sustentada com razoabilidade. Foi por meio de Descartes que Gilson voltou-se à Idade Média e descobriu haver na teologia dos escolásticos, uma filosofia autêntica: *Idem. Ibidem*. pp. 96 e 97: “A filosofia grega tornou-se outra ao passar pela Idade Média e, longe de ter vindo diretamente dos gregos, ‘como se nada houvesse entre eles e ele’, Descartes sucede à Idade Média, como se os gregos praticamente não tivessem existido. (...) Essa dupla transmutação da filosofia em teologia cristã e da teologia cristã em filosofia moderna dificilmente estava de acordo com a oposição que se vê ordinariamente entre as duas disciplinas. Tornava-se então necessário remontar a essa antiga filosofia dos teólogos, para dela examinar a natureza e o conteúdo.” No decurso do texto, o sentido preciso destas afirmações tornar-se-á mais claro.

¹⁵ Um aparato sobre a vida e as obra de Descartes pode ser encontrado em: REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Humanismo a Descartes**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004. pp. 283 a 286. MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 2**. 9ª ed. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 2003. pp. 62 a 64.

¹⁶ A vida de Descartes não foi isenta de desdidas. De saúde frágil, René fora criado pela avó, Jeanne Sain, pois perdeu a mãe, Jeanne Brochard, com apenas um ano de idade. Foi então que seu pai, Joachin Descartes, o enviou para *La Flèche*, colégio jesuíta fundado dois anos antes do ingresso de Descartes, em 1604, mas já celeberrimo. Lá permaneceu de 1606 a 1614. Envolvendo-se com sua serviçal, Helène Jans, ocorreu-lhe o infortúnio de perder a filha que esta lhe dera e que amou ternamente. Francine morreu com apenas cinco anos, em 1640. Em 1649, a convite da rainha Cristina da Suécia, transferiu-se para lá. Ora, na corte sueca, sua frágil constituição física e saúde já precária depararam-se com um clima assaz rigoroso. Isto aliado ao malfazejo costume da rainha em manter seus colóquios com Descartes às cinco da manhã, custou-lhe o desalento de ser acometido por uma *pneumonia* que, ao cabo de duas semanas de febre incessante, levou-o a uma morte infausta no dia 11 de fevereiro de 1650. Contudo, apesar das inglórias que a vida impôs-lhe, Descartes não deixou de construir uma obra que exercerá uma sobeja influência sobre os seus pósteros.

¹⁷ Em *humanidades*, lia-se, sobretudo, Cícero.

a 1616, engajou-se na carreira militar em 1618¹⁸; sonhador e visionário, o jovem René, encontrava-se, no entanto, desolado pelas incertezas do seu tempo e assolado por dúvidas de toda sorte, pelo que se sentiu chamado a planejar e construir o edifício de uma nova ciência que, a seus olhos, deveria ser *una* e oferecer a solução para a verdade do mundo e da vida.¹⁹ No bojo de tal projeto, abrigava-se um estratégico rompimento tanto com a Escolástica decadente, que representava o saber no qual fora instruído desde a infância, quanto com a insuficiência dos pressupostos humanistas.²⁰ Assim, pela primeira vez, o Ocidente vai assistir a um estudo acurado acerca de como podemos chegar ao conhecimento da verdade sem recorrer a uma tradição que, sobremaneira aos olhos de nosso pensador, apresentava-se assaz imperfeita. Em uma palavra, para Descartes, em tempos incertos, podemos confiar apenas na nossa razão.

Agora bem, a primeira arguição de Descartes é se realmente estamos seguros de que a nossa razão pode nos dar certezas. Ora, para responder a esta questão, nosso filósofo julgou pertinente investigar qual a melhor forma de usar a razão.²¹ Eis a gênese da elaboração do *método cartesiano*, decodificado em suas quatro *regras*: a *evidência* (a verdade, a ser aceita pela inteligência, precisa, inexoravelmente, ser objeto de uma intuição clara e distinta), a *análise* (atende dividir ou decompor, com cautela, todas e cada uma das dificuldades que se

¹⁸ Mesmo nos anos de engajamento na carreira militar, Descartes nunca abandonou a vida no espírito. Aproveitava as paradas que se impunham no inverno às tropas naqueles idos, para se dedicar à reflexão filosófica.

¹⁹ Na noite de 10 a 11 de novembro de 1619, Descartes teve um sonho, que se tornou célebre. Nele, através de uma visão, teria contemplado uma “ciência admirável” ou um “*inventum mirabile*” (“maravilhosa descoberta”) capaz de responder às perplexidades do mundo e da vida. O sonho de Descartes é descrito em seus diários com contornos de uma verdadeira “revelação” espiritual, quase sobrenatural e inclusive com lampejos místicos. Não é de pouca monta que, após esta experiência, Descartes tenha feito a promessa de ir em peregrinação à Santa Casa de Loreto (só veio a cumprir a promessa no ano santo de 1625, quando esteve em Roma). No mesmo ano de 1619, ingressa na confraria Rosa-Cruz, e no seguinte (1620), talvez impulsionado pela luminosa visão e outros sonhos “vocacionais”, deixa a carreira militar para se dedicar à filosofia.

²⁰ VAZ. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1**. p. 290: “Descartes afasta-se tanto da tradição platônico-aristotélica recebida e sistematizada por Tomás de Aquino quanto da tradição retórico-humanista da ética renascentista.”

²¹ Conforme nos relata logo no começo da *Primeira Parte do Discurso do Método*, todos os homens são iguais por terem *razão*, que ele define como uma faculdade capaz de julgar e discernir entre o verdadeiro e o falso; segundo ele, o que destaca os homens uns dos outros não é que eles tenham esta capacidade, ou seja, não é o fato de serem racionais. O que os distingue é, antes, a forma com que usam a sua razão. Na verdade, frequentemente valem-se da razão de forma errada e, por isso mesmo, há diversidade de opiniões acerca de uma mesma questão. Urge, então, elaborar-se um *caminho seguro*, a saber, um *método*, a fim de que ele, tornando-nos aptos para servirmo-nos de forma correta da nossa razão, conduza-nos ao consórcio da verdade. DESCARTES. **Discurso do Método**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000. I: “(...) mas isso é antes uma prova de que o poder de julgar de forma correta e discernir entre o verdadeiro e o falso, que é justamente o que é denominado bom senso ou razão, é igual em todos os homens; e, assim sendo, de que a diversidade de nossas opiniões não se origina do fato de serem alguns mais racionais que outros, mas apenas de dirigirmos nossos pensamentos por caminhos diferentes e não considerarmos as mesmas coisas. Pois é insuficiente ter o espírito bom, o mais importante é aplicá-lo bem.”

forem apresentando para melhor dirimi-las), a *síntese* (cuida tudo conhecer numa ordem racional ascendente, que começa pelo conhecimento das coisas mais simples e eleva-se, como por degraus, as mais complexas) e a *enumeração* (importa enumerar tudo o que fora conhecido, fazendo uma revisão tão completa e geral de todos os passos, que se possa estar precavido contra a omissão de algum dado, pois a precipitação é a mãe de todos os erros).²²

²² Eis o procedimento das regras do método, tal como foi enunciado pelo próprio Descartes: *Idem. Ibidem.* II: “O primeiro era o de nunca aceitar algo como verdadeiro que eu não conhecesse claramente como tal; ou seja, de evitar cuidadosamente a pressa e a prevenção, e de nada fazer constar de meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito que eu não tivesse motivo algum de duvidar dele. O segundo, o de repartir cada uma das dificuldades que eu analisasse em tantas parcelas quantas fossem possíveis e necessárias a fim de melhor solucioná-las. O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-me, pouco a pouco, como galgando degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e presumindo até mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. E o último, o de efetuar em toda parte relações metódicas tão completas e revisões tão gerais nas quais eu tivesse a certeza de nada omitir.” Note-se que, no pensamento cartesiano, a *experimentação metódica* torna-se, por assim dizer, uma obra *poiética* (*poiesis*), no qual o próprio homem ordena e hierarquiza o universo, segundo regras previamente estabelecidas por ele mesmo. Nisto temos uma distinção notável do universo medieval, no qual o homem está submetido a um mundo previamente ordenado e hierarquizado pelas essências, dispostas segundo a medida da Causa Primeira, Deus: VAZ. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1.** p. 277: “Aqui reside a distinção ou inversão fundamental operada pelo *mecanicismo* com relação ao *organicismo* pré-cartesiano. Nesse, o universo das *essências*, revelado pela experiência das qualidades sensíveis, precede a atividade da razão. Naquele as *essências* surgem da *experimentação* metódica, que já é uma atividade poiética do sujeito, e se submetem à construção e organização cujas regras são previamente estabelecidas.” Observe-se, ademais, que este novo “paradigma” nasce com a identificação do *homo artifex* com o *homo sapiens*, uma vez que a *sabedoria cartesiana* funda-se numa *razão* capaz de construir, traduzindo em fórmulas matemáticas (daí a ideia de uma *mathesis universalis*= *matemática universal*), o mundo e a vida. Desta feita, Descartes torna o sábio um feitor, o saber um fazer que preenche o universo esvaziado das essências pelo *nominalismo*. Frisa Lima Vaz: *Idem. Ibidem.* p. 278: “Para o historiador trata-se das conseqüências ou, melhor, das implicações imediatas que o gênio filosófico intuiu na representação de um universo *vazio*, despojado da profusa riqueza das essências e das qualidades sensíveis e oferecido à atividade *fabricadora* de um *saber que é fazer*.” Descartes torna o homem, pela sua razão, um “fabricante” de leis universais. Ora, subjacente a isto está a negação da ideia de um mundo “organizado”, ideia esta que predominou, se bem que com nuances diversas, na *antiguidade* e no *medievo*, segundo o modelo de uma ontologia fundada numa metafísica das essências. De acordo com este modelo, do qual temos tantos exemplos nas diversas sínteses do pensamento *antigo* e *medieval*, o homem precisava apenas apreender ou conhecer o que já está dado: *a ordem do mundo*. No cartesianismo, ao contrário, o homem, qual um *demiurgo*, *codifica* a natureza em *leis matemáticas*, com o fito de, regulando-a, dominá-la, governá-la qual um senhor. A *matemática* substitui ou ocupa, de certo modo, o lugar da *metafísica*. Por isso, o que dizemos não é que Descartes não tenha uma metafísica, o que seria um erro crasso, uma redução simplista e até inocente que o igualaria aos seus contemporâneos. Descartes possui, sim, de certa forma, uma metafísica; há, sob certo aspecto, uma metafísica cartesiana, e sob ela, inclusive, é que Descartes tem a pretensão de criar um sistema que abrigue todos os ramos do saber: a mecânica, que se ocupa do mundo; a medicina, do homem; a moral, da vida do homem. Entretanto, esta metafísica, segundo observamos, acaba sendo usada contra a metafísica. Ela destrói-se a si mesma! Aniquila-se! Mas voltando à temática desta nota, ainda acerca da novidade do sistema cartesiano, acentua Lima Vaz: *Idem. Ibidem.* p. 279: “É necessário representá-lo em contraposição ao paradigma ‘organicista’ da Filosofia antiga. Neste a construção do Sistema pressupõe a *ordem* dada do universo. Naquele a construção do Sistema, obedecendo às regras do *método*, engendra a *ordem*, totalmente transparente à Razão que a construiu.” Esta ideia de um homem, cuja razão metódica o torna um construtor da “ordem universal”, deu-se, pois, por uma inversão de valores. No mundo antigo e medieval, a *theoria* precedia a *poiesis*, como a *vida contemplativa* a *ativa*; no mundo moderno, por meio de Descartes, ambas concorrem para o mesmo fim; *theoria* e *poiesis*, *contemplação* e *vida ativa*, agem conjuntamente. A falar com máxima exação, como é o homem o *artífice* das *leis naturais*, pelo menos enquanto as *esquematiza* em *leis matemáticas*, a *theoria*, que será o resultado final desta edição da natureza, procede da *poiesis*. De fato, com a primazia do *sujeito*, estabelecida pelo *cogito*, a

Porém, o próprio proceder metódico precisava ser confirmado; do contrário, nada nos poderia garantir que ele serviria de base para um conhecimento seguro. Assim, Descartes lança mão da chamada “dúvida metódica”²³, com o fito de buscar um fundamento para o próprio método, mas já dispondo, de certa maneira, do mesmo método no que diz respeito ao seu critério de verdade, a saber, a *evidência* de uma ideia intuída de forma clara e distinta. Assim sendo, ele chega, em primeiro lugar, à *intuição* do “cogito, ergo sum” (“penso, logo existo”).²⁴ Portanto, é já no comércio com a sua *metodologia*, sobretudo no teste a que

poiesis precede, de certa maneira, a *theoria*, que será o seu resultado. É para o que parece apontar Lima Vaz: *Idem. Ibidem*: “A inversão entre *theoria* e *poiesis* que se verifica nesse momento inaugural da filosofia moderna diz respeito à *forma* da atividade do sujeito cognoscente. Este, do ponto de vista histórico, tinha primeiramente diante de si um universo pleno, a ser teorizado segundo a ordem *em-si* das essências (paradigma clássico); com a dissolução desse universo tradicional apresenta-se agora um universo vazio (em termos gnosiológicos), a ser povoado pela atividade *poiética* da razão segundo a ordem *para-nós* e, portanto, evidente das essências (paradigma moderno).” Importa ao *sujeito cognoscente* descobrir uma maneira eficaz e segura de *configurar* o universo, *decodificando-o* em *leis matemáticas*; cumpre a ele descobrir um modo de *formatá-lo* em termos *gnosiológicos* assimiláveis. Fá-lo-á, em Descartes, através do racionalismo do *método*. Assim, a *teoria* passa a ser um exercício da *poiesis*; a *contemplação* uma forma de atividade do *sujeito*, que não é mais *passivo*.

²³ A *dúvida metódica* não é uma *dúvida universal*; conforme o autor, esta sequer é possível. Na verdade, com a *dúvida metódica*, Descartes pretende uma duvidar de tudo quanto se pode duvidar, máxime daquelas coisas que Descartes, desde sua infância, houvera tomado como verdade irreformável. Na *Primeira Meditação*, o próprio filósofo esclarece onde reside o cerne da sua “*dúvida metódica*” e qual o seu engenho ao propô-la: DESCARTES. **Meditações**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000. I: “Agora, portanto, que meu espírito se encontra livre de todas as precauções, e que obtive um descanso garantido por uma tranqüila solidão, irei me dedicar com a máxima seriedade e plena liberdade a demolir em geral todas as minhas antigas opiniões. Mas não haverá necessidade, a fim de conseguir esse intento, de demonstrar que todas elas são falsas, o que talvez eu jamais pudesse realizar; porém, contanto que a razão já me convence de que não devo com menor zelo evitar de dar crédito às coisas que não são totalmente seguras e incontestáveis, do que àquelas que nos parecem claramente falsas, o menor indício de dúvida que eu nelas encontrar será suficiente para impelir-me a repelir todas. E, para isso, não é indispensável que analise cada uma em particular, o que requereria um esforço imenso; porém, visto que a destruição dos alicerces provoca inevitavelmente o desmoronamento de todo o edifício, no início irei me aplicar nos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam assentadas.” (Os itálicos são nossos). Trata-se, na verdade, de uma suspensão de juízo provisória e deliberada, que incide mormente sobre suas próprias opiniões e cujo verdadeiro intento é o de alcançar um critério seguro de verdade, fundado numa intuição clara e distinta, que não se preste, pois, a nenhuma dúvida ulterior. A *quarta parte* do *Discurso* deixa claro esta meta calculada da “*dúvida metódica*”: busca-se levantar o juízo, de forma temporária, até que se possa chegar a algo do qual não se pode duvidar mais, algo cuja certeza, por assim dizer, apresente-se como intangível. Por conseguinte, o propósito da “*dúvida*” é a “*certeza*”; a finalidade da “*negação*” é a “*afirmação*” peremptória da verdade. *Idem. Discurso do Método*. IV: “(...) porém, por desejar então dedicar-me apenas à pesquisa da verdade, achei que deveria agir exatamente ao contrário, e rejeitar como totalmente falso tudo aquilo em que pudesse supor a menor dúvida, com o intuito de ver se, depois disso, restaria algo em meu crédito que fosse completamente incontestável.”

²⁴ O *cogito* é a *primeira certeza inabalável*. Certeza oriunda de uma *intuição clara e distinta*, que se instala na subjetividade. Na *Segunda Meditação* ele diz: *Idem. Meditações*. II: “De maneira que, depois de haver pensado bastante nisso e analisado cuidadosamente todas as coisas, se faz necessário concluir e ter por inalterável que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é obrigatoriamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.” Sendo assim, o *cogito* torna-se, para Descartes, o *primeiro e inabalável princípio* do que ele mesmo chama “sua filosofia”. Antepõe-no, ainda que tacitamente, ao próprio princípio de *não contradição* ou *identidade* que norteava a filosofia tradicional. Assim, a um só tempo, nosso filósofo rompe com o que imaginava ser o dogmatismo escolástico e com os céticos do seu tempo. A passagem, ei-la: *Idem. Discurso do Método*. IV: “Porém, logo em seguida, percebi que, ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava.”

submete o seu critério de verdade concebido como uma *ideia intuída de forma clara e distinta*²⁵, que o *cogito* se torna, ao mesmo tempo, a primeira conquista e a certeza da eficácia do próprio *método*. Temos, por conseguinte, o alicerce do conhecimento científico fundado na *subjetividade*, a saber, na evidência iniludível da *res cogitans* (coisa ou substância pensante).²⁶

Ora, para saber se além desta certeza primaz podemos alcançar uma certeza objetiva, ou seja, para saber se podemos conhecer, de forma certa e segura, além da *res cogitans* (*coisa ou substância pensante*), o mundo que nos cerca e o nosso próprio corpo enquanto inserido no mundo, cumpre buscar outro fundamento que justifique a utilização do supracitado método no âmbito da obtenção destas certezas relativas ao *mundo exterior*. É neste contexto que o nosso filósofo vale-se da ideia de Deus como de uma *ideia inata* impressa em nossa mente por um artesão, qual marca indelével da sua existência. Ora, a sobredita ideia se formula em termos de um ser perfeitíssimo, sumamente bom e que não pode não existir, o qual, de resto, é criador tanto das nossas faculdades como do mundo exterior e das leis que o regem imutavelmente.

Não resta dúvida de que Descartes inaugura, com a ilustração de um novo critério de verdade pelo *cogito*, uma nova filosofia, que se instaura não mais no primeiro princípio da *razão clássica*, que o medieval houvera acolhido: *o princípio de não contradição ou de identidade*, mas sim na clareza e distinção do *cogito, ergo sum* (*penso, logo existo*).

²⁵ Insistimos nos termos “claro e distinto”, porque são eles, a falar com exatidão, o real *critério de verdade* para Descartes. Portanto, não é o *cogito* propriamente dito que é o *critério de verdade*. Ele é uma ilustração, sem dúvida inquebrantável, do *critério de verdade*, mas isto justamente porque é intuído, *hic et nunc*, de forma *clara e distinta*. Na *Quarta Parte do Discurso*, nosso filósofo deixa isto muito claro: *Idem. Ibidem*: “Depois disso (*i.é.*, depois da descoberta do *cogito*), considere o que é necessário a uma proposição para ser verdadeira e correta; pois, já que eu entrara uma que eu sabia ser exatamente assim, pensei que devia saber também em que consiste esta certeza. E, ao perceber que nada há no *eu penso, logo existo*, que me dê a certeza de que digo a verdade, salvo que vejo *muito claramente* que, para pensar, é preciso existir, concluí que poderia tomar por *regra geral que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas as verdadeiras*, havendo somente alguma dificuldade em notar bem quais são as que concebemos distintamente.” (O parêntese e os itálicos são nossos).

²⁶ Observe-se que, de certa forma, já no *cogito* temos uma certeza objetiva; afinal, por sua clareza e distinção, torna-se certa e segura a existência do *sujeito pensante*. Do pensamento, “*cogito*”, chega-se à existência, “*ergo sum*”. Só que esta objetividade, descoberta no seio da subjetividade, é muito exígua para as pretensões de Descartes. É somente quando pensamos que sabemos que existimos, isto é, sabemos que existimos somente *hic et nunc*; não temos ideia, por exemplo, nem se existimos (*passado*), nem se existiremos (*futuro*). Ao constatar isto, Descartes infere que ele é, essencialmente, uma *substância pensante*, pois sabe que existe enquanto pensa; deduz, ademais, que independe de qualquer outra coisa para existir, pois basta pensar para existir; e, enfim, que deve buscar outro fundamento para a obtenção de outras certezas objetivas. Uma passagem bastante elucidativa quanto a isso, está consignada na *Quarta Parte do Discurso: Idem. Discurso do Método. IV*: “Mais tarde, ao analisar com atenção o que eu era, e vendo que podia presumir que não possuía corpo algum, ou lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, resultava com bastante evidência e certeza que eu existia; ao passo que, se somente tivesse parado de pensar, apesar de que tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria razão alguma para acreditar que eu tivesse existido; compreendi, então, que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material. De maneira que esse eu, ou seja, a alma, por causa da qual sou o que sou, é completamente distinta do corpo e, também, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, mesmo que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é.” Atente-se para o dualismo cartesiano, que não somente opõe corpo e alma, fazendo que um independa do outro, como também estabelece o primado da alma!

Ao se deparar com este Deus, torna-se claro para Descartes que as nossas faculdades não nos podem enganar acerca da existência da *res extensa*: o mundo exterior e o nosso próprio corpo no mundo. Com efeito, a Descartes parece como absurdo sequer conceber que um Deus sumamente perfeito não seja, *ipso facto*, sumamente veraz. E sendo sumamente veraz, ao nosso pensador figura como impossível que Ele tenha criado faculdades dispondo-as a nos enganar ou iludir.

De fato, corolário espontâneo da existência de um Deus sumamente perfeito, bondoso e verdadeiro é o fato de nossas faculdades encontrarem-se aptas a conhecer o verdadeiro. Assim Descartes sente-se autorizado a *esquematizar* o mundo em leis indeclináveis que, quando decodificadas, levarão a cabo o seu projeto de uma *mathesis universalis* (*matemática universal*). Isto será possível sem risco de erro²⁷, ratificamos, uma vez que nós mesmos enquanto seres pensantes (*res cogitans*), bem como o mundo e o nosso próprio corpo inserido no mundo (*res extensa*), são ambos criados por um Deus perfeitíssimo e sumamente bondoso, incapaz, por isso mesmo, de nos induzir a erro ou de criar faculdades incapazes de realizar a sua função própria.²⁸

²⁷ “Sem risco de erros”, se, e somente se, conservarmos, pelos procedimentos do método, a reta razão (*bona mens*). O homem que é capaz de adquirir conhecimentos verdadeiros, por sua finitude, é também capaz de errar. Daí toda a atenção que Descartes dispensa à necessidade do emprego rigoroso do método. Vide: REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Do Humanismo a Descartes**. p. 299.

²⁸ Segundo a *ordem do ser* (*ordo essendi*), a primazia pertence a Deus, mas conforme a *ordem do cognoscível* (*ordo cognoscendi*), o primado é do *cogito*. De fato, é a partir dele que inferimos a ideia de um ser perfeito, ideia esta que não pode provir nem de fora, já que o mundo é finito, nem de nós mesmos, já que também nós possuímos uma existência finita, posto que passa da dúvida à certeza. Daí a conclusão a que chega Descartes de que a ideia de um ser perfeito fora impressa em nós, qual marca que o operário deixa em sua obra, por um Ser perfeitíssimo: Deus. Por conseguinte, a prova da existência de Deus, segundo a *ordem do ser* (*ordo essendi*), pressupõe, precede e fundamenta o próprio *cogito*; de resto, torna-se a *condição* do próprio *critério de verdade*, a saber, *clareza e distinção*, visto que repele a *possibilidade* de um *gênio maligno*. Na *Quarta Parte do Discurso*, Descartes, descrevendo o itinerário que o conduz a Deus, não deixa dúvida quanto a isto: DESCARTES. **Discurso do Método**. IV: “Depois, havendo refletido a respeito daquilo que eu duvidava, e que, por conseguinte, meu ser não era totalmente perfeito, pois via claramente que o conhecer é perfeição maior do que o duvidar, decidi procurar de onde aprendera a pensar em algo mais perfeito do que eu era; e descobri, com evidência, que devia ser de alguma natureza que fosse realmente mais perfeita. No que se refere aos pensamentos que eu formulava sobre muitas coisas fora de mim, como a respeito do céu, da Terra, da luz, do calor e de mil outras, não me era tão difícil saber de onde vinham, porque, não notando neles nada que me parecesse torná-los superiores a mim, podia julgar que, se fossem verdadeiros, seriam dependências de minha natureza, na medida em que eu possuía alguma perfeição; e se não o eram, que eu os formulava a partir do nada, ou seja, que existiam em mim pelo que eu possuía de falho. Mas não podia ocorrer o mesmo com a ideia de um ser mais perfeito do que o meu; pois fazê-la sair do nada era evidentemente impossível; e, visto que não é menos repulsiva a ideia de que o mais perfeito seja uma consequência e uma dependência do menos perfeito do que a de admitir que do nada se origina alguma coisa, eu não podia tirá-la tampouco de mim próprio. De maneira que restava somente que tivesse sido colocada em mim por uma natureza que fosse de fato (mais) perfeita do que a minha, e que possuísse todas as perfeições de que poderia ter alguma ideia, ou seja, para dizê-lo numa única palavra, que fosse Deus.” (O parêntese é nosso). Ora, há algo neste anúncio que parece contraditório. Em primeiro lugar, sendo que, no pensamento de Descartes, busca-se a demonstração da existência de Deus para fundamentar o *critério de verdade*, que é *clareza e distinção*, com o fito de que se possa assim estabelecer novas *verdades objetivas*, então, como valer-se da própria “clareza e distinção”, como de princípio já dado como certo, para provar a existência

Deste modo, em Descartes, o intermediário entre a *res cogitans* e a *res extensa* é Deus, *res infinita*. Na certeza da existência de Deus, dá-se, no âmbito do *gnosiológico*, a passagem da *subjetividade* à *objetividade*. Deus, *res infinita*, é a ponte entre duas coisas finitas: a *res cogitans* e a *res extensa*. Desta forma, vê-se que, em Descartes, Deus atende a uma função estritamente determinada: ele religa não o homem a Ele, mas garante um elo entre a *subjetividade* e a *objetividade* do nosso conhecimento. Deus religa, no bojo do conhecimento, o homem ao mundo, o homem à possibilidade de uma ciência, no sentido de que garante ou condiciona o acesso certo e seguro do homem à realidade que o rodeia. Ademais, Deus religa, no próprio homem, o *pensante* e o *extenso*, o *espírito* e a *matéria*, *corpo e a alma*.²⁹ O *bon Dieu*, expurgando a possibilidade corrosiva de um *malin génie*,

de Deus, se é justamente a validade da “clareza e distinção” que se quer fundamentar, quando se estabelece a existência de um ser perfeitíssimo, que repugna a de um gênio maligno? Não se incorre aqui numa “petição de princípio”? Vide: MONDIN, Battista. **Introdução à Filosofia: Problemas, Sistemas, Autores e Obras**. 15ª ed. Trad. J. Renard e Luiz J. Galo. Rev. Danilo Moraes, Luiz A. Miranda e José J. Sobral. São Paulo: Paulus, 2004. pp. 275 e 276. Outrossim, querendo retomar o argumento de Anselmo, Descartes sucumbe à tentação de, da ideia de perfeição, inferir a existência de um ser sumamente perfeito: Deus. Ora, não temos um conceito positivo da ideia de perfeição; antes, obtemo-la das coisas apenas *per viam negationis et eminentiae*. Por exemplo, o mesmo Descartes a formulou somente quando se deparou com a sua própria imperfeição. Assim sendo, a sua própria ideia de perfeição foi obtida por *via indireta*. Logo, como pôde inferir de uma ideia uma existência? Parece um salto lógico! Descartes dava o contraditório de que ele não retirara a ideia de perfeição das coisas, nem que a havia composto ele mesmo, senão que a encontrou em si mesmo, qual ideia inata que nos legava então uma ideia adequada do perfeito. Entretanto, que ela nos seja inata, não é ponto pacífico; tampouco é “claro e distinto”, pois há muitos que não concebem Deus, nem a própria perfeição, da mesma maneira. Ademais, se temos realmente uma ideia adequada da essência divina, como parece pretender Descartes, quando a concebe “clara e distintamente” como um ser perfeitíssimo, estamos, então, no limiar de um “ontologismo”. Aliás, este é o corolário espontâneo do qual Malebranche, sequaz de Descartes, não conseguirá escapar. Vide: *Idem. Ibidem*. p. 275.

²⁹ Entretanto, por mais que Deus desempenhe um papel unificante no pensamento de Descartes, uma vez que, na evidência do “cogito”, já está presente o *sujeito*, o “eu penso, logo existo” (*cogito, ergo sum*), o homem não escapa a uma certa dualidade quando se depara com a existência do seu corpo. De fato, fundamentalmente, homem é uma *res cogitans* ou, como também diz Descartes, uma *substantia cogitans* (*substância pensante*). Contudo, como se encontram no homem, uma *res cogitans* (*substância pensante*), estabelecida pelo *cogito*, e uma *res extensa* (*substância extensa*), estabelecida pela existência de Deus, resulta que há no homem duas substâncias de per si completas, e que, portanto, podem existir por si e independentemente uma da outra. A bem da verdade, são até opostas. Vide a contundente passagem da *Quarta Parte do Discurso* citado na nota “23”. Porém, o próprio proceder de Descartes o leva a admitir que alma e corpo, inobstante serem substâncias perfeitamente distintas, interagem no homem. Agora bem, como sair deste dilema, isto é, como explicar de que forma alma e corpo entram em contato no homem, sendo, todavia, independentes e até opostos? Descartes consagra páginas célebres para tentar responder a esta sutil questão. Porém, foge ao escopo deste estudo entrar em minudências sobre tão penetrante assunto. Vide: MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 2**. p. 71. Notemos tão somente o paralogismo cartesiano no supracitado texto do *Discurso*, que, embora nas *Meditações*, seja atenuado, não consegue, a nosso ver, dirimir o erro lógico. O paralogismo, em suma, consiste no seguinte raciocínio: do fato de a alma poder ser conhecida sem o corpo, Descartes deduz que ela existe sem o corpo, independentemente dele. Ora, vê-se claramente que Descartes confunde o *plano gnosiológico* com o *ontológico*, pelo que a sua inferência é um sofisma. Vide: MONDIN. **Introdução à Filosofia: Problemas, Sistemas, Autores e Obras**. p. 273. Apesar das finas análises anatômicas, que evidenciam um conhecimento invulgar da biologia e fisiologia humanas, o erro lógico persiste nas *Meditações*. Na *Sexta Parte das Meditações*, ele discorre: DESCARTES. **Meditações**. VI: “*Em primeiro lugar, como sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, é suficiente que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para ter certeza de que uma coisa é distinta ou diferente da*

exalta a razão, forjando, deste modo, um *homem otimista* quanto às suas possibilidades. Estranhamente, como veremos mais detidamente no desenvolvimento do texto, embora deveras ainda preponderante, a *metafísica*, em Descartes, condiciona o *pensée* a ser capaz de viver sem ela. Em uma palavra, Descartes faz metafísica para se livrar da metafísica; a sua *metafísica*, máxime a *teologia natural*, inobstante decerto ainda uma *teologia natural*, é uma *teologia pervertida*, pois se formata como sendo uma verdadeira “carta de alforria” dispensada ao homem que se sente “escravo da teologia”.³⁰

Por isso – e esta é uma advertência fundamental – o que questionamos não é que Descartes tenha ou não uma metafísica; antes, como ele próprio sugere numa analogia que se tornou clássica³¹, a metafísica é a raiz da “ciência admirável” que pretende construir. Sem a consideração do horizonte metafísico, no qual definitivamente se instala o seu pensamento, sendo nele gerado, seu sistema resta mutilado. É essencial, portanto, reconhecer a orientação decididamente metafísica segundo a qual Descartes concebe o seu pensamento. O que pretendemos defender ao longo do texto é que a metafísica cartesiana, valendo-se de forma inadequada da metafísica escolástica, faz uma metafísica, por assim dizer, *autodestrutiva* em seus corolários. Sendo-nos permitido usar o termo, a *metafísica cartesiana* desemboca numa espécie de pensamento *antimetafísico* e o uso que a posteridade fez do mesmo só parece comprovar este parecer.³²

outra, sendo que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa por que potência se faça essa separação, a fim de que seja obrigado a considerá-las diferentes. E, por conseguinte, pelo próprio fato de que sei com certeza que existo, e que, contudo, percebo que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, salvo que sou uma coisa que pensa, concluo que minha essência consiste apenas em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, apesar de, embora talvez (ou, antes, com certeza, direi logo mais) eu possuir um corpo ao qual estou estreitamente ligado, pois, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e sem extensão, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é somente algo com extensão e que não pensa, *é certo que este eu, ou seja, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é completa e indiscutivelmente distinta de meu corpo e que ela pode existir sem ele.*” (Os itálicos são nossos). Em outras palavras, se se pode ainda falar em “união” de alma e corpo, resta que esta “união”, em Descartes, é tão somente *accidental*, nunca *substancial*. Com efeito, a confusão entre o *plano gnosiológico* e o *ontológico* perdura, inclusive nas *Meditações*. O recurso à *glândula pineal* é um expediente que não atinge o ponto nevrálgico da questão, nem a sana.

³⁰ Aliás, esta metafísica “decapitada” ou “mutilada” talvez tenha sido intencional. Depois da condenação de Galileu, Descartes tornou-se, como ele próprio se expressa, um “filósofo mascarado”. Com sagacidade, passou – sabe lá com que intenção, o segredo das consciências é o limite da história – a usar a metafísica para descartar a metafísica. O fato é que a sua metafísica está “configurada” de tal forma que se aniquila a si mesma.

³¹ DESCARTES. *Principia Philosophiae*. In: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. nota “26”. p. 276: “Assim toda a filosofia é como uma árvore cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física, os ramos que saem desse tronco são as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber, a medicina, a mecânica e a moral; entendo a mais alta e mais perfeita moral que, pressupondo o conhecimento completo das outras ciências, é o supremo grau da sabedoria.”

Por fim, mister é acentuar que, a partir de René Descartes, o *problema gnosiológico* é elevado ao plano de um problema primordial, que deve condicionar a própria possibilidade de uma *ontologia*. Há, pois, uma inegável perda da primazia do *ser*, que trouxe, como já acenamos, consequências de primeira grandeza para a filosofia. Na verdade, Descartes coloca *sub judice* os primeiros *princípios evidentes* da razão e, com eles, a certeza de que podemos conhecer o que *é*. Segundo ele, teremos que reconquistar esta certeza, alicerçando-a sobre outros princípios: *a clareza e a distinção* alcançadas na *intuição* do *cogito*. Ora, com isto muda-se o próprio processo de aquisição do conhecimento que, fundado nestes novos princípios, modifica o próprio conceito de realidade, de ser e de visão do mundo, pois todos eles estarão condicionados àquilo que passa a ser prioridade: a *gnosiologia*, a qual, por sua vez, torna-se dependente da centralidade do sujeito: “senhor e possuidor da natureza” (*mâitre et possesseur de la nature*). Estamos, afinal, diante de um novo conceito de razão (*ratio*), e, como o homem é um animal racional, diante de um novo conceito de natureza humana, e, como o agir procede da reta razão (*bona mens = bom senso*), ante uma nova concepção da ética e da política. Estamos, enfim, diante de uma nova filosofia. Não a troco de nada, a *História da Filosofia* dedicou a Descartes o epíteto de “pai da filosofia moderna”.

Contundo, esta “nova filosofia” não foi tão bem tratada ou cuidada em seus fundamentos como era de se esperar. É simplesmente um fato – como adverte Étienne Gilson – que Descartes não conduziu com tanto desvelo como se esperava a obra de fôlego a que ele mesmo se propunha; não conseguiu se manter fiel à indústria tal como ele próprio a havia projetado. De fato, adotou ideias filosóficas que já constavam na história, mais exatamente, encontravam-se inseridas nas *teologias escolásticas*. De resto, como também observa Gilson, na pena de Descartes, estas ideias não conservaram: nem a mesma formulação, nem a mesma intenção e, o que causa mais lástima ao medievalista francês, nem o mesmo rigor lógico que as fundamentava nos autores escolásticos. Com outras palavras ainda, estas ideias, em Descartes, não nasceram de uma “razão crítica” e sequer foram tomadas dos seus autores como de uma *fonte*; antes, retiradas do seu contexto, figuraram em sua obra como quem aceita uma conclusão rejeitando ou mesmo desconhecendo as suas premissas. Étienne, que se doutorou em 1913 com a tese *La Liberté chez Descartes et la Théologie*, descreve em páginas *autobiográficas* o seu desalento ao se deparar, em Descartes, com muitas teses que não passavam de corruptelas da filosofia consignada nos teólogos escolásticos:

³² A nosso ver, Descartes preconiza, sob certo ponto de vista (*secundum quid*), uma distinção que será consagrada pela posteridade: passar pelo proceder metafísico não é, necessariamente, fazer metafísica; pode tratar-se, antes, de um estágio para a superação da metafísica.

A tese de 1913 sobre a Liberdade em Descartes e a teologia nasceu dessas pesquisas, cujas conclusões foram, para mim, surpreendentes. Foi pelas necessidades desse trabalho, remontando Descartes para aquilo que eu supunha serem as fontes medievais de sua doutrina, que pela primeira vez tive contato com São Tomás de Aquino e outros teólogos escolásticos. Uma grande quantidade de noções e conclusões havia passado das doutrinas destes últimos para a de Descartes; porém, a palavra “fonte” descreve mal essa situação. Nada verdadeiramente passou da teologia escolástica para a filosofia cartesiana. Antes de remontar a ela como a uma fonte, Descartes havia explorado a escolástica como uma mina. À medida que o trabalho avançava, eu sentia um desapontamento intelectual cada vez maior ao ver quão pobre era o resíduo que o cartesianismo tinha conservado de posições filosóficas cuja justificação plenária não se encontrava nele, mas nos teólogos escolásticos. As conclusões das doutrinas não estavam em causa, mas exatamente uma certa maneira sumária de se conservarem apenas as conclusões, sem as justificativas. Da escolástica a Descartes, a perda de substância metafísica me parecia imensa. Quarenta e cinco anos depois, ainda me lembro distintamente do medo que eu sentia no dia em que, freando obstinadamente minha caneta, acabei por escrever esta simples frase: “Sobre todos estes pontos, o pensamento cartesiano estabelece, em relação às fontes de que deriva, muito menos um progresso do que um empobrecimento”.³³

³³ GILSON. **O Filósofo e a Teologia**. pp. 94 e 95. Quanto ao *cogito*, Gilson, em obra clássica sobre Agostinho, tece com mestria as seguintes considerações: GILSON. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006. pp. 89, 90, 91 e 93: “No *De vita beata*, contemporâneo ao *Contra Academicos*, pela primeira vez Agostinho formula de modo reconhecível o argumento que culminará no *Cogito* de Descartes (...). O parentesco que une o pensamento de Agostinho ao de Descartes é aqui (*De Libero Arbitrio*) dos mais impressionantes. (...) Ao contrário, em 416, um texto célebre do *De Trinitate* e, por volta de 420, um outro texto não menos famoso do *De Civitate Dei* evocam à memória, mais irresistivelmente do que nunca, algumas teses análogas a Descartes (...). Jamais poderemos saber sem dúvida em que medida Descartes possa ter sido tocado, direta ou indiretamente, por santo Agostinho ou pela tradição agostiniana; por outro lado, seria imprudente confundir o que há de original no *Cogito* cartesiano, mas o parentesco das doutrinas é evidente mesmo para quem não faça a comparação dos textos em detalhe (...)”. Outros estudiosos corroboram com a conclusão de Gilson. Giovanni Reale, por exemplo, mesmo reconhecendo que com objetivos diversos, admite que o “*si fallor, sum*” de Agostinho antecipa o “*cogito, ergo sum*” de Descartes: REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. p. 90: “A dúvida cética derruba a si mesma, pois, no momento em que pretende negar a verdade, a reafirma: *si fallor, sum*; se duvido, precisamente por poder duvidar, existo e estou certo de pensar. Com essa argumentação, Agostinho sem dúvida antecipou o cartesiano *cogito, ergo sum*, embora os objetivos específicos a que visa sejam diferentes dos de Descartes.” No que toca à demonstração da existência de Deus, o mesmo Reale, quando a expõe em Descartes, diz: REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Do Humanismo a Descartes**. p. 297: “Esta é a prova ontológica de Anselmo, que Descartes retoma e torna sua.” Urbano Zilles também faz a seguinte assertiva, ao terminar a exposição da prova da existência de Deus em Descartes: ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1991. p. 29: “Aqui Descartes, de certa forma, retoma o argumento ontológico de santo Anselmo de Cantuária: ‘Deus quo maius cogitari non possit’”. N’outra obra, o mesmo Zilles afirma a propósito: ZILLES, Urbano. **O Problema do Conhecimento de Deus**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 22: “Por outro lado, o argumento ontológico foi aceito não só por S. Boaventura. Foi repetido por Descartes, segundo o qual a existência de Deus está implícita no próprio conceito de Deus do mesmo modo que está implícito no conceito de triângulo que os seus ângulos internos somem dois ângulos retos (*Princípios de Filosofia*, 1, 14). Assim sendo, as duas “pedras angulares” do pensamento cartesiano remetem-nos, insofismavelmente, às fontes medievais de Descartes. O fato notável é que ele se serviu destas fontes sem a cúria esperada! Portanto, se, por um lado, não resta dúvida de que Descartes é o “pai da filosofia moderna”, por outro, como pudemos verificar, esta nova filosofia não é uma criação *ex nihilo* do *Doctor Cartesius*. Ele é

Ainda segundo Gilson, a consequência de Descartes não permanecer coerente com a empresa de alento a que se propusera, a saber, não se valer indiscriminadamente de elementos de uma teologia da qual justamente queria se afastar e isto por supor que tal teologia não era mais que uma teologia, e que, portanto, carecia daquele procedimento estritamente racional sobre o qual esmerava por construir os fundamentos de uma ciência pretensamente nova, mina seu sistema em seu fundamento. Ademais, esta atitude de Descartes repercutiu, de algum modo, sobre toda a filosofia moderna. O termo é forte, mas a filosofia moderna, em geral, ao menos em ontologia, configura-se como uma espécie de “corrupção”, mais ou menos articulada, da filosofia medieval. Esta não se dá – é bom que se diga – pelo fato de estes filósofos haverem tomado teses de seus antecessores medievais, mas sim por lhes negarem o crédito e com o ônus de terem usado, de forma pouco criteriosa, as referidas teses contra os seus próprios autores. Se deturpar uma tese já é um gesto malsão, quando esta deturpação comparece n’outra como meio para embargar a obra dos seus autênticos autores, toda atenuante se esvai.

De posse dos pressupostos arrolados, passemos a frequentar, de maneira compendiada e específica, os principais tópicos da *teologia natural* de Descartes.

4. *A teologia natural de Descartes*

De fato, o espírito laico está bem presente naquele que é apontado como o “pai da filosofia moderna”. René Descartes, já na primeira parte do seu *Discurso do Método*, mostrava o seu principal objetivo: preocupava-se unicamente com aquele conhecimento que

mentor, não criador! De forma muito pertinente acentua Lima Vaz: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica** 1. p. 279: “No entanto, como demonstrou E. Gilson com irrefutáveis argumentos textuais e históricos, a novidade e originalidade de Descartes não devem ser buscadas numa hipotética e, na verdade, quimérica *creatio ex nihilo* de um novo universo científico-filosófico no seu conteúdo e na sua forma. Descartes é herdeiro da filosofia escolástica. “Dela recebe não só muito da terminologia, mas também problemas e mesmo formulação de soluções.” O único apêndice que faríamos às inquestionáveis observações do renomado filósofo brasileiro, é que, segundo Gilson, Descartes se vale da escolástica sem dar-lhe o devido crédito e também sem distinguir devidamente os pensadores da *Alta Idade Média* dos da escolástica decadente. Sendo assim, seu uso acarreta um irreparável dano à maioria das teses de que lança mão, que restam enfraquecidas em seu sistema. Numa escala, pode-se dizer que há mais uma perda do que qualquer outra coisa entre o medievo e Descartes. Sem manter a mesma concatenação lógica dos argumentos, nem preservar a conexão entre as partes, ele mais prejudica do que enriquece o pensamento do qual dispõe. Não é só mera descontinuidade ou ruptura, é um irremediável empobrecimento.

se poderia alcançar a partir de *si* mesmo ou da observação do *livro do mundo*.³⁴ Todavia, tal atitude não significava que este aluno dos jesuítas desprezasse as questões teológicas ou tivesse uma postura hostil à religião. O que ele queria frisar é exatamente que tais questões não são problemas filosóficos, mas pertencem à esfera teológica e religiosa. Àqueles que queriam se valer da Bíblia a fim de dela extraírem conhecimentos relativos às ciências humanas, assevera Descartes:

É usar a Bíblia para um fim para o qual Deus não a deu e, portanto, abusar dela quando dela se quer extrair o conhecimento de verdades que só pertencem às ciências humanas e não servem para a nossa salvação.³⁵

Na perspectiva de Descartes, em questões teológicas, não há o que separe um douto de um ignorante, ou não é a própria Igreja – argumenta ele – quem nos ensina que as verdades da fé ultrapassam de longe a capacidade da nossa inteligência? Assim sendo, ao prescindir das “questões teológicas” em suas especulações, Descartes via-se numa atitude de total obediência ao veredicto da própria Igreja. De fato – raciocina ele – não ousaria submeter as sublimes verdades da revelação aos seus míseros raciocínios, pois, para fazê-lo, precisaria ser mais do que homem.³⁶

Portanto, conforme já dissemos, o nosso filósofo queria apenas ater-se àquela ciência que pode ser conquistada unicamente por meio de nossas faculdades naturais e que tenha por finalidade somente o que pertence ao escopo das práticas temporais.³⁷ Por conseguinte, para ele, a persecução da sabedoria – conhecimento das causas primeiras – deveria ater-se tão somente à experiência e ao uso da razão natural³⁸:

³⁴ DESCARTES. **Discurso do Método**. I: “Porém, após dedicar-me por alguns anos em estudar assim no *livro do mundo*, e em procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a decisão de estudar também a *mim próprio* e de empregar todas as forças do meu espírito na escolha dos caminhos que iria seguir.”

³⁵ *Idem*. **Epistolário: Carta de 1638**. In: ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1991. p. 23.

³⁶ DESCARTES. **Discurso do Método**. I: “Eu venerava a nossa teologia e pretendia, como qualquer um, ganhar o céu; porém, tendo aprendido, como algo muito certo, que o seu caminho não está menos franqueado aos mais ignorantes do que aos mais sábios e que as verdades reveladas que para lá conduzem estão além de nossa inteligência, não me atreveria a submetê-las à debilidade de meus raciocínios, e pensava que, para empreender sua análise e obter êxito, era preciso receber alguma extraordinária assistência do céu e ser mais do que homem.”

³⁷ A este respeito, diz Urbano Zilles: ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. p. 22: “No século XVI, a filosofia escolástica entrou em decadência para ceder lugar a nova racionalidade, prática e voltada para a transformação terrestre.”

³⁸ Sublinha Zilles, no que toca ao contexto histórico em que viveu Descartes: *Idem. Ibidem*. pp. 22 e 23: “Com o Humanismo e o Renascimento rompe-se o vínculo com o velho mundo feudal e *cria-se novo método de investigação e conhecimento que se apóia unicamente na razão e na experimentação científica*.”

Contudo, como filósofo, procurava uma espécie de sabedoria completamente diferente, nomeadamente um conhecimento da verdade através das suas primeiras causas, passível de ser atingido apenas pela razão natural e dirigido para objectivos práticos temporais.³⁹

Com isso, segundo adverte o próprio Descartes, não olvidava a sua obrigação de ganhar o céu⁴⁰; acreditava apenas que não se devia ocupar, ao menos enquanto filósofo, de arrazoados teológicos. Aos teólogos concedia o direito de levá-lo à salvação através de uma sabedoria provinda da fé. Todavia, como filósofo, buscava outro tipo de sabedoria, a saber, aquela que pode ser perscrutada exclusivamente pelos recursos da razão.⁴¹

É bom acentuar que Descartes não inova quando distingue filosofia de teologia. Tomás de Aquino, séculos antes, já havia feito semelhante empresa e com grande êxito. O que diferencia Tomás de Descartes é que onde o Aquinate distingue para unir, o “pai da filosofia moderna” divide para separar.⁴²

Com efeito, Descartes, consciente ou não, queria voltar à mesma atitude dos gregos, ou seja, valer-se exclusivamente da razão, prescindindo, pois, de toda e qualquer revelação.⁴³ Ora, tal filosofia, despreocupada de qualquer compromisso com a sabedoria teológica, sentia-se também desobrigada de ter que continuar concordando com a fé⁴⁴:

³⁹ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 62.

⁴⁰ DESCARTES. **Discurso do Método**. I: “Eu venerava a nossa teologia e pretendia, como qualquer um, ganhar o céu (...)”.

⁴¹ GILSON. **Deus e a Filosofia**. pp. 62 e 63. “Os teólogos podiam levá-lo ao seu Bem supremo e sobrenatural através da sabedoria da fé. Descartes não se oporia e até se sentiria extremamente grato. (...) Contudo, como filósofo, Descartes estava interessado num tipo de sabedoria completamente diferente, ou seja, no conhecimento racional.” No que concerne ao desinteresse de Descartes, e da influência que este exerceu sobre o seu tempo, em ouvir autoridades teológicas – ao menos no que toca ao debate de temas filosóficos –, diz Zilles: ZILLES. **Filosofia da Religião**. p. 32: “Dizíamos que Descartes reconhece certa autonomia da razão em relação à fé. Esta, em seu tempo, passa a basear-se menos na autoridade (Bíblia, magistério, concílios, papas etc) por sua influência. Para chegar à clareza tinha que se recorrer à razão, doravante, com todo rigor lógico. O saber científico adquiriu lugar próprio em relação à teologia.”

⁴² GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 62: “O que era novo em Descartes era a separação real e prática entre a sabedoria filosófica e a sabedoria teológica. Onde São Tomás dividia com o objectivo de unir, Descartes dividia com o objectivo de separar.” Maritain é do mesmo parecer: MARITAIN, Jacques. **Elementos de Filosofia I: Introdução Geral à Filosofia**. 18ª ed. Trad. Ilza Das Neves e Heloísa de Oliveira Penteadó. Rev. Irineu Da Cruz Guimarães. Rio de Janeiro: Agir, 1994. p. 82: “No século XVII, a reforma filosófica de Descartes obteve como resultado *separar* a Filosofia da Teologia.”

⁴³ É o que diz expressamente Zilles: ZILLES. **Filosofia da Religião**. p. 23: “Com Descartes realiza-se um retorno ao modo de filosofar dos antigos filósofos gregos, que ignoravam qualquer revelação divina e investigavam a realidade do mundo só pela luz natural da razão.”

⁴⁴ De fato, ao recusar à Teologia a função de regular *negativamente* toda e qualquer ciência, inclusive a filosofia, Descartes admitia, ainda que tacitamente, a absoluta independência da filosofia, proclamando-a, de resto, como sabedoria absolutamente (*simpliciter*) suprema. Assim sendo, a filosofia passava a ser a regra e a medida de toda e qualquer ciência, gozando ela própria de uma absoluta autarquia em relação a todas elas. É o que afirma Maritain em relação a Descartes: MARITAIN. *Op. Cit.* p. 82: “Recusando à Teologia o direito de controle e a função de norma negativa para com a Filosofia, isto equivalia a dizer que a Teologia *não é uma ciência*, mas simples disciplina prática, e que a filosofia ou sabedoria do homem é a Ciência *absolutamente* suprema que não

A conseqüência imediata desta atitude devia ter sido fazer regressar a razão humana à atitude filosófica dos Gregos. Uma vez que a filosofia de Descartes não era directa ou indirectamente regulada pela teologia, ele não tinha quaisquer razões para supor que as suas conclusões pudessem coincidir.⁴⁵

Entretanto, nota Gilson, a atitude do *Doutor Cartesius* está revestida de grande ingenuidade. De fato, os gregos não podiam contar com a *revelação cristã*, porque afinal não a conheciam. Contudo, no tempo de Descartes, a situação é bastante diferente: estamos com mais de um milênio de cristianismo e num mundo totalmente impregnado pela revelação cristã. Não podemos simplesmente nos furtar a este fato. Descartes queria solucionar, pelo método tão somente racional dos gregos, problemas que só surgiram à luz da *teologia natural* cristã.⁴⁶ De sorte que sua atitude assemelha-se a quem finge não ser cristão com o intento de, unicamente pela luz natural da razão, chegar aos princípios de todas as coisas. Segundo Gilson, este empreendimento é fracassado em si mesmo. Com efeito, como podemos deixar de crer – quando, de fato, cremos – que o princípio de todas as coisas é Deus? Além disso, como podemos chegar a um princípio de todas as coisas distinto daquele que sabemos, pela fé, *ser o princípio de todas elas?*⁴⁷

admite outra que lhe seja superior.” Sob certo ponto de vista (*secundum quid*), na modernidade, a filosofia assume o papel que outrora pertencia à Teologia. *Mutatis mutandis*, é como se a Teologia, que não seria mais uma ciência, mas apenas uma *disciplina prática*, passasse a ser serva da filosofia, ao menos no sentido de ter que se justificar diante dela como ante sua senhora: *theologia ancilla philosophiae* é o novo paradigma da modernidade. É a desforra da razão... Só que, diferentemente de no apogeu da Idade Média em que a filosofia tinha a sua autonomia garantida (Tomás de Aquino), na modernidade, à teologia, condenada diante do “tribunal da razão” (Kant) e não sendo aceita sequer como uma escrava submissa à filosofia, coube tão somente a pena atroz de ser expulsa do quadro das ciências. Sem poder recorrer, cumpriu à Teologia apenas acatar a sentença condenatória pronunciada pelo veredicto da “razão”: ser banida da ciência. Esta foi a sorte que lhe reservou a *crítica kantiana*, já implícita, de certa forma, nas pretensões *racionalistas* de Descartes. De *sabedoria suprema* no medievo, à teologia não restou sequer o título de *ciência*. A modernidade assiste assim ao final dramático, que se mostrará também trágico, da síntese entre fé e razão. Nasce, assim, a *razão moderna*, que não tardará a se tornar a Deusa-Razão do *iluminismo* do século XVIII. Assim se expressa, no que toca a esta mesma questão, Zilles: ZILLES. **Filosofia da Religião**. p. 32: “Se outrora tinha-se que justificar a razão ante a fé, agora ocorre o inverso. Rompe-se a síntese entre fé e razão, nos tempos modernos. Nasce o iluminismo moderno.”

⁴⁵ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 63. Maritain, com extraordinário senso de percepção e não sem certa tensão, nota que o *racionalismo* cartesiano incorre numa negação implícita da *Revelação* cristã: MARITAIN. *Op. Cit.* p. 82 e 83: “Destarte, o cartesianismo, a despeito das convicções religiosas de Descartes, introduzia o princípio da filosofia racionalista, que pretende vedar a Deus o direito de nos dar a conhecer por revelação verdades que ultrapassam o alcance natural da nossa razão.”

⁴⁶ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 64. “Longe de vir depois dos Gregos como se não tivesse existido nada entretanto, Descartes veio depois dos Gregos com a condição ingênua de que poderia solucionar, através do método puramente racional dos Gregos, todos os problemas que tinham sido colocados entretanto pela teologia natural cristã.”

⁴⁷ *Idem*. **Deus e a Filosofia**. pp. 63 e 64: “Quando um filósofo é também cristão, pode muito bem dizer no início da sua pesquisa: vou fingir que não sou cristão; vou tentar procurar, apenas pela razão e sem a luz da fé, as primeiras coisas, os primeiros princípios que podem explicar todas as coisas. Como desporto intelectual, este é tão bom como qualquer outro; mas está destinado ao fracasso, porque quando um sabe e acredita que há apenas

Na verdade, a filosofia moderna, ao menos sob este aspecto, continua sendo profundamente influenciada pela teologia. Segundo Étienne, Descartes nunca duvidou de que o princípio que explicaria todas as coisas em sua filosofia deveria ser aquele mesmo Deus em quem nunca deixou de crer: o Deus cristão.⁴⁸ Entretanto, ele quis chegar a este Deus por meio de um método que não lhe permitiria alcançá-lo, a saber, o da filosofia grega. Com efeito, é apenas um fato que foi somente com o advento da *metafísica cristã*, sem dúvida, influenciada pela *revelação cristã*, que a razão conseguiu chegar ao Deus do cristianismo.⁴⁹

O Deus de Descartes, acentua ainda Gilson, era o Deus cristão.⁵⁰ Concebia-O como uma *ideia inata* de um ser sumamente perfeito. Ora, a existência é uma perfeição. Logo, pensar num ser sumamente perfeito sem pensá-lo como existente é contraditório.⁵¹ Portanto, pensar num Deus sumamente perfeito é pensar num ser cuja existência não pode ser negada sem contradição. Donde Deus não poder não existir:

A nossa idéia inata de Deus é a de um ser supremamente perfeito; dado que a existência é uma perfeição, pensar num ser supremamente perfeito a quem a existência é negada é pensar num ser supremamente perfeito a quem é negada a perfeição, o que é contraditório; daí que a existência seja inseparável de Deus e, conseqüentemente, ele seja ou exista necessariamente.⁵²

Para Descartes, a ideia de um *ser infinito* encontra-se no homem qual marca de um artesão em sua obra. Ora, esta ideia não pode provir do homem mesmo, visto que o homem é finito, conforme a evidência legada pelo *cogito*. O mesmo tanto se diga do mundo exterior, isto é, tal ideia não pode proceder dele também, posto que também ele é finito. Pelo que – conclui Descartes – esta ideia só pode proceder de Deus mesmo. De modo que fica atestado assim, de forma patente, que deve existir um ser infinito que seja a origem desta ideia que encontramos dentro de nós mesmos. Então, Descartes infere desta ideia, para ele evidente, a

uma causa de tudo o que existe, o Deus em que acredita dificilmente pode ser outra coisa que não a causa do que ele conhece.”

⁴⁸ Afirma Zilles, citando o próprio Descartes: ZILLES. **Filosofia da Religião**. p. 30: “Sempre aceitou a fé na revelação cristã. Nos *Princípios* chega a afirmar: ‘E que é preciso crer em tudo o que Deus revelou, embora ele esteja acima do alcance do nosso espírito.’”

⁴⁹ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 64: “Por outras palavras, Descartes nunca duvidou por um só momento de que o primeiro princípio de uma filosofia totalmente separada da teologia cristã acabaria por se revelar o mesmo Deus que a filosofia nunca tinha conseguido descobrir enquanto permanecera alheia à influência da revelação cristã.”

⁵⁰ *Idem. Ibidem*. p. 65: “O Deus de Descartes é um Deus inequivocamente cristão.”

⁵¹ Vide: “**Anexo I: A ideia inata de Deus em Descartes e Crítica**”.

⁵² GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 65.

existência de um ser infinitamente perfeito, cuja essência implica necessariamente a sua existência.⁵³

Agora bem, esta ideia de Deus que acabamos de definir seguindo de perto o raciocínio do *Doutor Cartesius*, deveras não procede daquela ideia confusa que toda civilização possui da divindade, como imaginava o próprio Descartes. Embora seja verdade que os homens possuem uma vaga ideia de Deus, tal ideia não coincide com a ideia cristã de Deus.⁵⁴ Na verdade, a mencionada ideia inata de Deus, à qual se refere Descartes em seus escritos, poderia ser muito bem localizada dentro do espaço e do tempo, ou seja, não era bem inata... A falar com exatidão – observa com perspicácia Gilson – a referida ideia, tal como construída no bojo do argumento de Descartes, localizava-se no espaço e no tempo da sua própria infância, isto é, no colégio jesuíta onde estudou ou na igreja que frequentava.⁵⁵ Sua ideia “inata” de Deus nada mais é do que uma *reminiscência* – pondera ainda argutamente Étienne –, mas não do mundo das ideias de Platão e sim do mundo da sua infância.⁵⁶ Porém – conclui agudamente o medievalista francês – como não conseguia provar a existência do Deus cristão sem pensar comprometer o caráter exclusivamente racional da sua argumentação, resolveu encurtar o caminho e dizer que tal ideia não precisava ser *estritamente* demonstrada, porquanto nos era inata.⁵⁷

⁵³ ZILLES. **Filosofia da Religião**. p. 29: “Considerando que dentro de mim há uma idéia inata de Deus devo concluir que não fui eu que criei, pois sou ser finito. Por outro lado, não posso deduzi-la do mundo exterior, que também é finito. Este não pode ser causa do infinito. Descartes conclui por aí que a idéia de Deus ou do Ser infinito, que está em nós, deve ter por causa o próprio Deus. Portanto, Deus existe. A idéia inata é como a marca que o operário ou o artesão imprime em sua obra. (...) Admite que é impossível pensar a Deus como ser perfeíssimo sem pensá-lo necessariamente existente. Deus existe em virtude de sua própria essência.”

⁵⁴ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 65: “Se não tivesse investigado tão pouco o passado da sua própria idéia de Deus, teria compreendido imediatamente que embora seja verdade que todos os homens têm uma certa idéia da divindade, nem todos tiveram, nem sempre, a idéia cristã de Deus.”

⁵⁵ A bem da verdade, não foi somente a ideia de Deus que Descartes tomou da sua infância cristã. A historiografia mostra que toda sua concepção de uma *matemática universal* não foi oriunda somente da visão de 1619, mas sim tomada de ideias preconizadas por um dos preceptores do colégio *Le Flèche*, Pe. Clavius SJ (nasceu em 1538 e faleceu em 1612), a quem Descartes muito estimava e que também lhe tinha muito apreço. Ora, Clavius houvera escrito, em 1611, em suas *Obras Matemáticas (Opera mathematica)*, os rudimentos, para dizer o mínimo, do pensamento matemático cartesiano. É inegável que Descartes tenha assumido as ideias consignadas na obra do mestre, pelo qual, de resto, nutria confessa predileção. Vide: MONDIN. **Introdução à Filosofia: Problemas, Sistemas, Autores e Obras**. p. 264.

⁵⁶ No próprio *Discurso do Método*, logo no começo da *terceira parte*, confessa: DESCARTES. **Discurso do Método**. III: “(...) mantendo-me na religião na qual Deus me concedera a graça de ser instruído a partir da infância (...)” GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 65 e 66: “Tal como as idéias inatas de Platão, a idéia inata de Deus em Descartes era uma reminiscência; contudo, não a reminiscência de uma idéia contemplada pela alma numa vida anterior, mas simplesmente a reminiscência do que ele tinha aprendido na igreja quando era pequeno.”

⁵⁷ *Idem. Ibidem*. p. 65: “Descartes estava tão preocupado em não corromper a pureza racional da sua metafísica com qualquer elemento de fé cristã que simplesmente decretou a inerência universal da definição cristã de Deus.” Zilles também faz alusão a esta mesma percepção quando diz: ZILLES. **Filosofia da Religião**. p. 27: “Para conhecer o que Deus é, todavia, não precisamos de discurso racional algum, pois dele temos idéia clara e distinta em nós.”

Ora, podemos dizer então que a filosofia de Descartes é uma filosofia cristã? Ao que tudo indica, não.⁵⁸ De fato, enquanto Tomás de Aquino transfigurou o deus de Aristóteles – Pensamento de Pensamento – no Deus cristão, Descartes desfigurou o Deus cristão, reduzindo-o a um princípio filosófico. Houve, pois, um flagrante retrocesso. Em vez de elevar o princípio filosófico ao nível de Deus, nosso filósofo reduziu Deus a um princípio filosófico:

Quando São Tomás de Aquino transfigurou o supremo Pensamento de Aristóteles no “Ele que é” cristão, colocou um primeiro princípio filosófico ao nível de Deus. A partir deste mesmo Deus cristão, Descartes utilizava-o agora como primeiro princípio filosófico.⁵⁹

Como crente, certamente o Deus de Descartes era o mesmo Deus de Tomás de Aquino. Não duvidamos nem mesmo de que, como filósofo, ele também quisesse que o seu princípio filosófico se identificasse com o Deus no qual cria. Todavia, o fato é que, enquanto filósofo, ele mutila este Deus até torná-lo unicamente um “princípio da sua filosofia”.⁶⁰ Desta forma, assim como a filosofia é uma coisa e a teologia é outra, o Deus da religião cristã e o deus da filosofia se tornaram, em Descartes, irreduzíveis um ao outro. Em Tomás de Aquino, Deus era um oceano de existência, porque era o *Ipsum Esse Subsistens*; em Descartes, ao contrário, Deus é um oceano que, de forma indeclinável, é fonte de Existência. Qual a razão desta mudança? Para Gilson, o Deus de Descartes tem unicamente uma função: criar ou causar, com o fito de justificar o “mundo mecânico” que ele mesmo tinha elaborado:

Se recorrêssemos a metáforas, diríamos que enquanto o Deus de São Tomás de Aquino era um infinito oceano de existência, o Deus de Descartes é uma infinita e poderosa fonte de existência. E não é difícil saber porquê. Como a única função filosófica do seu Deus era ser uma causa, o Deus cartesiano tinha de possuir todos os atributos requeridos para o criador de um mundo cartesiano.⁶¹

Portanto, em Descartes, o que Deus é, a saber, a Sua essência, estava assim delimitada: Ele era, conforme salienta Gilson, o que Descartes precisava que Ele fosse para fundamentar a

⁵⁸ *Idem. Ibidem.* p. 30: “Mas sendo cristão, Descartes não elaborou uma filosofia cristã. Em sua filosofia, Jesus Cristo não ocupa lugar importante.”

⁵⁹ GILSON. **Deus e a Filosofia.** p. 67.

⁶⁰ *Idem. Ibidem.* p. 67: “É verdade que o Deus em que, como cristão, Descartes acreditava era exactamente o mesmo Deus que, como filósofo, ele sabia ser a primeira causa de todas as coisas; no entanto, permanece o facto de, como filósofo, Descartes não ter lugar para esse Deus e para a sua perfeição auto-suficiente. Para ele, Deus era em si mesmo um objecto de fé religiosa; o que era objecto de conhecimento racional era Deus tomado como o mais elevado de todos os ‘Princípios da Filosofia’.”

⁶¹ *Idem. Ibidem.* p. 68.

sua ciência e o seu mundo “mecanicista”, que será, por sua vez, o alicerce de toda a ciência e de todo o mundo moderno⁶²:

Em suma, a essência de um Deus cartesiano estava largamente determinada pela sua função filosófica, que era criar e preservar um mundo mecânico da ciência como o próprio Descartes concebeu.⁶³

Com efeito, por mais que o atributo Criador seja plenamente cristão, ser criador não é, de modo algum, como pensava Descartes, a essência do Deus Cristão. A essência do Deus cristão é *Ser*. Porque Ele existe, Ele pode dar a existência, Ele pode criar. O *senhor cartesianus* inverteu esta ordem: Ele existe, porque pode criar, e aí reside, na percepção de Gilson, o seu equívoco maior:

Ora, é verdade que o Criador é eminentemente um Deus cristão, mas um Deus cuja verdadeira essência seja a de ser um criador não é de todo um Deus cristão. A essência do verdadeiro Deus cristão não é criar, mas ser. “Ele que é” também pode criar, se assim o quiser; mas ele não existe porque cria, não, nem a ele próprio; ele pode criar porque existe supremamente.⁶⁴

Assim sendo, a *metafísica cartesiana* não é existencial, mas profundamente *essencial*.⁶⁵ O nome de Deus, em Descartes, não é mais “Ele que é”, mas sim “O Autor da Natureza”. Enquanto na *teologia natural cristã*, Deus era infinitamente mais que um criador, até porque criar ou não criar nada acrescenta à glória divina, na *teologia cartesiana*, Ele não é nada mais do que isso, um criador. Com efeito, em Descartes, Deus precisa necessariamente ser o criador do mundo, ainda que o crie “livremente”:

⁶² Vide: “Anexo II: “Antropocentrismo e Gnosiologia cartesianos e Crítica”.

⁶³ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 68. Já dizia Pascal: PASCAL. **Pensées**. In: GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 68. Nota 12: “Não posso perdoar a Descartes. Em toda a sua filosofia parecia predisposto a passar sem Deus. Mas teve de O fazer dar uma vergastada para pôr o mundo em movimento; para além disso, ele não teve mais necessidade de Deus.”

⁶⁴ GILSON. **Deus e a Filosofia**. pp. 68 e 69.

⁶⁵ Se retornarmos à questão da existência de Deus em Descartes, perceberemos, então, e com toda nitidez, esta “metafísica essencial”. As provas que ele arrola para demonstrar a existência de Deus, fixam-se, antes de tudo, na definição da *essência divina*. É a partir dela, e sempre em conformidade com *ela*, que ele deduz que Deus existe necessariamente. Desta sorte, Descartes opta, manifestamente, por uma *metafísica da essência*, ao deduzir a *existência* da *essência*: ZILLES. **Filosofia da Religião**. p. 27: “Quando Descartes trata da demonstração da existência de Deus deve ter-se presente que, em seu método, para saber se uma coisa existe, é necessário que antes se sabia o que tal coisa é. Se não se soubesse o que é Deus, jamais se poderia demonstrar sua existência. Em outras palavras, a questão da essência passou a preceder a questão da existência em Descartes. A existência de algo deduz-se a partir da idéia clara e distinta do que algo é, ou seja, da essência. Assim para demonstrar a existência de Deus, o ponto de partida será necessariamente o conhecimento da essência divina.”

A mais extraordinária característica deste Deus era que a sua função criativa absorvera integralmente a sua essência. Daí o nome que, a partir de agora, passaria a ser o seu verdadeiro nome: já não “Ele que é”, mas antes “O Autor da Natureza”. Certamente que o Deus cristão fora sempre o Autor da Natureza, mas ele também fora infinitamente mais do que isso, ao passo que, depois de Descartes, ele estava destinado a tornar-se progressivamente nada mais do que isso.⁶⁶

De fato, enquanto Tomás de Aquino, culminando o trabalho dos seus predecessores, conseguiu associar o Deus da *teologia natural* ao Deus da *religião cristã*, Descartes dissociou um do outro novamente. É o que conclui Gilson:

O efeito histórico mais imediato desta teologia natural cartesiana foi novamente dissociar Deus enquanto objecto de culto religioso de Deus enquanto primeiro princípio de inteligibilidade filosófica.⁶⁷

Passemos a considerar alguns aspectos da teologia natural de Nicolas Malebranche.

5. A teologia natural de Malebranche⁶⁸

Malebranche, homem e padre profundamente pio – quase um místico – tentou cristianizar o Deus cartesiano. Em Descartes, Deus cria, livremente, as ideias eternas. No caso de Malebranche, as Ideias Eternas subsistem na própria substância divina. De fato, Deus se conhece a si mesmo enquanto conhece a sua substância. Quando conhece a sua substância, conhece, nela, todas as coisas reais e possíveis. Neste aspecto, Malebranche retoma uma doutrina de cunho agostiniano. As ideias eternas não são senão o conhecimento que Deus tem da sua própria substância, enquanto esta pode ser participável. Por conseguinte, as ideias não são criadas, ao menos enquanto subsistem na essência incriada de Deus.⁶⁹ Sobre Deus, diz o próprio Malebranche:

⁶⁶ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 69.

⁶⁷ *Idem*. **Deus e a Filosofia**. PASCAL. *Op. Cit.* In: GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 69 e 70: “O Deus dos cristãos não é um Deus que seja simplesmente o autor de verdades matemáticas ou da ordem dos elementos; esse é o ponto de vista dos pagãos e epicuristas...; mas o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacob, o Deus dos cristãos é um deus de amor e de conforto, um Deus que enche a alma e o coração daqueles a quem possui.”

⁶⁸ Vide: “**Anexo III: Preâmbulos à filosofia de Nicolas de Malebranche e Crítica**”.

(...) é para Si próprio a Sua própria luz, Ele descobre na Sua própria substância as essências de todos os seres e todas as suas possíveis modalidades e nas Suas decisões a sua existência bem como todas as suas modalidades reais.⁷⁰

O mundo de Descartes era um mundo de leis inteligíveis, cuja causa era a vontade de Deus. Já no mundo concebido por Malebranche, Deus é quem é, antes de qualquer coisa, um mundo de leis inteligíveis. Desta feita, Ele cria o mundo segundo tais leis:

O mundo de Descartes fora um mundo de leis inteligíveis, estabelecidas pela vontade arbitrária de um Deus omnipotente; a originalidade de Malebranche foi conceber Deus como um infinito de leis inteligíveis.⁷¹

Com efeito, conhecendo todas as coisas à luz de sua própria essência, Deus conhece também todas as relações possíveis entre elas.⁷² Sendo assim, conhece as relações quantitativas e qualitativas ou de perfeição. O que são estas relações quantitativas e qualitativas que Deus conhece em si mesmo? Por exemplo, saber que dois mais dois são quatro é conhecer uma relação de quantidade; saber que o homem é superior aos animais é conhecer uma relação de qualidade ou perfeição:

(...) Para além das relações de quantidade, existem relações de perfeição. Dois e dois são quatro é uma relação de quantidade; o homem é superior aos animais é uma relação de perfeição.⁷³

Ora, o conjunto de todas as relações possíveis de perfeição forma, segundo Malebranche, um sistema infinito ao qual chamamos *Ordem*. Agora bem, é segundo esta Ordem, que subsiste eternamente e absolutamente em Deus, que Deus criou o mundo. Não poderia criá-lo de outra maneira, pois, como vimos, tal *Ordem* procede da própria essência divina. De fato, criar um mundo diferente desta Ordem seria contrariar a própria perfeição da essência divina:

⁶⁹ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 70: “Longe de concordar com Descartes que Deus crie livremente verdades eternas, Malebranche recupera totalmente a doutrina agostiniana de um Deus que conhece todas as coisas, tanto as reais como as possíveis, através do conhecimento das suas próprias Idéias eternas e que conhece as suas Idéias através do conhecimento da sua própria substância.”

⁷⁰ MALEBRANCHE. **Entretiens sur la Métaphysique e sur la Religion**. Vol. I, Cap. VIII, sec 10. In: GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 70.

⁷¹ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 71.

⁷² *Idem. Ibidem*: “Ao conhecer simplesmente em si mesmo todas as suas possíveis participações finitas, o Deus de Malebranche conhece todas as coisas concebíveis e todas as suas relações concebíveis.”

⁷³ *Idem. Ibidem*. p. 72.

Tomadas no seu conjunto, todas as possíveis relações de perfeição entre todos os seres possíveis formam um sistema infinito a que chamamos Ordem. Ora, “Deus ama intransigentemente esta Ordem imutável, que consiste e pode consistir apenas nas relações de perfeição que estão entre os seus atributos, bem como entre as idéias incluídas na sua própria substância”. Portanto, Deus não podia amar nem desejar qualquer coisa que contrariasse esta Ordem eterna e absoluta sem amar e desejar contra a sua própria perfeição, o que é impossível. Foi por isso que Deus criou este mundo único tal como ele é.⁷⁴

De fato, Malebranche permanece fiel à *metafísica cristã*, quando diz que Deus era livre para não ter criado mundo algum. Entretanto, afasta-se da *teologia natural cristã*, quando admite que, uma vez que Deus tenha querido criar o mundo, ficou obrigado a criá-lo tal qual exigia a sua perfeição. Ou seja, Deus – como um ser perfeito – só poderia ter criado o melhor dos mundos possíveis⁷⁵:

Também Malebranche defendeu sempre que Deus era eternamente livre para criar ou não criar; mas acrescentou que, se tinha optado livremente por criar, a sua própria perfeição o obrigava a criar o melhor mundo possível que um Deus a actuar como convém a um Deus perfeito pode criar.⁷⁶

Com efeito, de forma sutil, Malebranche submete o conceito de SER ao conceito de perfeição. Assim como o Bem de Platão e o Uno de Plotino estão acima do SER, assim o conceito de perfeição em Malebranche, está acima do conceito de SER. De fato, uma coisa é dizer que Deus, por ser *Ato Puro de Existir*, é perfeito; outra, bem diversa, é dizer que Deus é perfeito e por isso é *Ato Puro de Existir*. Novamente, a existência é reduzida a uma essência. Deus é, porque é perfeito:

Obviamente, a noção de perfeição prevalece aqui sobre a noção de ser, Malebranche ainda chama Ser a Deus; contudo, e sob influência dominante de Agostinho ele concebe-o de facto como o Bem de Plotino e de Platão. Mas, mesmo o Bem existe como essência, ou natureza, e há uma enorme diferença entre dizer que Deus não pode não existir porque é perfeito, e dizer que não pode não ser perfeito porque ele é “Ele que é”.⁷⁷

⁷⁴ *Idem. Ibidem.*

⁷⁵ Na *metafísica cristã*, Deus poderia ter criado um mundo mais perfeito do que o que criou. Contudo, tal como existe, isto é, segundo a estrutura que possui, o mundo não poderia ser mais perfeito do que é

⁷⁶ *Idem. Ibidem.* p. 73.

⁷⁷ *Idem. Ibidem.*

Porém, o mais interessante é notar que, para Malebranche, o mundo mais perfeito, e o único digno de ser criado por Deus, era um mundo com a mesma estrutura “mecanicista” do universo cartesiano. De forma que, para Malebranche, o mundo criado por Deus era o mundo que Descartes teria criado se ele mesmo fosse Deus. É o que conclui sarcasticamente Gilson:

(...) assumindo que o mundo cartesiano é o mais inteligível de todos, por que é que Deus escolheu apenas esse para o criar? A resposta é naturalmente porque Deus é supremamente inteligente, não podendo deixar de fazer o que Descartes teria feito se Descartes fosse Deus.⁷⁸

De sorte que a metafísica de Malebranche é *essencial* e não *existencial*, como, de resto, a própria *metafísica cartesiana*. Na verdade, a essência de Deus, em ambos os sistemas, condiciona a sua existência. Deus *é* o que *é* – uma essência infinitamente perfeita – e só por isso, existe. Com efeito, isso corresponde a um fato notável para a *história da filosofia*: a ideia, no sistema cartesiano, ao qual Malebranche inconscientemente filia-se, precede a coisa e nunca o contrário. Deus existe, porque a sua ideia existe em nós e ela, como tal, implica e condiciona a Sua existência. Ora, na metafísica cristã ocorre o contrário: Deus *é* o que *é* porque *é Ato Puro de Existir*. É o que afirma Étienne:

No que diz respeito ao seu método filosófico, Malebranche era cartesiano. Uma das mais profundas exigências, e provavelmente a exigência mais profunda de todas, do método cartesiano é nunca ir das coisas para as idéias, mas pelo contrário ir das idéias para as coisas. As existências são dadas a um cartesiano apenas através e em essências. O próprio Deus não podia ser postulado como existindo de facto se não fosse o facto de a sua idéia estar em nós e de, uma vez que se encontra aí, tal implicar a sua existência.⁷⁹

Enfim, vale para Malebranche a mesma sentença que para Descartes: sua *filosofia natural* não se coaduna com a *teologia revelada* na qual crê; o Deus da sua filosofia acaba não coincidindo com o Deus da sua religião. A respeito do nosso filósofo, conclui o medievalista francês: “(...) ele não tem a filosofia natural da sua teologia revelada; o Deus da sua filosofia não é o mesmo Deus da sua religião”⁸⁰.

⁷⁸ *Idem. Ibidem.*

⁷⁹ *Idem. Ibidem.* Admite o próprio Malebranche: MALEBRANCHE. *Op. Cit.* Vol I, Cap II, sec 5. In: GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 74: “Não se pode ver a essência do Infinito sem a sua existência, a idéia de Ser sem ser.”

⁸⁰ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 73.

Os demais filósofos modernos de relevância, no que toca ao objeto do nosso estudo, não diferem da linha que já fora traçada por Descartes, senão por nuances. Leibniz⁸¹, por exemplo, retoma, tal como Descartes, o argumento ontológico. Deus é, para ele, o ser necessário. O ser necessário, por sua vez, goza de singular privilégio, a saber, é o único ser cuja própria possibilidade de existir já implica necessariamente a existência. Agora bem, a existência do ser necessário ou Deus é possível, visto que ela não comporta nenhuma contradição.⁸² Logo, Deus existe.⁸³

O Deus de Leibniz é também um ser absolutamente perfeito.⁸⁴ Ora, um ser absolutamente perfeito só pode criar o melhor dos mundos possíveis.⁸⁵ Logo, o melhor dos mundos possíveis, tal como para Malebranche, para Leibniz, é este no qual nos encontramos: “Conseqüentemente, o melhor mundo possível é exactamente aquele em que estamos”⁸⁶. Reale sintetiza esta doutrina do nosso filósofo nas seguintes palavras:

As coisas são como são e são de outra forma porque seu modo de ser é o melhor modo possível de ser. Muitos mundos (muitos modos de ser) seriam em si mesmos possíveis (ou seja, não contraditórios); mas somente um, *este nosso*, foi criado. E, entre os muitos mundos possíveis, a razão suficiente que induziu Deus a escolher este é que ele, perfeito, escolheu, entre todos os possíveis, o mundo mais perfeito.⁸⁷

Vale a pena avaliarmos com maior detença certos aspectos da *teologia* de Spinoza.

⁸¹ Vide: “Anexo IV: Intróito à Filosofia de Leibniz e Crítica”.

⁸² Assim o entende também Leonel Franca. A respeito do argumento ontológico em Leibniz, afirma: Leonel FRANCA, Leonel. **Noções de História da Filosofia**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Pimenta de Mello, 1928. p. 151: “(...) Deus é possível, logo existe. E’ possível – porque suas perfeições não envolvem contradição. Logo existe – porque na idéia de essência de um Ser perfeito, a possibilidade identifica-se com a existência.”

⁸³ LEIBNIZ. **Monadologia**. 7, 44 e 45. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. pp. 65 e 66. “Em outras palavras, ao Ser necessário é suficiente ser possível para existir em ato. Assim, apenas Deus, ou seja, o Ser necessário, tem este privilégio: posto que seu Ser seja possível, Ele não pode não existir. Ora isto já é suficiente para conhecer *a priori* a existência de Deus; nada pode com efeito impedir a possibilidade daquilo que não comporta nenhuma limitação, nenhuma negação e, por conseguinte, nenhuma contradição. Demonstramos, portanto, *a priori* a existência de Deus mediante a realidade das verdades eternas.”

⁸⁴ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 74: “A melhor definição do Deus leibniziano é um ser absolutamente perfeito.”

⁸⁵ *Idem. Ibidem*: “Mas um Deus perfeito só pode criar o melhor mundo possível.”

⁸⁶ *Idem. Ibidem*.

⁸⁷ REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 55.

6. Aspectos da teologia de Spinoza⁸⁸

Spinoza não tinha nenhuma religião, salvo sua filosofia. Excomungado do judaísmo, crítico do cristianismo, a sua filosofia não tinha compromisso com Deus algum. Querendo ser simplesmente um filósofo, fez da filosofia a sua religião.⁸⁹ O seu Deus é um ser absolutamente infinito, uma substância⁹⁰, causa de si mesma (*causa sui*) e em cuja essência já está incluída a existência.⁹¹ Assim como é impossível que exista um círculo quadrado, porque isto repugna a própria essência de círculo, da mesma forma é impossível que Deus não exista, pois isto contraria a sua própria essência, ou seja, novamente Deus existe unicamente em virtude da sua natureza:

Tal como o círculo quadrado não pode existir porque a sua essência é contraditória, Deus não pode não existir porque, nas palavras de Espinosa “a existência de substância *resulta apenas da sua natureza*, porque isso implica existência”.⁹²

Com efeito, conclui Spinoza: um Deus que exista e aja somente em virtude da sua própria natureza, nada mais é do que a sua mesma natureza.⁹³ Para ser mais preciso, Deus é a própria natureza⁹⁴:

Mas um Deus que “existe e age meramente a partir da necessidade da sua própria natureza, não é nada mais do que uma natureza”. Ou melhor, ele é a própria natureza: *Deus sive Natura*.⁹⁵

⁸⁸ Vide: “Anexo V: Prolegômenos à Filosofia de Baruch de Spinoza e Crítica”.

⁸⁹ GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 75: “Espinosa não tinha a religião de um cristão nem a de um judeu; não tendo qualquer religião, não se podia esperar que tivesse a filosofia de qualquer religião; mas era um filósofo puro, o que explica o facto de pelo menos ter tido a religião da sua filosofia.” Vide: “Anexo VI: A religião em Spinoza”.

⁹⁰ SPINOZA. *Ética Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica*. I, 3. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: De Spinoza a Kant*. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 32: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consta de atributos infinitos, da qual cada um exprime eterna e infinita essência.”

⁹¹ GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 75. “O seu Deus é um ser absolutamente infinito ou substância, que é ‘causa de si próprio’ porque a sua ‘essência implica existência’.”

⁹² *Idem. Ibidem*.

⁹³ SPINOZA. *Ética Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica*. 1, 24. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: De Spinoza a Kant*. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 35: “Apenas aquilo cuja natureza (em si considerada) implica a existência é causa de si, e existe pela única necessidade de sua natureza.”

⁹⁴ Vide: “Anexo VII: O Deus de Spinoza”.

⁹⁵ GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 75.

De fato, Deus, essência absoluta, é o ser pelo qual e no qual todas as coisas *são*. Desta maneira, todas as coisas, enquanto *são*, *são* em Deus.⁹⁶ Destarte, a existência de Deus e a existência de todas as coisas coincidem, uma implica necessariamente a outra⁹⁷:

Deus é a essência absoluta cuja necessidade intrínseca torna necessário o ser de tudo o que é, de forma a que ele seja absolutamente tudo o que é, tal como, na medida em que o é, tudo o que é “implica necessariamente a essência eterna e infinita de Deus”.⁹⁸

Deste modo, mais uma vez vemos “Ele que é” ser transformado em “aquilo que é”. Rompe-se a harmonia e a unidade entre o deus dos filósofos e o Deus dos teólogos e religiosos. Embora Spinoza amasse “Aquilo que é”, não podia ser amado por Ele. Entre eles não há relacionamento algum; entre a divindade e o homem permanece somente separação, não religião:

Espinosa é um judeu que transformou “Ele que é” num mero “aquilo que é”; e podia amar “aquilo que é”, mas nunca esperou poder ser amado por aquilo que é. (...) A experiência metafísica de Espinosa é a demonstração concludente de pelo menos o seguinte: que qualquer Deus religioso cujo verdadeiro nome não seja “Ele que é” nada mais é do que um mito.⁹⁹

Passemos às considerações finais desta pesquisa, tentando coligir, de forma condensada, seus principais resultados.

⁹⁶ Para Spinoza, há apenas duas formas de *existir*: ou se *existe em si e por si*, e tal maneira de existir é própria somente da *substância*, ou se existe em *outro*. Já que Deus é a única *substância*, ou seja, o único que *existe por si*, todas as demais coisas *existem* em Deus e nada há que pode *ser* concebido *sem* Deus: SPINOZA. **Ética Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica**. 1, 15. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 34: “Tudo aquilo que existe, existe em Deus, e nada pode existir nem ser concebido sem Deus.”

⁹⁷ REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant**. p. 19: “(...) Portanto, tudo é necessariamente determinado pela natureza de Deus, e *não existe nada contingente* (como já vimos). O mundo é a consequência necessária de Deus.”

⁹⁸ GILSON **Deus e a Filosofia**. pp. 75 e 76.

⁹⁹ *Idem. Ibidem*. p. 77.

Conclusão

Com o advento da modernidade, a filosofia passou das mãos dos padres, monges e clérigos para a dos leigos. Inobstante ainda imbuídos de espírito religioso, estes homens estavam mais preocupados com os problemas da vida presente, com as coisas temporais e com a cidade dos homens do que com a cidade de Deus. A sua filosofia era um reflexo deste “estado de espírito”: se ao menos pudessem dar conta dos problemas que o rodeavam, dar-se-iam por satisfeitos. Assim nasceu, por exemplo, a filosofia de Descartes. Homem religioso por formação, graduou-se em Direito pela Universidade de Poitiers, mas dedicou parte de sua vida a uma intensa carreira militar, durante a qual viveu um profundo itinerário intelectual, que desencadeou numa filosofia que ambicionava construir, sobre as bases sólidas de uma razão senhora de si, uma ciência humana constituída de verdades claras e distintas; sendo leigo, nosso filósofo não pretendia deter-se em questões teológicas.¹⁰⁰ Dava-se inclusive ao trabalho de dizer que não tinha competência para perscrutar o que era da alçada da teologia. Importava-lhe, tão somente, a consecução de uma *sabedoria humana*. Em outros termos, nosso filósofo pretendia filosofar à guisa de um grego clássico, ocupando-se apenas com as questões da razão.

O problema é que já se haviam passado mais de um milênio de cristianismo. Eis a questão que nos resta: como ser um “filósofo puro”, tendo sido educado dentro de uma cultura cristã? Como aspirar a uma “razão pura”, tendo um intelecto cultivado num colégio de jesuítas, onde, aliás, tomara contato com a *teologia escolástica*? A consequência da insistente inclinação do nosso filósofo foi o nascimento de um sistema que, pretendendo ser estritamente filosófico e exclusivamente produzido por uma *razão metódica*, hauriu e muito, e mesmo de forma indevida, das fontes escolásticas, até porque não havia como desprender-se totalmente desta como segunda natureza que chamamos *costume*, e Descartes estava realmente impregnado da cultura cristã que lhe haviam inculcado desde a tenra infância. Ademais, a filosofia, como a história, desconhece começos absolutos.¹⁰¹ Sendo assim, embora

¹⁰⁰ No *Resumo à Quarta Meditação*, ele reforça a sua pretensão de ater-se ao que a razão pode admitir: DESCARTES. **Meditações**. p. 244: “(...) não tenciono falar aí das coisas que são da competência da fé ou da conduta da vida, mas apenas daquelas que se referem às verdades especulativas e conhecidas por meio unicamente da razão.”

¹⁰¹ O critério de verdade cartesiano mostra, com meridiana clareza e não sem certa inocência, que Descartes desejava *passar a limpo* a tradição. Pelo critério de clareza e distinção, pretendia não ficar com nada da *tradição* por pertencer à tradição, mas sim por ser uma *verdade científica*. Ora, pelo *princípio de individuação*, sabemos

Descartes buscase uma sabedoria humana totalmente independente, a qual se propunha, inclusive, a responder à derrocada da cultura *humanista-renascentista* da sua época, é fato que ele não conseguiu manter-se isento de “contaminações” durante o processo, apesar de toda a sua ingente propedêutica. Com efeito, tentando conceber os sólidos alicerces racionais onde pudesse depositar as colunas da verdade de uma nova ciência, que se pretendia una, sentia-se livre, ao longo deste ambicioso monumento que queria construir, para fazer com que esta sua soberba pretensão se acomodasse à teologia dos escolásticos, e isto, inclusive, para manter a validade e pureza da sua audaz produção, que aspirava a ter como fundamento unicamente a razão.

Porém, a despeito da sua ousadia, e apesar do malgrado dos adeptos do pensador, temos que dizer que Descartes não obteve êxito; liberto de ter que se alinhar a qualquer teologia, sucumbiu, pois se valeu, não resta dúvida, de conceitos metafísicos retirados da teologia escolástica e isto com uma liberdade por vezes arbitrária e até desconcertante.¹⁰²

que nem um homem, nem uma geração, podem esgotar as potencialidades da natureza humana. Razoável, pois, em filosofia, é aceitar da tradição aquilo que é consoante os primeiros princípios da razão e progredir em relação a ela, aprofundando-a e não a *substituindo* ou *negando-a*. Diferentemente dos escolásticos, eminentes conservadores da tradição, Descartes nunca quis construir uma síntese, nem usou das teses escolásticas dentro de uma dialética da continuidade; ao contrário, se usou de teses escolásticas foi porque estas, por passarem pelo seu critério de verdade, deixaram, por assim dizer, de pertencer à escolástica para pertencer, de pleno de direito, ao novo empório da verdade que deseja construir. Com isso, pretendeu *rever* os séculos, ignorando seus predecessores. Colocou-se acima de um patrimônio intelectual construído por milênios; esqueceu-se de que a verdade é filha do tempo, no sentido que amadurece com ele. Quis *recapitular* a história do pensamento Ocidental, *recriar* a filosofia, mas não passou impunemente: regrediu, seu empreendimento fracassou, sua filosofia é um retrocesso. Ninguém transcende totalmente uma herança intelectual de milênios. Tentando fazê-lo, a filosofia moderna tornou-se retardatária. Numa passagem emblemática, Giovanni Reale dá uma explicação, que nos parece definitiva, acerca do modo como o cristianismo encontra-se arraigado no âmago da cultura Ocidental: REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. pp. 8 e 9: “Para se entender o que estamos dizendo, é paradigmático o título (que representa todo um programa espiritual) do célebre ensaio do idealista e não-crente Benedetto Croce, *Perche non possiamo non dirci cristiani* (‘Por que não podemos deixar de nos dizer cristãos’), o que significa precisamente que, uma vez surgido, o cristianismo tornou-se um horizonte intransponível. Depois da difusão da mensagem bíblica, portanto, serão possíveis só estas posições: a) filosofar na fé, ou seja, crendo; b) filosofar procurando distinguir os âmbitos da ‘razão’ e da ‘fé’, embora crendo; c) filosofar fora da fé ou contra a fé, ou seja, não crendo. Não será mais possível filosofar fora da fé, no sentido de filosofar *como se* a mensagem bíblica nunca tivesse feito seu ingresso na história. Por essa razão, o horizonte bíblico permanece um horizonte estruturalmente intransponível, no sentido que esclarecemos, isto é, no sentido de um horizonte para além do qual não podemos colocar, tanto quem crê como quem não crê.”

¹⁰² É na falta de denodo no uso destes conceitos que se funda o repto de Gilson. De per se, Descartes mesmo previa que podia tomar conceitos de antanho, desde que estes passassem pelo “filtro” do *método* e assim se tornassem *verdades científicas*. Contudo, tal austeridade, tal severidade, tal forma enérgica de conduzir os trabalhos, nada disso, ao menos no que toca ao uso dos escolásticos, foi levado a bom termo, pois as ideias dos medievais foram utilizadas não somente fora do seu contexto, mas também de forma contrária a elas. Nisto, precisamente, consiste a ilegitimidade ou a ilicitude do uso que Descartes fez dos escolásticos. Disto resultou ainda, podemos dizer sem delongas, que Descartes, utilizando-se de uma terminologia oriunda da metafísica escolástica latina e cristã, mas querendo aplicá-la a um mundo que a contradizia em termos, acabou por gerar um sistema *disforme*, que não demoraria a contagiar toda a modernidade com os mesmos flagrantes erros de avaliação e com novos sistemas *amorfos*. Por isso, quem optar pela modernidade, cairá fatalmente em *aporias* sem conta e mesmo em *antinomias*, porque irá deparar-se com teses inconclusas, porquanto retiradas do seu

Com efeito, conquanto tivesse como meta e objetivo manter-se isento em relação à teologia escolástica em sua obra, Descartes construiu um pensamento filosófico, pretensamente independente, mas paradoxalmente dependente de uma ontologia proveniente, curiosamente, da “malfadada” teologia das Escolas. Sua filosofia pretendia-se independente da teologia, mas para levar a termo esta empresa, serviu-se de conceitos da metafísica escolástica, inseridos numa teologia da qual tencionava afastar-se. Com outras palavras, Descartes, embora sobremaneira inclinado a construir uma ciência que propusesse algo novo à malograda cultura *humanista-renascentista* do seu tempo, mas isto sem retornar à escolástica, acabou por voltar-se à escolástica e usar da escolástica para livrar-se da escolástica; terminou, pois, valendo-se dos escolásticos contra os escolásticos. A primeira consequência disto foi utilizar-se de forma imprópria, para não dizer equívoca, de ideias que, tiradas do seu contexto, eram expostas por ele sem o mesmo rigor terminológico, nem a mesma rigidez lógica com que os escolásticos as haviam formulado e justificado. Em uma palavra, em Descartes, e na filosofia moderna de um modo geral, não estamos senão diante de uma filosofia escolástica deformada ou deturpada. Neste sentido, afirma Gilson que é “(...) possível encontrar na Idade Média posições metafísicas melhor elaboradas tecnicamente e mais perfeitamente justificadas do que elas o são quando encontradas em Descartes (...)”¹⁰³.

Assim sendo, o resultado final que subjaz na tão almejada “sabedoria moderna”, é, em metafísica, a concepção de um Deus que nela comparece apenas para justificar um mundo que independe, no final das contas, dEle próprio. Nela, Deus é o criador de um mundo que pode, doravante, funcionar sem Ele. É sim o ser perfeitíssimo que não pode não existir; é, inclusive, o criador de nossas faculdades; no entanto, estas, criadas por um ser perfeitíssimo, poderiam conhecer verdades claras e distintas sem Ele. Em outras palavras, Descartes serviu-se de Deus exclusivamente como de um *princípio filosófico*, tratou-O unicamente como algo e não como alguém, e o fez com intento de não precisar mais recorrer ao Deus da teologia, da fé e da religião. Ocorre, assim, em sua filosofia, uma radical separação entre o Deus dos filósofos e o Deus dos teólogos, o Deus que a fé propõe e o Deus que a razão pode alcançar. Enfim, o Deus do *Doctor Cartesius* é o que, estranhamente, acarretou a construção de um mundo onde o homem não precisa de religião. O Deus da sua filosofia não se coaduna com o Deus da sua religião. Ele, de certa maneira, havia conseguido voltar aos gregos, mas não às suas

contexto. De fato, não faltaram aqueles que, cientes destas lacunas do pensamento moderno, tornaram-se adeptos do fideísmo, do agnosticismo, do romantismo ou mesmo do materialismo, espiritualismo e niilismo contemporâneos. Mas excede o objeto deste estudo debruçarmo-nos sobre estas correntes.

¹⁰³ *Idem. O Teólogo e a Filosofia*. p. 95.

conquistas e sim aos seus limites; reconquistou não a filosofia grega em sua grandeza, mas no que ela tinha de insuficiente. Porém, diferentemente dos gregos, Descartes comete um erro que eles não cometeram, pois, ao contrário deles, Descartes possuía todo um cabedal de conhecimentos que supria o que faltava à *sabedoria grega* e este era a filosofia dos teólogos escolásticos. Contudo, nosso filósofo não soube usar ou preferiu ignorar os sobejos avanços alcançados pela metafísica escolástica. Mondin acena com clareza para as consequências do *racionalismo cartesiano*:

O erro fundamental de Descartes, o erro que Pascal e Vico não tardaram a mostrar, consiste na supervalorização do racional, na idolatria da razão, elevada à categoria de medida de todas as coisas. As consequências deste erro serão catastróficas. Já em Descartes tudo o que não é racional, mesmo que não seja negado, é relegado para segundo plano (a poesia, a história, a Revelação). No século XVIII, com a aplicação rigorosa do princípio da soberania da razão, a negação da tradição, da Revelação, do sobrenatural será considerada não só legítima, mas também necessária. O Iluminismo será a consequência natural do racionalismo cartesiano.¹⁰⁴

Agora bem, se o Deus de Descartes era algo que criava o mundo de acordo com as ideias que, em última instância, subsistiam em Sua mente, o Deus de Nicolas Malebranche, sacerdote e admirador de Descartes, *era um mundo de leis* e criava o nosso mundo segundo estas leis. No entanto, a tentativa de Malebranche de *cristianizar o cartesianismo*, fez com que o mundo de *leis inteligíveis* que criara coincidissem com as *leis do mundo* que regiam o universo “mecanicista” cartesiano. Assim, tentando cristianizar Descartes, o “pio sacerdote” acabou por submeter o cristianismo ao cartesianismo; afinal, o mundo de Malebranche, espelhava as *ideias* que subsistiam na mente divina. Daí a Leibniz dizer que o nosso mundo, criado à “imagem e semelhança de Deus”, era o melhor dos mundos possíveis, bastava um passo. Finalmente, faltava muito pouco para, talvez o mais audaz de todos os filósofos da modernidade, Baruch Spinoza, identificar a natureza com o próprio Deus e fazer com que a filosofia que lhe havia ditado esta “tese” se tornasse a sua verdadeira religião. De fato, este é o corolário espontâneo do seu *monismo panteísta*. Implícito nesta lógica também está o que depois permitirá aos “deístas” dizerem que este mundo, precisamente por ser tão perfeito, a ponto de retratar o próprio Deus, não precisava, depois de ter sido criado por Deus, que Deus o continuasse a fazer funcionar, ao menos intervindo positivamente nele e/ou na vida dos

¹⁰⁴ MONDIN. *Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol. 2*. p. 78.

indivíduos. Um mundo perfeito era um mundo que estava todo feito (*perfectus, a, um= totaliter factus*).

Na verdade, com a perda da concepção de Deus como o *Ipsum Esse Subsistens*, para que Ele se tornasse, pura e simplesmente, criador, ser perfeitíssimo, mundo de leis ou a própria natureza, sai de cena também a harmonia, conquistada a tanto custo, entre fé e razão, filosofia e teologia e filosofia e religião. Na modernidade, os homens deixaram de servir a Deus para construírem sistemas que se serviam de Deus. De fato, uma coisa é dizer que Deus é Criador, perfeitíssimo, que não pode não existir e que, enquanto conhece a sua própria essência, a conhece enquanto participável; outra, bem diversa, é atribuir tudo isso a Deus para depois desferir-lhe o golpe de tirá-IO de um mundo que Ele criou, mas que não precisava mais dEle. Fazer com que Deus fosse necessariamente um Criador, um ser perfeitíssimo que não podia não existir ou que Sua essência fosse um mundo de leis segundo as quais o nosso mundo fora criado, tornou-se, na verdade, um subterfúgio para, num relance, fazê-IO deixar de ser o que Ele é, a saber, o protagonista de tudo o que é, o *Esse Subsistens*. E realçamos uma vez mais que o que provocou tudo isso, vale dizer, o que tornou Deus um instrumento dos homens, um mero coadjuvante ou figurante que depois poderia ser dispensado, foi a perda do primado do *esse*, ou seja, o esquecimento da primazia do ser concebido como *actus essendi* ou *actus existendi*, conquista obtida na metafísica de Tomás de Aquino. Quando se abandona a noção de Deus como o *Ipsum Esse Subsistens*, a consequência última em metafísica é, fatalmente, um mundo que, embora tenha sido criado por Deus, pode subsistir sem Ele. É o que a filosofia moderna nos legou. Nela Deus figura, mas se transforma, paradoxalmente, numa “coisa” que nos separa dEle próprio, que nos divide. A modernidade ruma cada vez mais para conceber Deus como um gigante adormecido ou como um soberano governante em artigo de morte, como anunciará Nietzsche. Por que isso ocorreu? Porque o Deus dos modernos está condicionado ao mundo que criou. Em Descartes já podemos vislumbrar isso; já se pode entrever no seu sistema, que, no dia em que a ciência pudesse explicar o mundo de um modo mais convincente, sem Deus, Deus poderia ser descartado. Por isso, a hipótese de um “ateísmo filosófico” ou de um “agnosticismo metafísico” deixa de ser um absurdo. A partir de Descartes – ainda que ele não tenha contado ou previsto isto – o esquecimento ou o abandono de Deus como uma questão que pertence também à esfera filosófica, era uma questão de tempo, pois os princípios que desencadeariam isso no futuro já estavam implícitos nos pressupostos do racionalismo cartesiano. Em suma, o Deus de Descartes e de seus sequazes é um deus descartável, que nasceu com os dias contados para ser escravo dos interesses de uma *pseudociência*; é um deus natimorto, porque não é Deus e sim um ídolo, ou

seja, uma ideia humana imprópria de Deus. Zilles pondera com precisão para onde nos leva o racionalismo preconizado por Descartes:

Se o homem pode conhecer a existência de Deus pelo caminho da razão, por que ainda iria além desse Deus dos filósofos, que lhe pode ser comum com os não cristãos, à procura do Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, o Pai de Jesus Cristo? Por que o homem racional ainda recorreria aos mistérios da fé, se já conhece o essencial por si mesmo? Não carece a fé de clareza? (...) Na verdade, a fé, em seu sistema filosófico, não é um apêndice dispensável? Giuseppe Staccone afirma que na filosofia de Descartes “encontra-se a raiz do ateísmo moderno”.¹⁰⁵

¹⁰⁵ ZILLES. **Filosofia da Religião**. pp. 32 e 33

Anexo I: A ideia inata de Deus em Descartes e Crítica

A. As ideias em Descartes

O que é, em Descartes, uma ideia inata? Ela se contrapõe, primeiramente, às chamadas *ideias adventícias*, a saber, aquelas que procedem de fora de nós e nos remetem a algo distinto e exterior a nós. Uma *ideia inata* também não se confunde com o que Descartes chama de *ideias factícias*, ou seja, aquelas ideias criadas por nós mesmos. Inata, antes, é uma ideia que nasce conosco, está impressa em nossa natureza e encontra-se na nossa própria consciência.¹⁰⁶

Ora, a *ideia* de Deus, para Descartes, é uma destas *ideias inatas*. Aliás, é a mais sublime delas. Portanto, para ele, ela nasce conosco e podemos encontrá-la em nossa própria consciência: “(...) Entre as muitas idéias de que a consciência é depositária, Descartes depara com a idéia inata de Deus (...)”¹⁰⁷.

Tal como qualquer outra *ideia inata*, repetimos, a ideia de Deus está impressa em nossa própria natureza. Por conseguinte, como já sabemos, ela não procede, nem de algo exterior a nós – como é o caso das *ideias adventícias* –, nem pode ser fruto de alguma ilusão ou quimera, como são as *ideias factícias*.

Agora bem, esta ideia de Deus apresenta-se a nós como sendo a de um ser sumamente perfeito, que inclui, na sua própria essência, a existência. Ora, disto procede um corolário. O primeiro é que, embora a ideia de um ser infinitamente perfeito nos seja inata, ela não pode ser oriunda da nossa natureza, isto é, não pode ter a sua origem última em nós, visto que somos seres finitos e imperfeitos. Também não pode ser *adventícia*, pois nada do que nos cerca é perfeito ou infinito. Portanto, só um ser perfeito e infinito, vale dizer, Deus, poderia tê-la impresso em nós.¹⁰⁸ Ela é assim expressa pelo próprio Descartes no *Discurso do Método*:

¹⁰⁶ REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Do Humanismo a Descartes**. p. 296: “idéias inatas, isto é, as que encontro em mim mesmo, nascidas junto com a minha consciência; idéias adventícias, isto é, as que vêm de fora de mim e me remetem a coisas inteiramente diferentes de mim; idéias factícias ou construídas por mim mesmo.”

¹⁰⁷ *Idem. Ibidem.*

¹⁰⁸ *Idem. Ibidem*: “Ora, proposto tal princípio, fica evidente que o autor dessa idéia que está em mim não sou eu, imperfeito e finito, nem qualquer outro ser, da mesma forma limitado. Tal idéia, que está em mim, mas não é de mim, só pode ter por causa adequada um ser infinito, isto é, Deus.”

De maneira que restava somente que tivesse sido colocada em mim (A ideia de um ser sumamente perfeito) por uma natureza que fosse de fato mais perfeita do que a minha, e que possuísse todas as perfeições de que eu poderia ter alguma idéia, ou seja, para dizê-lo numa única palavra, que fosse Deus.¹⁰⁹

Ora, este ser infinitamente perfeito, que é Deus, deve existir necessariamente. De fato, se lhe faltasse a existência, não seria o que é, a saber, um ser infinitamente perfeito, já que a existência é uma perfeição.¹¹⁰ Com efeito, assim como não se pode pensar um triângulo sem que seja constituído por três ângulos iguais a dois retos, ou se conceber uma esfera na qual todas as suas partes estejam igualmente distantes do seu centro, da mesma forma, e ainda mais, não se pode pensar ou conceber o ser perfeitíssimo, vale lembrar, Deus, como inexistente. Di-lo-á o próprio filósofo:

Enquanto, ao voltar a examinar a idéia que eu tinha de um Ser perfeito, verificava que a existência estava aí inclusa, da mesma maneira que na de um triângulo está incluso serem seus três ângulos iguais a dois retos, ou na de uma esfera serem todas as suas partes igualmente distantes do seu centro, ou ainda mais evidentemente; e que, por conseguinte, é pelo menos tão certo que Deus, que é esse Ser perfeito, é ou existe quanto seria qualquer demonstração de geometria.¹¹¹

Por isso, a respeito da existência de Deus e da alma, assevera Descartes, é preciso dizer que ela goza de uma certeza maior do que todas as demais verdades.¹¹² Na realidade, para Descartes, Deus, na *ordem do ser (ordo essendi)*, enquanto debela a possibilidade de um *gênio maligno*, até mesmo em relação ao próprio *cogito*, torna-se o fundamento de todas as nossas certezas, isto é, de todas as demais ideias claras e distintas que possuímos:

Pois, em princípio, aquilo mesmo que há pouco tomei como regra, ou seja, que as coisas que concebemos bastante evidente e distintamente são todas verdadeiras, não é correto a não ser porque Deus é ou existe,

¹⁰⁹ DESCARTES. **Discurso do Método**. IV. (O parêntese é nosso).

¹¹⁰ REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Do Humanismo a Descartes**. p. 297: “A existência é parte integrante da essência (divina), de modo que não é possível ter a idéia (a essência) de Deus sem simultaneamente admitir a sua existência (...)”.

¹¹¹ DESCARTES. **Discurso do Método**. IV.

¹¹² *Idem. Ibidem*: “Afinal, se ainda há homens que não estejam totalmente convencidos da existência de Deus e da alma, com as razões que apresentei, quero que saibam que todas as outras coisas, a respeito das quais se consideram talvez certificados, como a de possuírem um corpo, existirem astros e a Terra, e coisas parecidas, são ainda menos certas.”

e é um ser perfeito, e porque tudo o que existe em nós se origina dele.¹¹³

Em tempo, lembremos que o *cogito*, enquanto *intuição* e não *ideia*, continua tendo, segundo a *ordem do cognoscível (ordo cognoscendi)*, a primazia em Descartes. Portanto, o primado de Deus ocorre na ordem do ser (*ordo essendi*). Contudo, para Descartes, é a *gnosilogia* que prevalece. Aliás, esta é a grande reviravolta que o seu pensamento produz: a filosofia passa a ser não mais, ao menos prioritariamente, a ciência do ser (*ontologia*), como no medievo, mas a ciência do que e como podemos conhecer (*gnosilogia*). Frisa Reale e Antiseri acerca da filosofia cartesiana:

Deste modo, a filosofia não é mais a ciência do ser, mas sim a doutrina do conhecimento. Assim, antes de mais nada, a filosofia se torna gnosilogia.¹¹⁴

B. Contraposição: O realismo moderado de Tomás de Aquino

Na Idade Média, a *gnosilogia*, embora ocupe um lugar de relevo, era, desde seu âmago, um *meio* para se alcançar um fim, a saber, o conhecimento do que é.¹¹⁵ Em Tomás, por exemplo – restringindo-nos ao conhecimento inteligível – o conceito é, primeiramente, o meio no qual (*id quo*) conhecemos a *quididade* das *coisas sensíveis*. Portanto, o conceito não é, prioritariamente, o que (*id quod*) conhecemos. Ora, o mesmo se diga da *sensação*. Ela é, antes de tudo, o meio no qual (*id quo*) conhecemos as *formas acidentais* do objeto, e não o que (*id quod*) conhecemos, vale dizer, as *qualidades sensíveis* do objeto. Por isso, para Tomás de Aquino – atendo-nos novamente ao conhecimento inteligível – conhecemos, antes de qualquer coisa, não o *conceito*, mas, no *conceito*, o objeto próprio (*obiectum proprium*) do intelecto humano, a saber, o *ser* ou a *forma substancial*. Depois, e só depois, por reflexão, é que conhecemos o ato e a natureza do nosso conhecer intelectual, ou seja, só secundariamente

¹¹³ *Idem. Ibidem.*

¹¹⁴ REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Do Humanismo a Descartes**. p. 293.

¹¹⁵ Na modernidade, a gnosilogia, máxime com o advento do *criticismo kantiano*, vai tornando-se quase um fim em si mesma. Começa-se também a ser cunhada a distinção entre *gnosilogia* e *epistemologia*, sendo que esta última passa ser um termo reservado unicamente ao *conhecimento científico*, segundo os padrões de cientificidade estabelecidos pela modernidade.

conhecemos o meio no qual (*id quo*) o nosso intelecto conhece.¹¹⁶ Logicamente, o mesmo vale, analogamente, para o conhecimento sensível. Vê-se, assim, que a filosofia medieval, sobretudo a de Tomás, é uma *filosofia do ser* e do *real*¹¹⁷ e não uma filosofia *sensualista*, *idealista*, *nominalista*, ou mesmo, pura e simplesmente, *conceitualista*.

Por isso mesmo, mormente na obra do Frade de Roccasecca, é impensável a concepção de *ideias inatas*. O nosso intelecto, qual tábula rasa¹¹⁸, nasce em potência de conhecer o *ser* e a *verdade*. Aliás, não só o nosso intelecto; também os nossos sentidos nascem em *potência* de serem *determinados* pelas *espécies sensíveis*. Agora bem, em virtude da *união substancial* de alma e corpo, isto é, em razão da própria natureza do homem, não há nada em seu intelecto que não tenha passado pelos sentidos. Por esta razão, afirma Tomás: “(...) todo o nosso conhecimento se origina a partir dos sentidos”¹¹⁹. Ora, sendo assim, o nosso intelecto só consegue passar da potência ao ato quando os nossos sentidos são *impressionados* pelas qualidades sensíveis do objeto. Destarte, “Para o intelecto humano, que está unido a um corpo, o objeto próprio é a *quiddidade* ou natureza que existe em uma matéria corporal”¹²⁰. Em outras palavras, o objeto próprio do nosso conhecimento será a essência das coisas sensíveis, enquanto abstraída das representações imaginárias, ou seja, enquanto abstraída de toda matéria.¹²¹ Assim sendo, é impossível, pela própria constituição da natureza humana – união de alma e corpo – que o homem possua ideias inatas. Por isso um cego de nascença não tem conhecimento nenhum das cores, uma vez que não possui a luz da visão. Ora, se possuísse ideias inatas, isto não ocorreria, pois teria conhecimento das coisas pelas espécies inatas. O mesmo vale para quem nasce privado d’outro sentido. Logo, torna-se evidente que não existem em nós espécies inteligíveis inatas.¹²²

¹¹⁶ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. I, 85, 2, C “Assim, a espécie inteligível é o que é conhecido em segundo lugar. Mas o que é primeiramente conhecido, é a coisa da qual a espécie inteligível é a semelhança.”

¹¹⁷ *Idem. Ibidem*: “Se, pois, aquilo que conhecemos fosse somente as espécies que estão na alma, todas as ciências não seriam de coisas que estão fora da alma, mas somente das espécies inteligíveis que estão na alma. (...) segue-se que é por meio das espécies inteligíveis que a alma conhece as coisas que estão fora da alma.”

¹¹⁸ *Idem. Ibidem*. I, 84, 3, SC: “O Filósofo, falando do intelecto, diz no livro III da Alma que “ele é como uma tábula em que nada foi escrito.”

¹¹⁹ *Idem. Ibidem*. I, 1, 9, C.

¹²⁰ *Idem. Ibidem*. I, 84, 7, C. *Idem. Ibidem*. I, 87, 2, ad 2: “(...) o objeto de nosso intelecto (*obiectum intellectus nostri*), no estado da vida presente, é a *quiddidade* da coisa material (*natura rei materialis*) (...)”. (Os parênteses são nossos).

¹²¹ *Idem. Ibidem*. I, 85, 1, C: “O intelecto humano se põe no meio: não é ato de um órgão, mas é uma potência da alma, que é forma do corpo, como ficou demonstrado. Por isso, é sua propriedade conhecer a forma que existe individualizada em uma matéria corporal, mas não essa forma enquanto está em tal matéria. Ora, conhecer dessa maneira, é abstrair a forma da matéria individual, que as representações imaginárias significam. Pode-se, portanto, dizer que nosso intelecto conhece as coisas materiais abstraídas das representações imaginárias.”

Anexo II:

Antropocentrismo e Gnosiologia cartesianos e Crítica

A. *O antropocentrismo cartesiano*

Falemos concisamente do *antropocentrismo* subjacente no pensamento cartesiano. De fato, priorizando a ordem do cognoscível (*ordo cognoscendi*), a primeira certeza à qual chega Descartes não é a de que “Deus existe”, mas sim a de que o *homem existe*. Com efeito, a evidência sobre a *existência de si próprio*, precede, na filosofia do Descartes, a da existência de Deus. E como ele desconsidera que nem sempre o que é cognoscível para nós (*quoad nos*) corresponde ao que é mais cognoscível em si mesmo (*quoad se*), encontramos-nos ante uma passagem do *teocentrismo medieval* para o *antropocentrismo moderno*, que se dá no bojo de uma *gnosiologia* que não leva em conta que o nosso modo de conhecer, em virtude de a nossa inteligência ser a última das inteligências, não segue a ordem dos inteligíveis mais eminentes, mas justamente o contrário. Eis a assertiva de Zilles:

A revolução cartesiana consiste essencialmente em ter ele transferido o lugar da certeza original de Deus para o homem, para a razão humana. Parte-se, agora, da certeza de si próprio para a certeza de Deus. O teocentrismo medieval passa a ser substituído pelo antropocentrismo. Por isso Descartes é considerado o pai do pensamento moderno.¹²³

O professor Giovanni Reale acentua ainda outro aspecto que vale a pena ser ressaltado, qual seja, que, mesmo quando Descartes defende a criação do homem por Deus, ele está, na verdade, tomando a defesa da autonomia do homem quanto à possibilidade de este construir uma ciência veraz. Desta sorte, todo o tempo em que se detém na questão de “Deus”

¹²² *Idem. Ibidem.* I, 84, 2, C: “Segundo, a falsidade dessa opinião aparece claramente, porque quando falta algum sentido, falta também o conhecimento das coisas que são apreendidas por aquele sentido. Assim, um cego de nascença não pode ter nenhuma notícia das coisas, o que não aconteceria se a alma tivesse naturalmente inatas as razões de todos os inteligíveis.” TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. II, LXXXIII, 22 (1674): “Ora, por aquilo que experimentamos se vê claramente que ela (*i.é., a alma humana*) necessita dos sentidos porque, quem tem falta de um sentido, não tem conhecimento das coisas sensíveis por ele conhecidas, como, por exemplo, o cego de nascença que não tem conhecimento algum nem intelecção das cores.” (O parêntese é nosso).

¹²³ ZILLES. **Filosofia da Religião**. p. 30.

é unicamente para demonstrar a possibilidade de uma ciência humana verdadeira e autônoma, fundamentada em ideias claras e distintas e colocadas em nós por Deus:

Mas por que Descartes se detém com tanta insistência no problema da existência de Deus, a não ser para evidenciar a riqueza da nossa consciência? (...) Ora, se isso é verdadeiro e se é verdade que Deus, porque sumamente perfeito, é também sumamente veraz e imutável, não devemos então ter imensa confiança em nós e em nossas faculdades, que são todas obras suas?¹²⁴

Na verdade, ele quer afastar, antes de tudo, a possibilidade de um *gênio maligno* ter-nos criado ou colocado em nós faculdades cognoscitivas capazes de nos conduzirem ao erro. Para isso, recorre a Deus – Ser sumamente perfeito e veraz – que nos criou. De fato, como criaturas deste Ser perfeitíssimo e veraz, não é possível que Ele nos tenha criado dotando-nos de faculdades enganadoras, pois isto atentaria contra a sua suma veracidade e perfeição. Sendo assim, em Descartes, Deus nada mais é do que a base da veracidade da sua filosofia, da independência do homem, da capacidade de este conhecer o verdadeiro, e, enfim, do mecanicismo do mundo. Por conseguinte, conquanto utilizando-se de certos instrumentais da *metafísica* e da *teologia tradicional*, o fato é que Descartes consegue chegar a consequências inteiramente opostas às delas. Nele, Deus é posto contra Deus e a serviço de um homem que se pretende proclamar, em nome de Deus, autárquico, e, ainda que veladamente, livre de Deus:

Assim, a dependência do homem em relação a Deus não leva Descartes às conclusões a que haviam chegado a metafísica e a teologia tradicional, isto é, ao primado de Deus e ao valor normativo de seus preceitos e de tudo o que é revelado na Escritura. A idéia de Deus em nós, como a marca do artesão na sua obra, é utilizada para *defender a positividade da realização humana* e, do ponto de vista do poder cognoscitivo, sua natural capacidade de conhecer o verdadeiro; e, no que se refere ao mundo, a imutabilidade de suas leis. É aí que encontra derrota radical a idéia do gênio maligno ou da força corrosiva que pode enganar ou burlar o homem. E isso porque, sob a força protetora de Deus, as faculdades cognoscitivas não podem nos enganar, já que, nesse caso, o próprio Deus, que é o seu criador, seria responsável por tal engano. E Deus, sendo sumamente perfeito, não pode ser mentiroso.¹²⁵

¹²⁴ REALE, ANTISERI. *História da Filosofia: Do Humanismo a Descartes*. p. 297.

¹²⁵ *Idem. Ibidem*. pp. 297 e 298.

Por fim, é preciso dizer que o Deus de Descartes, muito embora pensado a partir de certos atributos da *metafísica tradicional*, longe de ter a prioridade em sua obra, é usado apenas como instrumento que abaliza o nascimento de uma ciência independente, portadora de uma confiança ilimitada na razão, e garantia de que somos capazes de obter conhecimentos certos e seguros acerca do mundo e de nós enquanto inseridos no mundo. Deus preenche a lacuna de um sistema não conclusivo e Descartes lança mão dele só para atender às pretensões “racionalistas” e “antropocêntricas” do seu sistema. Deus é usado para negar a Deus mediante a afirmação do homem através da sua racionalidade. Reale explica desta forma a mudança de “paradigma”:

Desse modo Deus em cujo nome se tentava bloquear a expansão do novo pensamento científico aparece aqui como aquele que, garantindo a capacidade cognoscitiva de nossas faculdades, estimula tal empresa. Assim, a dúvida é derrotada e o critério da evidência é conclusivamente justificado. O Deus criador impede que se considere que a criatura seja portadora de um princípio dissolutivo dentro de si, ou que suas faculdades não estejam em condições de cumprir suas funções. Somente para o ateu a dúvida não é debelada conclusivamente, porque pode continuar alimentando dúvidas sobre o que lhe é sugerido por suas faculdades cognoscitivas, já que não reconhece que tais faculdades sejam criadas por Deus, suma bondade e verdade.¹²⁶

B. A contraposição aristotélico-medieval: os “graus de abstração” e a divisão das ciências teóricas ou especulativas¹²⁷

O “erro memorável” de Descartes está justamente naquilo que lhe é mais peculiar: o *método*. De fato, ele parece desconhecer que a nossa inteligência, a última entre as inteligências criadas, deve começar pelo último dos inteligíveis, a saber, a essência abstraída das coisas sensíveis. Por quê? Porque Deus ou nosso “eu”, embora em si mesmos (*quoad se*)

¹²⁶ *Idem. Ibidem.* p. 298

¹²⁷ Sobre os graus de abstração, a divisão das ciências e o modo de proceder a ser adotado em cada uma, vide: MARITAIN, Jacques. **A Filosofia da Natureza: Ensaio crítico sobre suas fronteiras e seu objeto**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. Rev. Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 22 e 23 e 30 a 32; SELVAGGI, A. **Filosofia do Mundo: Cosmologia Filosófica**. Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988. pp. 79 a 82 e 95 a 98; JOLIVET, Régis. **Tratado de Filosofia III: Metafísica**. Trad. Maria da Glória Pereira Pinto Alcure. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1965. pp. 24 a 26.

sejam mais inteligíveis, para nós (*quoad nos*), cujo conhecimento começa pelos sentidos, não o são. Devemos seguir, então, a *natureza da nossa inteligência*, elevando-nos, pois, do mais cognoscível *para nós* ao menos cognoscível *para nós*, pois o nosso intelecto só passa da potência ao ato, vale dizer, do confuso ao distinto, se seguir esta ordem. Dito d’outra forma, devemos ascender do mais cognoscível *para nós*, embora menos cognoscível *em si mesmo*, vale lembrar, o *mundo sensível*, ao menos cognoscível *para nós*, inobstante mais cognoscível *em si mesmo*, Deus; então, e só então, podemos, de forma descendente, contemplar todas as coisas a partir do conhecimento que obtivermos de Deus, mediante as coisas sensíveis.¹²⁸

Entretanto, para definirmos, muito sucintamente, a ordem segundo a qual devemos proceder no estudo das ciências filosóficas, devemos levar em conta algumas coisas. Antes de tudo, tomemos como pressuposto que a nossa inteligência, como qualquer outra, tem por objeto a essência ou quiddidade. Precisemos, ademais, que, em virtude da sua união substancial com o corpo, a nossa alma racional só pode conhecer o inteligível abstraindo-o do sensível. Sendo assim, o objeto próprio do nosso intelecto é a essência ou quiddidade das coisas sensíveis.

Agora bem, uma coisa torna-se cognoscível na medida em que é imaterial.¹²⁹ Assim sendo, importa abstrairmos, o quanto pudermos, a matéria das coisas sensíveis. No entanto, há, por assim dizer, uma *dupla matéria* nas *coisas sensíveis*: a *comum*, ex. a carne e os ossos, e a *singular* ou *individual*, ex. esta carne e estes ossos.¹³⁰ Consequentemente, também a nossa capacidade de abstração comporta níveis. Existem, pois, “graus de abstração”. O primeiro é aquele no qual o intelecto abstrai da *coisa natural* a *matéria sensível individual*, a saber, as *qualidades* ou *propriedades sensíveis* dum indivíduo, retendo, no entanto, a *matéria comum* à espécie. Assim, p.ex., o intelecto abstrai, dum homem em particular, estes ossos e esta carne que não pertencem à espécie, senão ao indivíduo, mas não abstrai a carne e os ossos que pertencem à razão da espécie humana.¹³¹

¹²⁸ Tomás atribui à ignorância da distinção entre o que é mais cognoscível em si mesmo (*quoad se*) e o que é mais cognoscível para nós (*quoad nos*) o fato de alguns pensarem que a existência de Deus, sendo evidéntissima em si mesma, o é para nós também. Vide: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. I, XI, 1 (66). Vide ainda: *Idem*. **Suma Teológica**. I, 2, 2, C.

¹²⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 84, 2, C: “Por conseguinte, é claro que a razão do conhecimento se contrapõe à razão de materialidade.”

¹³⁰ *Idem*. *Ibidem*. I, 85, 1, ad 2: “Há duas matérias: uma comum, e outra, designada ou individual. A matéria comum é, por exemplo, a carne e os ossos; a matéria individual, essas carnes e esses ossos.” Vide: SELVAGGI. *Op. Cit.* p. 79.

¹³¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 85, 1, ad 2: “O intelecto abstrai, portanto, a espécie da coisa natural da matéria sensível individual, mas não da matéria sensível comum. Por exemplo, ele abstrai a espécie de homem, dessas carnes e desses ossos que não pertencem à razão da espécie, mas são partes do indivíduo (...).”

O segundo “grau de abstração” é quando o intelecto abstrai o seu objeto não somente da *matéria sensível individual*, mas também da *comum*, qual seja, de todas as *qualidades* ou *propriedades sensíveis comuns* a uma *espécie*, salvo o sujeito de todas elas. Ora, esta matéria, que é sujeito de todas as demais *qualidades* ou *propriedades sensíveis*, chama-se *quantidade* ou *extensão*. P.ex., o corpo extenso¹³² é sujeito do frio e do quente, do duro ou do mole.¹³³ Mas para entendermos bem o segundo grau de abstração, importa acurarmo-lo mais detidamente. A *matéria comum sensível*, da qual se faz menção neste segundo nível de abstração, é também chamada *matéria inteligível*. Por que inteligível? Diz-se que a *matéria comum sensível* – entenda-se, doravante, a *quantidade* ou *extensão* – é uma *matéria inteligível*, visto ser ela, por assim dizer, a *condição de possibilidade ontológica* para a existência de todas as demais *qualidades* ou *propriedades sensíveis* da *substância material*. Com efeito, enquanto todas as outras *qualidades* ou *propriedades sensíveis* da *substância material* a *pressupõem*, ela não supõe nenhuma delas.¹³⁴ Logo, a *quantidade* ou *extensão* pode ser considerada independentemente de todas as demais *qualidades sensíveis*. Ora, neste segundo “grau de abstração”, o nosso intelecto prescinde justamente destas *formais acidentais*, para considerar tão somente o sujeito de todas elas, a saber, a *matéria inteligível*, isto é, a *quantidade* ou *extensão* e seus modos: *número*, *dimensões*, *figuras*. Contudo, é preciso ter cuidado, pois Tomás, se assim pudermos nos expressar, distingue duas matérias inteligíveis: a *individual*, que é tal ou tal *substância*, e a *comum*, que é exatamente a *quantidade* ou *extensão*. Observe-se, ademais, que a *quantidade* ou *extensão*, bem como os seus *modos*, não podem ser considerados sem o *conhecimento da substância*, que subjaz à *quantidade* ou *extensão*.¹³⁵ Logo, no segundo *grau de abstração*, abstrai-se a *matéria*

¹³² Distingamos, pois, o “corpo físico” ou “corpo natural”, que é o corpo com todas as propriedades ou qualidades sensíveis, objeto visualizado no primeiro nível de abstração, do “corpo matemático”, que comporta apenas a quantidade ou extensão, com largura, comprimento e profundidade, visualizado no segundo grau de abstração.

¹³³ *Idem. Ibidem*: “A matéria sensível é a matéria corporal enquanto é o sujeito das qualidades sensíveis, como o frio e o quente, o duro e o mole etc.”

¹³⁴ *Idem. Ibidem*: “Ora, é evidente que a quantidade está presente na substância antes que as qualidades sensíveis.”

¹³⁵ Por que a quantidade ou extensão não pode, em sentido absoluto (*simpliciter*), existir sem o conhecimento da substância? Porque é da própria natureza do acidente – e a quantidade ou extensão é um acidente – existir num sujeito: *Idem. Ibidem*. III, 77, 1, ad 2: “No entanto, à quiddidade ou à essência da substância ‘cabe ter o existir não num sujeito’; à quiddidade ou essência do acidente ‘cabe ter o existir no sujeito’.” Por conseguinte, se, sob certo ponto de vista (*secundum quid*), a quantidade ou extensão pode ser sujeito de outros acidentes, é somente enquanto ela própria, a saber, a quantidade ou extensão, existe na substância como em seu sujeito. Explica Tomás: *Idem. Ibidem*. III, 77, 2, ad 2: “Portanto, deve-se dizer que o acidente por sua natureza não pode ser sujeito de outro acidente, porque ele não existe por si mesmo. Pelo fato de que um acidente exista em outro ser, ele pode ser considerado o sujeito de um outro por intermédio de um outro. É desta maneira que se diz que a superfície pode ser sujeito da cor.”

inteligível individual, isto é, esta ou aquela substância, para se considerar apenas a *matéria inteligível comum*, ou seja, a *quantidade* ou *extensão*. Porém, como a quantidade ou extensão e os seus modos – ratificamos – não podem ser considerados sem a substância, tomada genérica ou genericamente, abstrai-se a *quantidade* ou *extensão* só desta ou daquela substância e não da substância considerada genérica ou genericamente.¹³⁶

Tenha-se presente, pois, que a *quantidade* ou *extensão* não é a substância, como imaginará Descartes, nominando-a *res extensa*, mas é tão só o primeiro dos *acidentes da substância*, como adverte Tomás.¹³⁷ Aliás, o equívoco basilar de Descartes e da modernidade em geral foi acreditar que as *espécies* podem existir, também fora do intelecto, tal qual existem quando abstraídas pela consideração do intelecto. Mas, de fato, não é assim. Por exemplo, se a quantidade “subsiste” no intelecto, é somente porque se encontra *separada* pela consideração do intelecto. Na realidade extramental, no entanto, a *quantidade* inere à substância material como o seu primeiro acidente. E, na verdade, é por identificarem a *quantidade* com a substância (“*res extensa*”), que os filósofos modernos ou transformaram-se em “empiristas” e “materialistas”, encerrando na matéria toda a realidade, ou tornaram-se “idealistas” e “espiritualistas”, espiritualizando a *quantidade* ou *extensão*, ou, finalmente, fizeram-se “céticos” ou “agnósticos”, colocando em dúvida ou mesmo negando a própria existência da substância, considerando-a, já uma ilusão do intelecto, já algo incognoscível. No fim de tudo, o erro de Descartes arremessou toda a filosofia moderna em dois abismos que se atraem: ora a negação do objeto próprio da nossa inteligência, que é o ser inteligível abstraído das coisas sensíveis e a conseqüente redução de todo o nosso conhecimento ao conhecimento sensitivo, ora a incognoscibilidade ou mesmo a negação da própria realidade sensível, corolário espontâneo de todo “inatismo que se preze”.¹³⁸

Contudo, atesta-nos a experiência humana que o nosso intelecto pode abstrair *toda matéria*, vale dizer, não só a *matéria sensível individual*, mas também a própria *matéria*

¹³⁶ *Idem. Ibidem.* I, 85, 1, ad 2: “A matéria inteligível é a substância enquanto é o sujeito da quantidade. Daí que os modos da quantidade, como os números, dimensões, figuras, que são seus limites, podem ser considerados sem as qualidades sensíveis, o que é abstrair da matéria sensível; mas não podem ser considerados sem o conhecimento da substância, subjacente à quantidade, o que seria abstrair da matéria inteligível comum. Pode-se, no entanto, considerá-los sem tal ou tal substância, e isto é abstrair da matéria inteligível individual”. E ainda: *Idem. Ibidem.*: “As espécies matemáticas podem ser abstraídas da matéria sensível não somente individual, mas também comum; não todavia da matéria inteligível comum, mas somente individual.”

¹³⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio Questões 5 e 6.** Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999. V, 3, C: “Mas, os acidentes sobrevêm à substância numa certa ordem: pois, primeiro, lhe advém a quantidade, depois a qualidade, depois as afecções e o movimento. Donde a quantidade pode ser inteligida na matéria-sujeito antes que se inteliçam nelas as qualidades sensíveis pelas quais é denominada matéria sensível (...)”.

¹³⁸ Sem podermos desenvolver aqui estas ideias, remetemos o leitor às elucidativas e penetrantes análises de Selvaggi sobre o assunto: SELVAGGI. *Op. Cit.* pp. 169 a 171 e pp. 348 a 355.

inteligível comum, qual seja, a *quantidade* ou *extensão*, para contemplar a *substância* enquanto tal, isto é, enquanto substância. Encontrar-se-á, então, diante da substância, ou seja, diante daquilo que está debaixo ou além de toda matéria, no caso das *substâncias materiais*, e que existe por si (*per se*) e em si (*in se*). A substância, sustentando-se a si mesma, sustenta todos os acidentes.¹³⁹ Ora, disto se segue que, negar a substância, equivale a negar que o real existe por si (*per se*) e em si (*in se*). Isto corresponde, além disso, à negação da própria inteligibilidade do real, pois se uma coisa não subsiste em si e por si, subsiste em e por outra, e se esta, por sua vez, não subsiste em si e por si, subsiste em e por outra também. Com outras palavras, ou subsiste em si e por si, e então estamos diante da substância, ou subsiste em e por outra coisa, e então também estamos diante da substância, que é precisamente esta “outra coisa” em e por qual subsiste. Desta sorte, a negação da substância leva à negação do princípio de não contradição, ou seja, para se chegar à negação da substância, tem-se que afirmar, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, que uma coisa não subsiste em si e por si e nem subsiste em e por outra coisa, o que é um absurdo.¹⁴⁰ De mais a mais, apreendendo a substância, a nossa inteligência chega realmente a um terceiro grau de abstração e alcança o fundamento do real, fazendo jus ao seu próprio nome: *intus legere*= *ler dentro*. Deparando-se com a substância, o nosso intelecto encontra-se, finalmente, ante *o ente enquanto ente, o real enquanto real*.¹⁴¹

Tomando nota de tudo quanto dissemos, estamos agora em condições de ratificar, com maior clareza, o quão equivocados estão todos os modernos ao confundirem a substância e os acidentes. Com efeito, o ente se diz de muitos modos. O “modo de ser” da substância é o ser propriamente dito, a saber, aquele que existe por si e em si. Já os acidentes que nela existem, diz-se que também são entes, mas somente enquanto existem na e pela substância. Por isso, deve-se dizer que os acidentes são entes num sentido menos próprio do que a substância.

¹³⁹ TOMÁS DE AQUINO. **De potentia**. q. 9 a. 1, C. In: SELVAGGI, Filippo. *Op. Cit.* Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988. pp. 346 e 347: “A substância, que é sujeito, tem duas coisas próprias: a primeira delas é que não precisa de um fundamento extrínseco em que se sustente, mas é sustentada por si mesma (*sustentatur in seipso*); e por isso se diz que subsiste (*subsistere*), como a existir por si e não em outro (*quasi per se et non in alio existens*). A outra é ser fundamento para os acidentes, sustentando-os (*quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa*); e por isso se diz que “está debaixo” (*et pro tanto dicitur substatere*).” (Os parênteses são nossos).

¹⁴⁰ SELVAGGI. *Op. Cit.* p. 348: “Com efeito, afirmar o real e negar a substância significaria que o real não existe em si e por si; mas, se não existe em si e por si deverá existir em e por outra coisa; e, se não se quiser admitir um absurdo processo ao infinito, esta outra coisa deverá existir em si e por si, isto é, ser substância.”

¹⁴¹ *Idem. Op. Cit.* p. 354: “É ele (*i.é., o nosso conhecimento*) uma penetração (*intus-lectio*) de tudo o que explícita ou implicitamente, formal ou virtualmente está contido no dado do sentido; penetração que transcende o dado puramente empírico e atinge o ente enquanto ente, o real enquanto real, sendo o ente o mais conhecido de todos os nossos conceitos e aquele em que todos os outros conceitos se resolvem. Ora, o ente simples e absolutamente tomado é a substância.” (O primeiro parêntese é nosso).

Destarte, sem separar a substância dos acidentes, visto que os acidentes só existem na e pela substância, mister é distingui-los.¹⁴² Corolário espontâneo do quanto temos dito é que a substância, atendo-nos aqui à *substância material*, é o objeto próprio da inteligência, que a abstrai das espécies *expressas sensíveis* da *imaginação*. De fato, embora fora da inteligência ela exista na matéria, pela abstração do *intelecto agente*, conhecemo-la imaterialmente na *espécie expressa inteligível (i.é., no conceito)* gerada pelo *intelecto possível*, enquanto este é atuado pela *espécie impressa inteligível*, que ele recebe do *intelecto agente* que, como já ressaltamos, a abstraiu das *representações imaginárias*. Por conseguinte, a consideração da substância enquanto tal não pertence nem aos sentidos, nem à *imaginação*, mas somente à inteligência.¹⁴³ Estamos, assim, no terceiro “grau de abstração”. Nele, reiteramos, o nosso intelecto faz abstração de toda matéria, ainda da *matéria inteligível*, e, então, chega a conhecer a substância, o ente, o ato e a potência e todas as demais propriedades do *ser enquanto ser* e, por analogia, as substâncias imateriais.¹⁴⁴

Ora, como já pudemos entrever, para cada “grau de abstração”, segue-se um objeto que se apresenta ao nosso intelecto. Quando abstraímos a *matéria individual*, deparamo-nos com um objeto que depende da matéria para *existir* e *ser concebido*. No segundo “grau de abstração”, encontramos-nos diante de um objeto que não pode existir sem a matéria, mas que pode ser concebido sem ela. De fato, podemos pensar a *quantidade* de forma abstrata e prescindindo da sua existência na matéria, a saber, enquanto *condição ontológica* de todos os demais acidentes que a *pressupõem*. Por fim, quando abstraímos *toda matéria*, ficamos de frente com objetos que podem existir – quer algumas vezes existam, quer outras vezes não – e ser concebidos sem a matéria. Assim são a substância, o ente, o ato e a potência, etc. Entretanto, raciocinando sobre estes objetos, chegamos ainda, por analogia, a conhecer coisas que, além de serem concebidas sem a matéria, jamais podem existir na matéria: as formas

¹⁴² TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 90, 2, C: “Ora, não se diz, propriamente, de uma coisa que ela existe, a não ser quando ela mesma possui o existir, enquanto subsiste em seu próprio ser. Por isso, só as substâncias podem, rigorosamente, ser chamadas entes. O acidente, entretanto, não possui ele o existir, mas por ele alguma coisa existe, e a esse título é chamada ente.” *Idem. Ibidem.* I-II, 55, 4, ad 1: “Portanto, deve-se dizer que a primeira coisa que o intelecto apreende é o ente. (...) Todavia (...), os acidentes e as formas não subsistentes se chamam entes, não porque tenham por si mesmos o existir, mas porque por eles alguma coisa existe (...).”

¹⁴³ *Idem. Ibidem.* III, 76, 7, C: “A substância, por sua vez, não é visível aos olhos do corpo, nem é atingível por algum sentido nem pela imaginação, mas somente pela inteligência, cujo objeto é a ‘essência das coisas’, como ensina Aristóteles.” *Idem. Ibidem.* III, 75, 5, ad 2: “O intelecto, que tem por objeto a substância, como ensina o Filósofo (...)”. *Idem. Ibidem.* I, 67, 3, C: “Primeiro, porque nenhuma forma substancial é sensível por si mesma, visto que a essência [*quod quid est*] é objeto do intelecto, como se diz no livro III da *Alma*.”

¹⁴⁴ *Idem. Ibidem.* I, 85, 1, ad 2: “Algumas coisas podem ser abstraídas mesmo da matéria inteligível comum. Por exemplo, o ente, o uno, a potência e o ato; e outras, ainda, que podem existir sem nenhuma matéria, como é claro nas substâncias imateriais.”

puras ou substâncias imateriais ou substâncias separadas (em teologia, os anjos) e Deus. Agora bem, feitas estas ponderações, podemos classificar ainda as *ciências teóricas* ou *especulativas* de acordo com os “graus de abstração” que acabamos de considerar. Temos, então, a *Física ou Filosofia da natureza*, que é a ciência que estuda o *ente móvel (ens mobile)*, isto é, o ente enquanto abstraído da *matéria singular ou individual*, mas não da *comum*. A *matemática*, que estuda o *ente quanto (ens quantum)*, ou seja, o ente considerado apenas com a *qualidade* ou *propriedade* da *quantidade* ou *extensão* considerada isoladamente. Por fim, temos a *metafísica*, que se debruça sobre o *ente enquanto ente (ens in quantum ens)*, isto é, sobre o ente enquanto abstraído de *toda matéria* e considera somente as *propriedades do ser enquanto tal*.¹⁴⁵

Ora, na aquisição de todo conhecimento, importa considerar também o modo como se deve proceder para adquiri-lo, o seu *princípio* e o seu *termo*. O princípio está na *apreensão*, a qual se dá pelos *sentidos*, pois nada há em nossa imaginação ou em nosso intelecto que não tenha passado pelos sentidos. O *termo*, porém, está no *juízo*, onde *compomos* ou *dividimos*, *afirmamos* ou *negamos*. Acontece, pois, que o *termo* do nosso conhecimento não é *uniforme*,

¹⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio Questões 5 e 6**. V, I, C: “Há, pois, entre os especuláveis alguns que dependem da matéria no que se refere ao ser porque não podem ser senão da matéria. Estes distinguem-se, porque alguns dependem da matéria no que se refere ao ser e ao inteligido, como aquilo em cuja definição é posta a matéria sensível; donde não poder ser inteligido sem a matéria sensível, como na definição do ente humano é preciso incluir a carne e os ossos. Destes se ocupa a física ou ciência natural. Há, ainda, alguns, que apesar de dependerem da matéria no que se refere ao ser, não dependem no que se refere ao inteligido porque a matéria sensível não é posta em suas definições, como a linha e o número. Destes trata a matemática. Há, até mesmo, certos especuláveis que não dependem da matéria no que se refere ao ser, pois podem ser sem a matéria, quer nunca sejam na matéria como Deus e o anjo, quer sejam na matéria em alguns e em alguns não, como a substância, a qualidade, o ente, a potência, o ato, o uno e o múltiplo e semelhantes. De todos estes trata a teologia, isto é, a ciência divina, pois Deus é o principal nela conhecido. A qual, com outro nome, é chamada metafísica, isto é, além da física (...)”. *Idem. Sententia libri Metaphysicae. Prooemium*. In: SELVAGGI, Filippo. *Op. Cit.* Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988. p. 78: “Como cada coisa tem força intelectual justamente pelo fato de ser imune à matéria, é preciso que sejam as mais inteligíveis as que são mais apartadas da matéria (...) E as mais apartadas da matéria são aquelas que não só abstraem da matéria designada, como as formas naturais tomadas no universal, das quais trata a *scientia naturalis*, mas totalmente da matéria sensível. E não só segundo a razão, como a *mathematica*, mas também segundo o ser, como Deus e as inteligências (...) Diz-se, com efeito, *scientia divina (...), metaphysica (...), prima philosophia*.” TOMÁS DE AQUINO. **Commentaria in octo libros Physicorum**. I.1, n. 1-3. In: SELVAGGI, Filippo. *Op. Cit.* Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988. p. 79: “Deve-se saber, portanto, que como toda ciência está na inteligência, alguma coisa se faz inteligível em ato quanto ativamente abstrai da matéria; conforme algumas coisas são em relação à matéria, pertencem às diversas ciências. E ainda, como toda ciência se tem por demonstração, e o meio da demonstração é a definição; é necessário que as ciências se diversifiquem segundo o modo diverso da definição. Deve-se saber, pois, que algumas coisas há cujo ser depende da matéria, e não se podem definir sem a matéria; e outras há que embora não possam existir senão na matéria sensível, todavia, na sua definição a matéria sensível não entra (...) Algumas há, porém, que não dependem da matéria nem segundo o ser nem segundo a razão; ou porque nunca estão na matéria, como Deus e outras substâncias separadas; ou porque não estão universalmente na matéria, como a substância, a potência e o ato, e o próprio ser. Sobre essas versa a *Metaphysica*; e daquelas que dependem da matéria segundo o ser mas não segundo a razão, ocupa-se a *Matemática*; sobre as que dependem da matéria não somente segundo o ser mas também segundo a razão, versa a *Natural*, que chama *Physica*.” Vide ainda: MARITAIN. **A Filosofia da Natureza**. pp. 23 e 24.

pois depende do objeto que consideramos. Destarte, como a *Física* lida com objetos que só podem existir e ser concebidos com a matéria, o seu *juízo* deve terminar sempre no *sensível*. Já a *matemática*, enquanto estuda aqueles entes que, embora não possam existir sem a matéria, podem ser concebidos sem ela, deve-se ater, em seus juízos, ao *imaginável*, onde estes objetos podem ser considerados separadamente em relação à matéria sensível. Enfim, em *metafísica*, inobstante se deva recorrer, para se formularem os juízos, ao sentido e à imaginação, como se trata de coisas que podem não existir na matéria – quer existam somente algumas vezes quer não existam nunca – e podem ser concebidas sem ela, deve ter o termo do seu juízo, seja pelos efeitos que remontam a uma causa superior, seja por via de remoção do que pertence à matéria, seja, ainda, pela via da eminência que ultrapassa a matéria, terminar sempre no *puro inteligível*.¹⁴⁶

Agora bem, não há “pecado intelectual” maior do que desconsiderar esta ordem. Não há “pecado” maior do que invertê-la ou confundi-la, pois a inversão pode induzir-nos a uma perversão. Ex: fazer juízos metafísicos terem o seu termo no imaginável ou no sensível, o que é uma absurdidade. Em metafísica, deve-se partir dos sentidos, recorrer ao imaginável; todavia, deve-se terminar sempre no *puro intelectual*, no *puro especulável*. O mesmo vale para as demais *ciências especulativas*: a *Matemática* deve terminar no *imaginável* e a *Física* ou *Filosofia da Natureza* no *sentido*. Portanto, não há inadvertência maior nem equívoco mais

¹⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio Questões 5 e 6*. VI, II, C: “É preciso dizer que em qualquer conhecimento há uma dupla a ser considerada, a saber, o princípio e o termo. Com efeito, o princípio pertence à apreensão; o termo, porém, ao juízo; de fato, o conhecimento aí se perfaz. (...) Com efeito, às vezes, as propriedades e acidentes da coisa que são mostradas pelo sentido exprimem suficientemente a natureza da coisa e então é preciso que o juízo que o intelecto faz da natureza se conforme ao que o sentido mostra da coisa; tais são todas as coisas naturais que são determinadas em conexão com a matéria sensível. Por isso, na ciência natural, o conhecimento deve terminar no sentido, de tal modo que, assim julgemos acerca das coisas naturais conforme o sentido as mostra, como é patente no livro III Do céu e do mundo; e quem negligencia o sentido em assuntos naturais cai em erro. (...) Há, no entanto, algo cujo juízo não depende do que é percebido pelo sentido porque, embora de acordo com o ser esteja na matéria sensível, de acordo com a noção que o define é abstrato da matéria sensível; ora, o juízo de qualquer coisa se dá acima de tudo de acordo com sua noção que o define. Ora, visto que, de acordo com a noção que o define, não abstrai de qualquer matéria mas apenas da sensível, e removidas as condições sensíveis permanece algo no imaginável, por isso no que é tal é preciso que o juízo seja emitido de acordo com o que a imaginação mostra; tais são as entidades matemáticas. Por isso, no que é matemático, é preciso que o conhecimento, de acordo com o juízo, seja terminado na imaginação e não no sentido, pois o juízo matemático supera a apreensão do sentido (...) Há, no entanto, algo que excede tanto o que cai sob o sentido como o que sob a imaginação, como aquilo que não depende em nada da matéria, nem de acordo com o ser, nem de acordo com a consideração; e por isso o conhecimento que é tal, de acordo com o juízo, não deve ser terminado nem na imaginação nem no sentido. No entanto, a partir do que é apreendido pelo sentido ou pela imaginação, chegamos ao conhecimento disto, quer pela via da causalidade, assim como a partir do efeito considera-se a causa que não é comensurada com o efeito mas superior, quer por ultrapassamento, quer por remoção, quando separamos de tais coisas tudo o que o sentido ou a imaginação apreende. Dionísio sustenta estes modos de conhecer o divino a partir dos sensíveis, no livro *Sobre os nomes divinos*.”

crasso do que proceder univocamente nas diferentes *ciências teóricas*, pois isto nos leva a uma uniformidade metodológica, que acarreta a ruína da ciência.¹⁴⁷

Ora, todos estes erros assinalados acima se encontram na filosofia moderna. Foram eles que levaram todos os modernos a construírem uma *metafísica apriorística*, como que “caída do céu”. É o *ontologismo* de Malebranche, é a *cosmologia panteísta* de Spinoza, é o *antropocentrismo racionalista* de Descartes. Todos quiseram começar por onde se termina e traíram assim a natureza da inteligência humana. Jactando-se de serem “metódicos”, procederam sem *ordem*; jactando-se de serem críticos, foram *acríticos*. Acautelando-se de serem humanistas, foram *desumanos*, pois negaram o proceder da natureza humana; guardando-se de serem *imprudentes*, foram *presunçosos*. Conjurando-se do que julgavam ser um ingênuo modo de proceder escolástico, tornaram-se presas inocentes de paralogismos e sofismas sem conta. Especificamente no caso de Descartes, seu erro foi justamente começar pelo “penso, logo existo”¹⁴⁸, como o de Malebranche foi começar por Deus.¹⁴⁹

Voltando ao trâmite que propusemos, falta-nos ainda responder qual a ordem que devemos seguir em Filosofia. De forma concisa, atende dizer que, no âmbito das *ciências especulativas*, convém obedecer à seguinte ordem. Em primeiro lugar, importa estudarmos a *Lógica*, cujo objeto formal é o *raciocínio*, contemplado: seja sob o seu aspecto formal (*Lógica menor*, que analisa quando um raciocínio é *formalmente correto*), seja sob seu aspecto material (*Lógica maior*, que analisa quando um raciocínio é *verdadeiro* ou *falso*).¹⁵⁰ Em seguida, importa debruçarmo-nos sobre a *Matemática*, que versa sobre o ente quanto (*ens quantum*). Com efeito, apesar de ela estar no segundo *grau de abstração*, é de mais fácil apreensão, pois não exige o experimento. Além disso, como a *Psicologia*, termo da *Filosofia da Natureza*, possui estreito laço com a *Metafísica*, em vista de a nossa alma ser espiritual, seria inconveniente haver este corte, abordando depois dela a *Matemática*. Por isso, a

¹⁴⁷ *Idem. Ibidem*: “Portanto, podemos usar acerca do divino, tanto do sentido, como da imaginação, como de princípios de nossa consideração, mas não como de termos, de modo que julguemos que o divino é tal qual é o que o sentido ou a imaginação apreende; ora, entregar-se a algo é ser terminado nele, e por isso acerca do divino não devemos nos entregar nem à imaginação, nem ao sentido; acerca do matemático devemos nos entregar à imaginação e não ao sentido; acerca do que é natural, devemos entregar também ao sentido. *E por isso cometem um erro os que se esforçam por proceder uniformemente nestas três partes da especulativa.*” (O itálico é nosso).

¹⁴⁸ Que o objeto primeiro de nosso conhecimento não é o “cogito”, vide: *Idem. Suma Teológica*. I, 87, 3 ad 1: “O intelecto, portanto, conhece seu ato, mas não em primeiro lugar, pois o primeiro objeto de nosso intelecto, na vida presente, não é qualquer ente ou verdadeiro, mas é o ente, o verdadeiro, considerados nas coisas materiais, como já dissemos.”

¹⁴⁹ Que o objeto primeiro de nosso conhecimento não é Deus, vide: *Idem. Ibidem*. I, 88, 3, C: “Portanto, deve-se afirmar absolutamente que Deus não é o que por primeiro conhecemos (...)”.

¹⁵⁰ Sobre esta divisão da *Lógica* que adotamos, vide: MARITAIN, Jacques. **Elementos de Filosofia II: Ordem dos Conceitos: Lógica Menor**. 12ª ed. Trad. Ilza Das Neves. Rev. Adriano Kury. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1989. pp. 17 a 29.

Matemática deve ser estudada após a *Lógica*.¹⁵¹ Prosseguindo, cumpre contemplarmos a *Física* ou *Filosofia da Natureza*, que estuda o ente móvel (*ens mobile*), culminando, pois, na *Psicologia*, que estuda o homem, união de alma e corpo, bem como as três operações da inteligência humana: *apreensão*, *juízo* e *raciocínio*. Posteriormente, cuida estudarmos a *Metafísica*. E eis que a própria *Metafísica* se subdivide em três partes: a *Crítica* dos primeiríssimos princípios da razão (ex. o princípio de não contradição ou de identidade, princípio de realidade e razão suficiente, etc), a *Ontologia*, que estuda o ser enquanto ser (*ens in quantum ens*), e a *Teologia natural* ou *filosófica*, que estuda Deus *sub ratione entis et primi ens*. Depois devemos abordar a *Filosofia Prática* que, em oposição à *Filosofia Especulativa* – que busca o conhecer pelo conhecer –, procura o conhecimento daquelas ações humanas que redundam nalgum bem prático para o homem. Ela se subdivide em *Filosofia da Arte*, que estabelece, por assim dizer, a *medida* do *bem fazer*, e a *Moral*, na qual se estuda a ação humana enquanto encaminha o homem ao seu fim último. Ora, a *Moral* em si mesma compreende: já a reflexão sobre o bem do homem enquanto indivíduo, e assim temos a *Ética*, já o estudo das regras da ação do homem enquanto cabeça da família, e então temos a *Economia*, já, enfim, a meditação acerca da ação humana no que concerne às leis que regem a sua vida social, e assim temos a *Política*.¹⁵²

Quanto à objeção segundo a qual a *Metafísica* é a *filosofia primeira* e que, portanto, deve ser a primeira a ser abordada, ela encerra um erro clássico. A *Filosofia primeira* ou *Metafísica* é a primeira em si mesma (*quoad se*), mas não para nós (*quoad nos*), cuja inteligência é a última das inteligências e cujo objeto próprio (*obiectum proprium*) é o último dos inteligíveis, a saber, a *quididade abstraída* das *coisas sensíveis*. Logo, para nós (*quoad nos*), ela deve ser a última a ser contemplada.¹⁵³ A outra objeção muito comum é aquela segundo a qual só podemos conhecer os *princípios universalíssimos* pela *Metafísica*. A esta se deve responder que os *princípios universalíssimos da inteligência*, sendo evidentes por si mesmos a todo ser inteligível, conhecemo-los tão logo tomemos contato com a experiência,

¹⁵¹ TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio Questões 5 e 6*. V, I, ad 3: “Diz também o livro IV da *Ética* que a matemática pode ser aprendida pelas crianças, não porém a física que requer o experimento. Dá-se, assim, a entender que a matemática, à qual pertence o quadrívio, deve ser apreendida imediatamente após a lógica.”

¹⁵² Para uma perquirição minudente sobre esta temática, vide: MARITAIN. *Elementos de Filosofia I: Introdução Geral à Filosofia*. pp. 96 a 174. Numa exposição sistemática da Filosofia, a Economia pode ser exposta no mesmo tratado reservado à *Política*.

¹⁵³ TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio Questões 5 e 6*. V, I, C: “A qual, com outro nome, é chamada de metafísica, isto é, além da física, porque ocorre a nós, que precisamos passar do sensível ao insensível, que devemos aprendê-la depois da física (...)”. *Idem. Ibidem*. V, I, ad 9: “Ao nono é preciso dizer que, ainda que a ciência divina seja naturalmente a primeira de todas as ciências, em relação a nós, as outras ciências são anteriores (...)”.

ainda que *confusamente*, isto é, não criticamente. E este conhecimento basta para estudarmos as demais ciências, cujo *objeto formal* não é os *primeiros princípios*. Outra dificuldade que se costuma levantar é dizer que a *Física* aborda questões como as do *ato e da potência* que pertencem à *Metafísica*. Contudo, também esta dificuldade é falsa. Aborda-se em *Física* ato e potência e outras noções enquanto concernentes ao ente móvel (*ens mobile*) e não enquanto constitutivas do ser enquanto ser (*ens in quantum ens*). Não confundamos, pois, o *objeto material* de uma ciência com o seu *objeto formal*. Por exemplo, a vista depara-se com toda realidade visível. O objeto material dela, ei-lo. Porém, qual é o seu objeto formal, o que a especifica? É o colorido! De mais a mais, dizer que todas as ciências dependem da *Metafísica* e que, portanto, devemos começar por ela, também não é correto. Sem dúvida, por ser a *sabedoria suprema no plano natural*, a *Metafísica* pode e deve, quando for necessário, exercer uma influência *indireta e negativa* sobre as outras ciências, apontando-lhes os eventuais erros, a fim de que se corrijam. Mas isto não significa que as outras *ciências especulativas* dependam dela *direta e positivamente* para existirem, ou seja, que não possam tratar dos seus especuláveis próprios por si mesmas. Vê-se, desta feita, pelo que temos dito, que a filosofia de Aristóteles – e mais ainda a de Tomás – não são apenas “metódicas”, como quer Gilson, senão que também são “críticas”, como bem acentua Garrigou-Lagrange. Por conseguinte, o equívoco dos modernos não foi serem “metódicos” e “críticos”, mas exatamente o contrário, a saber, foi exorbitarem da noção de “método” e da noção de “crítica”.¹⁵⁴

¹⁵⁴ No que concerne à ordem na qual devem estudar-se as ciências filosóficas, máxime as especulativas, vide: GARRIGOU-LAGRANGE. **El Realismo del Principio de Finalidad**. Trad. R. P. Joaquín Ferrandis. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1947. pp. 185 a 200. Sobre a existência de um realismo não somente *metódico*, mas também *crítico* em Tomás de Aquino, vide: *Idem. Op. Cit.* pp. 122 a 137.

Anexo III:

Preâmbulos à filosofia de Nicolas de Malebranche e Crítica¹⁵⁵

Malebranche nasceu em Paris, em 1638; filho de família numerosa de onze irmãos, fora no *Collège de la Marche* e na *Sorbonne*; versado em Plotino e no agostinismo e avesso à escolástica de cunho aristotélico, a qual considerava um resíduo do paganismo a ser extirpado, em 1660 entrou para a congregação religiosa dos Padres do Oratório; em 1664, ordenou-se sacerdote. Suas obras mais importantes, afirmá-lo-ão seus intérpretes, são: *Recherche de la vérité* (*A busca da verdade*), composta entre os anos 1674/1675, que é um dos tratados mais completos sobre a origem do erro, suas causas e remédios; de 1680 é o *Traité de la nature et de la grâce* (*Tratado da natureza e da graça*), denunciado A. Arnaud, fora condenado oficialmente pela Igreja; de 1683 são as *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (*Meditações cristãs e metafísicas*); *Traité de morale* (*Tratado da Moral*) é de 1684; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (*Conversações sobre metafísica e sobre religião*), de 1688, é a exposição mais concisa e clara do seu pensamento. Malebranche faleceu em 1775.

Nosso filósofo, religioso, quase um místico, ao tomar contato com o pensamento de Descartes, sobretudo depois do ingresso na *Congregação do Oratório*, viu sobressair-lhe aos olhos o consórcio quase espontâneo entre o *neoplatonismo cristão* e o *inatismo* e *dualismo* cartesianos; aliciando-lhe cada vez mais a ideia da construção de uma filosofia consoante a sua religião, houve por bem custodiar o trâmite. Nascera então sua vocação filosófica como aspiração de levar a termo o que lhe sugeria o pensamento piedoso. A todo custo, procurou levar a cabo a sua proposta de cristianizar o cartesianismo, e isto por meio de duas ideias basilares: o *ontologismo* e o *ocasionalismo*.

Através do *ontologismo*, “transportou” as *ideias inatas* de Descartes para a *mente divina*, sustentando que conhecemos todas as coisas em Deus, porque estamos diretamente ligados à *mente divina*; nela vemos todas as coisas, ou melhor, a *ideia* de todas as coisas. Sob certo ponto de vista (*secundum quid*), nosso filósofo resgatava um pensamento realmente caro ao *neoplatonismo cristão*, que verdadeiramente havia “transladado” o “mundo das ideias” de Platão para a *mente divina*, identificando as *ideias* com a própria *essência divina*, enquanto

¹⁵⁵ Para uma concisa, mas penetrante exposição do pensamento de Malebranche, onde se podem encontrar textos preciosos da lavra do próprio autor, vide: REALE, ANTISERI. *História da Filosofia: De Spinoza a Kant*. pp. 5 a 10. Aqui, segui-la-emos de perto. Vide também: MONDIN. *Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 2*. pp. 75 a 77; FRANCA. *Op. Cit.* pp. 153 a 155.

esta é conhecida pelo próprio Deus como *participável* pelas criaturas. Porém, a sã filosofia sempre reservara a Deus este conhecimento imediato da Sua essência enquanto *imitável* pelas criaturas. Nosso filósofo, ao contrário, estendeu esta visão imediata de todas as ideias na mente divina ao homem, ao dizer sem mais: “nous voyons toutes choses en Dieu” (*Nós vemos todas as coisas em Deus*). O seu equívoco maior, ei-lo! Expunha-se assim ao *ontologismo*, que leva irremediavelmente ao *panteísmo*. De fato, Malebranche afirmou o que a boa metafísica cristã jamais houvera afirmado em seus representantes mais autorizados (Agostinho, Anselmo, Boaventura, Tomás), a saber, que o *conhecimento humano* fundamenta-se em *juízos afirmativos* acerca da existência das ideias de seres finitos e contingentes, enquanto os contempla *diretamente* na própria essência do *ser necessário*.

Todavia, este sacerdote oratoriano, decerto por recato piedoso, atentou-se do perigo! Importou-lhe então em advertir-nos de que não temos uma visão direta da essência divina em si mesma; em si mesma, esta nos permanece inacessível. O que vemos, cuidou ele precaver-nos, é a essência de todas as coisas na essência divina. Ver diretamente as coisas em Deus, dá-nos a certeza imediata da sua existência e de que estamos intimamente ligados a Ele; porém, não da Sua essência. Contudo, como as ideias se identificam com a essência divina enquanto esta é participável, contemplá-las diretamente no próprio Deus, afirmando-as enquanto as vemos na própria essência divina, impõe-nos a dedução inelutável de um *ontologismo* inaceitável, além de nos fazer sucumbir ao *panteísmo*. Deveras, só o decoro piedoso deste religioso deteve-o de fazer esta inferência inexorável em seu pensamento. Realçamos: quando se admite que se contemple a ideia de todos os entes finitos e contingentes positiva e diretamente na própria essência do ser necessário, somente mesmo a religiosidade de um padre poderia impedi-lo de *confundir*, numa *identificação panteísta*, os entes finitos e contingentes com o ser necessário. Esta inferência resta inevitável; fá-la-á, sem nenhum pudor, Spinoza. Acerca de nosso filósofo, pondera Franca:

Se as nossas idéias são a essência divina diretamente contemplada, quando as identificamos, nos juízos afirmativos, com os seres finitos e indivíduos, não confundimos, porventura, numa identificação panteísta, as realidades contingentes com o Ser necessário? Só a fé deteve o piedoso oratório na orla do abismo, em que logicamente o iam precipitando as suas teorias. Spinoza não teve esta salvaguarda.¹⁵⁶

¹⁵⁶ FRANCA. *Op. Cit.* pp. 154 e 155.

Outrossim, Malebranche reforça ainda mais o dualismo cartesiano entre *res cogitans* e *res extensa*; na verdade, supera em radicalidade não apenas Platão, Plotino ou Agostinho, mas o próprio Descartes, posto que considera impossível haver qualquer contato ou interação entre corpo e alma, alma e corpo ou mesmo entre um corpo e outro corpo. Por quê? Porque negando que a alma é a *forma* ou *enteléquia* do corpo, ele nega, concomitantemente, a existência de uma *alma vegetativa e sensitiva*, restringindo as funções da alma unicamente ao *pensar* e ao *querer*. Com efeito, negando à alma qualquer faculdade vegetativa ou sensitiva, ele nega qualquer possibilidade de seres vegetais ou sensíveis entrarem em contato com a alma, ao menos por *causalidade natural*. Não bastasse isso, ele nega ao corpo e às próprias coisas materiais qualquer *qualidade*, salvo a *extensão* e suas *determinações* e defende a *inércia natural* da extensão. Aduz, enfim, como corolário espontâneo do que já houvera dito, que o atributo da causalidade pertence exclusivamente a Deus. Sendo assim, não há “como” a alma exercer algum *influxo* sobre o corpo ou o corpo sobre a alma (*as sensações*) ou sobre outro corpo. Para Malebranche, o que se nos aparenta como sendo um *influxo* da alma sobre o corpo ou do corpo sobre a alma (*as sensações*) ou de um corpo sobre outro corpo, são apenas *ocasiões* nas quais a *causalidade divina* exerce a sua *eficácia imediata*. Em Malebranche, Deus é o *agente único*; na sua concepção de mundo, não há *causalidade segunda* ou *intermediária*.

Disto se segue, claramente, que a “nossa” ciência é construída unicamente pelos nexos que captamos entre uma ideia e outra, enquanto as vemos exclusivamente na mente divina. No entanto, se Deus é o agente único, será que o nosso conhecer, seja sensível ou inteligível, ainda é nosso? Na verdade, para Malebranche, sequer conhecemos a existência de todas as coisas em Deus, senão que conhecemos a ideia ou essência de todas as coisas em Deus. A existência das coisas, conhecemos por revelação: seja a natural, que se dá nas ocasiões em que Deus produz as sensações; seja, sobretudo, pela sobrenatural, quando a própria Escritura afirma que Deus criou todas as coisas. Da ciência humana, sem a fé, só resta um conhecimento essencial, não existencial. De todo modo, Malebranche muda de foco quando trata do conhecimento de nós mesmos. Quando se refere ainda à alma, defende que ela, por si mesma, tem um *conhecimento mínimo* de si mesma, qual seja, de sua existência contingente: que pensa, que quer e que experimenta. Este conhecimento advém-lhe de uma espécie de *sentimento interior*. Sua essência, no entanto, é-lhe inacessível. De fato, se pudéssemos ver a essência dos seres espirituais em Deus, como vemos as das coisas materiais, poderíamos conhecer todos os nexos da nossa atividade psicológica, como também conhecemos os nexos das demais coisas em Deus. Agora bem, se assim fosse também com a alma, reiteramos,

poderíamos esquematizar, decodificando-as em fórmulas matemáticas, todas as nossas atividades psicológicas. Ora, isto nos levaria a poder prever, *a priori*, todas as nossas ações futuras. Por isso, em Malebranche, de certa forma, conhecemos melhor as demais coisas do que a nós mesmos. Em resumo, das demais coisas conhecemos apenas a essência e não a existência; de nós mesmos e de Deus, conhecemos a existência e não a essência.

De relance, a filosofia de Malebranche pode parecer muito piedosa e muito afim com a religião. Com efeito, desviando-se da acentuada importância que Descartes deu à *teoria do conhecimento*, pode-se conceder que Malebranche conseguiu instalar o epicentro do seu pensamento num *teocentrismo*. Por exemplo, transportou as ideias inatas de Descartes para a mente de divina. Além disso, as “causas naturais” que, em Descartes, eram ocasiões para que tomássemos contato com as nossas *ideias inatas*, em Malebranche, passam a ser ocasiões para que, através da *causalidade única* de Deus, intuamos as ideias na *mente divina*. Entretanto, ao negar a autonomia do conhecimento do homem, fazendo-o conhecer todas as coisas diretamente na mente divina; ao tirar de todas as criaturas toda autonomia no agir, classificando as *causalidades naturais* como meras *ocasiões* para as *intervenções divinas*, ele destrói a *natureza*. Resvala, pois, no panteísmo! Atenderá a Spinoza tirar todas as consequências; ele não pestanejará em fazê-lo. Se só Deus age, só Deus existe; sem Deus, a natureza resta inerte, morta, inexistente. Quando nega a união substancial de alma e corpo, é para afirmar, por assim dizer, a união substancial da alma com Deus. E quando isto se estende à natureza, afirma-se, ainda que tacitamente, como que a união substancial de Deus com o mundo. Implicitamente, Malebranche afirma que Deus é, se assim pudermos expressar-nos, a *alma* do corpo e a *forma* ou *enteléquia* do próprio mundo. Tomando o aristotelismo medieval como um resquício do paganismo, em boa lógica, pode-se dizer que Malebranche tornou-se mais pagão do que o próprio Aristóteles, embora não se tenha apercebido disso. De graça pesada é o epigrama dedicado a Malebranche: *Lui qui voit tout en Dieu, n'y voit pas qu'il est fou* (*Ele que vê tudo em Deus, não vê que ele é louco*). Afere Mondin:

Mas, se Malebranche é o fiel continuador de Descartes, é também o precursor fiel de Spinoza, antecipando sua visão panteísta do universo. Com efeito, se se priva a natureza de toda iniciativa, de toda atividade, de toda autonomia, como o faz Malebranche, não existe mais razão para uma distinção real entre o mundo da natureza e Deus. Logicamente Spinoza a fará desaparecer, identificando a natureza com Deus.¹⁵⁷

¹⁵⁷ MONDIN. *Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol. 2*. p. 77.

Anexo IV

Intróito à Filosofia de Leibniz e Crítica¹⁵⁸

Gottfried Wilhelm Leibniz em 1646, em Leipzig, de uma família de origem eslava. Seu avô e pai eram professores universitários; foi na biblioteca paterna e sob a direção do pai, juriconsulto e professor de filosofia moral na Universidade de Leipzig, que Leibniz começou os seus estudos. Dono de uma inteligência imponente e d'uma portentosa capacidade de assimilação, na biblioteca paterna, leu Platão e Aristóteles, além da filosofia e da teologia escolásticas. Com apenas 16 anos, ingressou na Universidade de Leipzig, onde cursou filosofia e conheceu o pensamento de Bacon, Hobbes, Galileu e Descartes; depois passou a frequentar o curso de matemática e álgebra em Iena; atendendo ao desejo do pai, passou a estudar Direito; em 1666, laureou-se em jurisprudência pela Universidade de Altdorf, perto de Nuremberg, onde se filiou à Rosa-Cruz. Desde seu ingresso nesta sociedade, Leibniz passou a gozar dos louros da Corte. De 1672 a 1676, viveu em Paris, como diplomata; neste ínterim, conheceu filósofos como Arnaud e Malebranche; aprendeu fluentemente o francês, língua que adotará em seus escritos (lembramos que naquela época o alemão ainda não era uma língua douda). Mesmo residindo em Paris, foi a Londres, onde se associou a Royal Society. Tendo aceitado o convite do duque de Hannover, Johann Friedrich de Braunschweig-Luneburg, para ser seu bibliotecário, na viagem de retorno à sua pátria, em 1676, passou de novo em Londres, onde conheceu Newton, e em Haia, quando, conhecendo Spinoza, este teria lido para ele algumas páginas do manuscrito da sua *Ethica*. Alguns, acusando-o de “oportunista”, observam que seus escritos, inobstante extraordinariamente profundos, são circunstanciais (Bertrand Russel); outros lhe dão o epíteto de homem que elevou a cultura de sua época à plena consciência de si mesma (Wilhelm Ditley). De nossa parte, preferimos pensar que o segredo das consciências seja o limite da história. É fato que Leibniz teve um fim lúgubre; vindo a falecer em 1716, aos setenta anos, solitário e esquecido, seu cortejo foi acompanhado apenas por seu secretário. De seus méritos, somente a academia da França recordou. A *Royal Society* preferiu dar a Newton todos os galardões pela descoberta do *cálculo infinitesimal*. Para salvaguarda da verdade, o cálculo, inobstante tenha sido formulado antes por Newton,

¹⁵⁸ Aqui seguiremos de perto três exposições da filosofia de Leibniz, repletas de texto do autor: REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant**. pp. 37 a 70; MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 2**. pp. 128 a 138; FRANCA. *Op. Cit.* pp. 155 a 158.

também foi descoberto, de forma independente, por Leibniz em 1675/1676 e tornado público em 1684. De sua imensa produção, destaquemos: os *Novos ensaios sobre o entendimento humano* de 1705 (publicação póstuma); os *Ensaio sobre Teocideia* de 1710 e a *Monadologia* de 1714.

Leibniz tornou-se universalmente conhecido por fundamentar a realidade na sua concepção ativista de mônada (do grego *monás*, que significa *unidade*). Seu pensamento comporta muitas entradas; tentemos entendê-lo partindo de como chegou a conceber as mônadas como o epicentro de todas as coisas. Ao deparar-se com o pensamento cartesiano que dividia o *cosmo* em *res cogitans* e *res extensa*, nosso filósofo ponderou que esta concepção era inexata quanto à *substância extensa*. De fato, a extensão, o movimento, o número, não explicam, por exemplo, a inércia. Com efeito, como explicar que um corpo se oponha ao movimento, de tal modo que seja necessária uma “força” para movimentá-lo? De mais a mais, não estaria este mesmo corpo, aparentemente inerte, dotado de uma força resistente? A partir desta premissa, Leibniz concebe a existência de “forças vivas”, que escapam ao espaço e ao tempo; estes “centros de força” não seriam, pois, físicos, senão “pontos metafísicos” que existem *além* ou *antes* da *extensão*, do *movimento*, do *número* e da *inércia*. Por vezes, Leibniz os denomina *enteléquias*, recuperando assim o conceito aristotélico de *ato*; também os chama de *substâncias*; outras vezes, mais consoante a física do seu tempo, os designa como *energia cinética*. Entretanto, a nomenclatura que consagrou estes “pontos metafísicos” ou “centros de força”, estas “substâncias” ou “forças vivas”, estas “energias cinéticas” ou “enteléquias” foi a de mônadas.

Contudo, o que são estas mônadas exatamente, do que se constituem? A melhor forma de entendê-las, segundo Leibniz, é por uma comparação com a nossa atividade psíquica. Com efeito, embora tenhamos uma *mente una*, ela pode perceber muitas coisas e, *apetecendo*, passar de um conhecimento a outro. Ora, as mônadas são constituídas precisamente por *percepção* ou *representação* e *apetição* ou *tendência*. A *apetição* é a tendência de cada mônada de passar d’uma percepção a outra, sempre fugindo da *dor* e buscando o *prazer*. Já a *percepção*, em Leibniz, admite várias acepções. Por exemplo, do fato de todas as mônadas terem percepção, não se segue que todas elas cheguem à consciência desta percepção. Leibniz denomina a percepção da qual tem-se consciência de *apercepção*. A própria *apercepção*, por sua vez, existe entre os animais a *nível sensorial*; nos homens, a *nível espiritual*. Outrossim, mesmo aquelas mônadas que têm percepções conscientes ou *apercepções*, mister é dizer que as suas *percepções*, ou seja, as suas *representações inconscientes*, sobrepujam em muito as conscientes. Assim, o homem, em seu cotidiano, está repleto de pequenas percepções (*petites*

perceptions), vale dizer, de percepções das quais não tem consciência. Por isso, podemos dizer que estes “centros de força”, estas “forças vivas”, estas “energias cinéticas” e “enteléquias”, que denominamos mônadas, definem-se como expressões da multiplicidade na unidade (*expressio multorum in uno*).

Porém, urge saber o que estas mônadas representam? Segundo Leibniz, elas representam o universo em sua totalidade; em outras palavras, cada mônada representa todas as outras. Assim, nosso filósofo recupera uma máxima renascentista, a saber, que em cada coisa há uma presença ou uma ressonância de todas as coisas: *omnia ubique*. Leibniz chega a dizer que, se nosso intelecto não fosse finito e limitado, e se tivéssemos tempo de conhecer distintamente todas as percepções de uma única mônada, conheceríamos o universo inteiro. Numa célebre frase, ele diz que, em cada mônada, “o presente está grávido do futuro”.

Agora bem, se estas mônadas são simples e unas, como se distinguem umas das outras? Leibniz, valendo-se do que chama de *princípio de identidade dos indiscerníveis*, distingue as mônadas, dizendo que cada uma delas representa o universo sob ângulos diversos. Assim como uma cidade que, quando contemplada a partir de diversos lados, parece multiplicar-se e tornar-se diferente, embora permaneça sendo uma só, assim as infinitas mônadas representam, cada uma a seu modo e sob perspectivas diversas, o mesmo universo.

Ora, no bojo desta doutrina acerca da unicidade das mônadas e do fato de elas representarem, cada uma a seu modo, o mesmo universo sob diversos aspectos, encontra-se outra questão. Baseado em que cada uma pode representar o universo sob diferentes aspectos? O que distingue estas representações? Na concepção de Leibniz, esta diversidade está nos modos distintos de *percepção*, *apercepção* e *apetição* que cada mônada comporta. Há o mundo dos seres materiais; há o dos vegetais; há, ainda, o reino animal, onde começa a *apercepção sensorial*; há, acima dele, o racional, onde temos a *apercepção intelectual*; há, enfim, Deus, única mônada ou substância originária capaz de ver, de modo claro e distinto, todo o universo. Ora, é dEle que procede, por *fulguração*, ou seja, *a partir do nada*, todas as outras mônadas. Desta forma, Leibniz esclarece a diversidade das mônadas estabelecendo entre elas uma *hierarquia*. Assim como não existem no mundo duas folhas, dois ovos ou dois corpos iguais, ainda que pertençam à mesma espécie, assim não existem duas mônadas iguais.

Já vimos que as mônadas são “pontos metafísicos” que provêm de Deus por criação. Resta-nos saber donde veio a matéria, já que, enquanto “pontos metafísicos”, elas são simples, isentas de extensão. Em segundo lugar, se são simples, como surgiram os corpos? Quanto à primeira questão, lembremos que Leibniz definiu a mônada como *enteléquia* ou *princípio ativo*; além disso, costuma dizer que, exceto Deus, nenhuma delas é *ato puro*. Destarte, a

matéria-prima procede exatamente da condição “criatural” das mônadas; em uma palavra, a matéria advém do que há de passivo em cada mônada. E se o critério para se estabelecer o grau de potencialidade de uma mônada é a sua capacidade de percepção, é claro que as mônadas que possuem um nível maior de percepções confusas terão mais potência. De todo modo, é da potencialidade ou passividade da mônada, provenientes das suas percepções confusas, que procede a matéria e a extensão. A corporeidade, por sua vez, origina-se da “agregação de mônadas”, unificadas por uma *enteléquia dominante*. Nos animais, a *enteléquia dominante* é chamada *alma*, no sentido clássico de vida; no homem, esta *enteléquia* é o *espírito*.

A concepção de Leibniz da realidade tem, pois, uma conotação vital. De fato, se cada mônada é um *princípio vivo, ativo*, e se os corpos organizados não são senão agregações de mônadas unificadas por uma mônada superior dominante, tudo é *força viva*, tudo é *energia*, tudo é *princípio ativo*. Sendo assim, não se pode falar propriamente nem de *geração de vida*, nem de *morte*. Aquilo que chamamos *geração* são *acréscimos e desenvolvimentos*; aquilo que chamamos *morte*, são *diminuições e involuções*. Podemos falar de níveis cada vez mais “evoluídos” de vida; podemos dizer ainda que, no *embrião*, já há o animal ou o homem vivo “pré-formado”, pois tudo é vida, tudo é animado. Há uma indestrutibilidade natural do animal, porque tudo é vida.¹⁵⁹ Entretanto, dizíamos que, diferentemente dos animais – que possuem como *enteléquia dominante* a *alma* – o homem possui o *espírito*. Ora, o que distingue alma e espírito? A distinção, segundo Leibniz, é que as almas representam mais o mundo do que Deus; os espíritos, ao contrário, representam mais Deus do que o mundo.

Faltava então ao nosso filósofo responder a uma derradeira questão. Na *Monadologia* ele afirma que as mônadas *não têm janelas, são fechadas em si mesmas, isoladas*. Mas afirmando isto nasce um problema: se, por um lado, com o conceito de mônada, Leibniz consegue superar o *dualismo cartesiano*, enquanto afirma que a gênese da *res extensa* é também imaterial e metafísico, por outro, quando diz que as mônadas não têm janelas, retorna ao *dualismo cartesiano*, pois como poderiam elas comunicar-se uma com as outras, sobretudo no homem, onde encontramos o corpo e o espírito, se não têm janelas? Nosso filósofo livra-se desta dificuldade dizendo que as mônadas entram em contato umas com as outras por meio de uma *harmonia preestabelecida* por Deus. De tal forma Deus criou cada mônada, que o que uma extrai do seu interior vai ao encontro do que a outra extrai do seu interior, de sorte que do encontro preestabelecido quando da criação delas por Deus, decorre a harmonia do mundo;

¹⁵⁹ O único que pode aniquilar um ser vivente é Aquele que o criou, Deus.

ocorre algo análogo ao que acontece quando dois relógios marcam a mesma hora, tão somente porque foram rigorosamente programados para isto pelo relojoeiro. Com a doutrina da *harmonia preestabelecida*, Leibniz pretende salvaguardar a objetividade do conhecimento. De fato, em virtude de tal harmonia, as mônadas podem realmente entrar em contato; destarte, as representações que possuem não são “subjetivas”, nem quiméricas, mas objetivas e verdadeiras. No entanto, tal ensinamento não recupera o *princípio de finalidade*, porque entre as mônadas há correspondência, mas não influência, o que define toda causalidade. Observe-se, além disso, que, pelo argumento da *harmonia preestabelecida*, Leibniz tampouco supera a concepção do mundo como uma “máquina” de Descartes; o mundo continua sendo uma “máquina”, só que *preestabelecida* pela escolha de Deus. Ora, se tudo já está preestabelecido por Deus, Deus nada mais precisa estabelecer. O *princípio de finalidade* é resgatado pela *harmonia preestabelecida*, mas a custo de um mundo que, doravante, pode “funcionar” sem Deus. Aponta Reale e Antiseri:

O mundo é, sim, uma como que “grande máquina” em seu conjunto, como também são máquinas todos os organismos em particular, desde suas partes menores. Mas a máquina do universo, assim como máquinas-partes, são a realização do querer divino, a concretização de uma “finalidade” desejada por Deus com a “escolha do melhor” (de que falaremos adiante). *O mecanicismo é apenas o modo por meio do qual se realiza o “finalismo” superior.*¹⁶⁰

Outro ponto peculiar à filosofia de Leibniz, dá-se quando se propõe a responder a questão filosófica por excelência, a saber: “O que é o ser” (*ti to on?*). Responde a ela, no entanto, transpondo-a para o contexto de uma *metafísica cristã*, que, assimilando o *conceito de criação*, reformula-a do seguinte modo: “Por que existe o ser e não o nada?” Ora, desta questão, decorre outra: “Por que aquilo que existe é assim e não d’outra forma?” Leibniz estabelece como critério para responder a estas interrogações o princípio de “razão suficiente”, segundo o qual, para que uma coisa exista, urge que tenha uma “razão suficiente” para existir e para existir desta forma e não d’outra. Seguindo este caminho, responde à primeira questão, provando a existência de Deus. Prova-a partindo do fato de que as coisas contingentes que nos rodeiam não podem ser “razão suficiente” da sua existência. Há, pois, de se postular a *possibilidade* da existência de um ser necessário. Ora, o ser necessário goza de um *singular privilégio*, a saber, sua possibilidade implica necessariamente sua existência.

¹⁶⁰ REALE, ANTISERI. *História da Filosofia: De Spinoza a Kant*. p. 4.

Todavia, como a possibilidade de um ser necessário não encerra nenhuma contradição, e como este ser é precisamente o *ser necessário*, segue-se que Ele existe necessariamente e é a “razão suficiente” para a existência de todas as coisas. NEle coincidem-se essência e existência, pois sua essência, como vimos, implica a sua existência.

A segunda questão segue a mesma via. Sendo o ser necessário sumamente perfeito, do princípio de “razão suficiente” deduz-se que Ele tenha criado o melhor dos mundos possíveis; não fosse assim, ele agiria contrariamente à sua natureza perfeitíssima e não há razão para pensarmos que Deus não tenha criado o melhor dos mundos possíveis, sendo Ele o ser sumamente perfeito. Por isso, o princípio de “razão suficiente” nos ensina não somente que as coisas existem porque Deus existe, senão que existem como existem, porque Deus assim as quis e as quis assim porque elas existem da melhor forma possível. Leibniz observa, no entanto, que Deus não criou o nosso mundo por uma *necessidade metafísica*, mas *moral*. Atente-se, contudo, que a tese de Leibniz é, no mínimo, inconclusiva, para não dizer inaceitável, posto que, se a teoria do “melhor dos mundos possíveis” exalta a perfeição e bondade divinas, ela constrange a liberdade de Deus.

Para aclararmos o que tentamos dizer, definamos como o nosso filósofo concebe o “possível”. Para ele, possíveis são todas as *coisas pensáveis sem contradição*; desta sorte, chama de *essência* o que uma coisa é e de *possível* todas as *essências pensáveis sem contradição*. A *existência* é justamente a realização de um dos possíveis; porém, a realização de um possível impossibilita a do outro, pois, para Leibniz, não existem *co-possíveis*. Portanto, embora os possíveis sejam infinitos, *apenas um* pode ser levado à existência. Ora, o que existirá *de fato* é somente aquele *possível* que Deus decidir promover à existência. A *existência*, portanto, para Leibniz, não é senão a concretização da *essência* por Deus.

Contudo, para sustentarmos a nossa afirmação de que Leibniz “coage” a vontade de Deus, “compelindo-a” a criar este mundo e não outro, precisamos entender ainda a sua distinção entre *verdades de razão* e *verdades de fato*. As *verdades de razão* são *verdades necessárias*, fundadas no princípio de *não contradição*, de *identidade* e do *terceiro excluído*; o oposto a estas verdades, portanto, resta impossível. As *verdades de fato* são as *contingentes*; são aquelas que, existindo, poderiam *não existir*. Por exemplo, se estou sentado, esta é uma *verdade de fato*, pois, embora esteja sentado *de fato*, poderia *não estar*, já que isto não é impossível, porque também comportaria uma *razão suficiente*. As *verdades de fato* baseiam-se, por conseguinte, no princípio de *razão suficiente*, segundo a qual, conforme já vimos, toda coisa para existir precisa ter uma *razão suficiente* que explique a sua existência e o “porquê” existe de tal forma e não de outra.

Agora bem, como nosso intelecto é finito, nem sempre conseguimos alcançar a “razão suficiente” de um *fato*, porque ela comporta inumeráveis outros fatos. Ora, de acordo com Leibniz, para criar o mundo, Deus baseou-se nas *verdades de fato* e não nas *de razão*; baseou-se, portanto, no princípio de *razão suficiente*, não no de *não contradição*. Porém, diferentemente de nós, Deus conhece a *razão suficiente* de todas as coisas perfeitamente. E, no caso da criação do mundo, sendo Ele o ser perfeitíssimo, a *verdade de fato* coincide-se com a *verdade de razão*, ao menos no seguinte sentido: conhecendo Deus perfeitamente todos possíveis, e sendo Ele próprio perfeitíssimo, só poderia ter escolhido “o melhor dos mundos”, e isto, não por *obrigação moral* ou *razão suficiente*, como supõe a evasiva de Leibniz, mas, segundo os pressupostos do seu próprio sistema, em virtude do *princípio de não contradição*, que, neste caso, é idêntico ao *princípio de razão suficiente*, uma vez que seria contraditório ao ser perfeitíssimo não chamar à existência o mais perfeito dos mundos possíveis.

Na verdade, sempre foi um dos intuítos fundantes da filosofia de Leibniz buscar a conciliação entre “*philosophia perennis*” (*filosofia perene*), que era a filosofia antigo-medieval, e os “*philosophi novi*” (*novos filósofos*). Ele acreditava não somente que a avença entre as duas filosofias era possível, mas também que, apenas através de uma síntese entre elas, conseguir-se-ia lograr um avanço no conhecimento. A intenção era nobre, o esforço foi ingente, mas o fracasso é inegável, até porque esta síntese é impossível! Demos um exemplo deste fracasso. Ater-nos-emos à sua teoria do “melhor dos mundos possíveis”. Para Leibniz, os dois princípios da filosofia escolástica que precisavam ser recuperados eram o de *finalidade* e o de *substância*. Ora, pudemos ver que, na construção da sua teoria do *melhor dos mundos possíveis*, ele submeteu a vontade do Deus criador (*finalismo*) à lógica inflexível do Seu intelecto (*racionalismo cartesiano*); “obrigando-O”, desta feita, a criar o melhor dos mundos possíveis, atentou contra a Sua liberdade.

Mas, em boa metafísica escolástica, Deus é simplicíssimo; nEle, intelecto e vontade identificam-se com o Seu ser. Igualmente, sabemos que, em sentido absoluto (*simpliciter*), Deus quer necessariamente somente a Si mesmo; já que nada pode ser acrescentado à Sua glória, segue-se daí que as coisas distintas dEle, Ele as quis livremente. Decerto que, uma vez que as tenha querido, as quis necessariamente, mas de modo nenhum foi obrigado a querê-las.¹⁶¹ Sendo assim, Ele criou este mundo porque quis e como quis. De mais a mais, sabemos

¹⁶¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 19, 3, C: “Como a bondade divina é perfeita e pode existir sem as coisas, pois nenhuma perfeição lhe é acrescentada por elas, segue-se que querer coisas distintas de Si mesmo não é necessário para Deus absolutamente falando. No entanto, isto é necessário em sentido condicional: supondo-se que Deus queira, Deus não pode deixar de querer porque sua vontade é imutável.

que não é a bondade das coisas que determina a vontade de Deus, mas é o amor de Deus que infunde e cria a bondade das coisas.¹⁶² Porém, isto só nos deixa saber que o mundo, tal qual existe, existe da forma mais perfeita possível. Importa esclarecer, todavia, que disto não se segue que a onipotência divina não poderia ter criado um mundo ainda mais perfeito. Ouçamos Tomás de Aquino:

Deve-se dizer que o universo não pode ser melhor do que é, se o supomos constituído pelas coisas atuais, em razão da ordem muito apropriada atribuída às coisas por Deus e em que consiste o bem do universo. (...) Deus, porém, poderia fazer outras coisas ou acrescentar às que já fez; e assim aquele universo seria melhor.¹⁶³

Leibniz teve logo que explicar como, “no melhor dos mundos possíveis”, pode haver tantos males. Respondeu dizendo que existem três tipos de males. O *mal metafísico*, inerente ao próprio fato de a criatura ser criatura, isto é, imperfeita; o *mal moral*, que deriva do *mal metafísico*, pois só um ser perfeito como Deus pode contemplar e escolher o Bem, sem nenhuma possibilidade de erros; e o *mal físico*, que também deriva do *mal metafísico*, pois todas as coisas, assim como comportam o *ser*, comportam também o *não ser*, exatamente por serem criaturas; ademais, diz Leibniz, os males físicos servem de penas para o pecado dos homens e Deus os quer em vista de evitar *males maiores* ou promover *bem maiores*.

Entretanto, resta inaceitável querer forçar a vontade de Deus como que sujeitando-a ao Seu conhecimento. Ora, esta oposição simplesmente não existe, pois em Deus, conforme já vimos, intelecto e vontade coincidem-se com o Seu Ser. É claro que Deus não poderia criar um mundo impossível, pois isto seria um absurdo; equivaleria a supor que Deus, sendo o próprio Ser, pudesse agir contra o ser, pois o impossível corresponde ao *não ente*, isto é, ao que pode *ser* e *não ser* ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Em uma palavra, o impossível enquanto tal, não somente é impensável como irrealizável.¹⁶⁴ Todavia, não querer o infactível de maneira alguma compromete a perfeição divina; antes, só a confirma. É, pois, consoante a natureza divina, não querer o absurdo, posto que desejá-lo seria mais sinal de imperfeição do que de perfeição. Por isso, de fato, Deus só pode querer o que é condizente ao ser e à perfeição. Porém, disto não se segue, de forma nenhuma, que Deus estava obrigado a criar o melhor dos mundos possíveis. Expliquemos. Já sabemos que, em sentido absoluto

¹⁶² *Idem. Op. Cit.* I, 20, 2, C: “O amor de Deus, ao contrário, infunde e cria a bondade das coisas.”

¹⁶³ *Idem. Op. Cit.* I, 25, 6, ad 3.

¹⁶⁴ *Idem. Op. Cit.* I, 25, 3, C.

(*simpliciter*), Deus só quer necessariamente a Si mesmo. Assim, a razão pela qual Ele criou o mundo e como O criou não tem outra causa senão a Sua livre vontade.¹⁶⁵ Agora, por que Deus quis este mundo e não outro, não sabemos; é certo somente que a Sua vontade não tem causa, já que num ato único Ele conhece os efeitos na causa e num ato único também quer os meios pelo fim.¹⁶⁶ Então, Ele quis este mundo porque quis, e tal qual existe este mundo é perfeito e isto é tudo quanto podemos saber; querer conhecer além disso, é desejar penetrar o insondável e imperscrutável mistério da vontade divina. De resto, quem quiser insistir em defender que este é o “melhor dos mundos possíveis” terá que gastar tanta tinta tentando justificar os seus males quanto narrando as suas belezas. Na verdade, Leibniz, tentando conciliar os inconciliáveis, a saber, a metafísica escolástica e o racionalismo cartesiano, exaltou a bondade de Deus, comprometendo a Sua liberdade. Sobre o assunto, acautela Mondin:

A doutrina leibniziana do “melhor dos mundos possíveis” provocou muitas reações. De fato, ela se opõe tanto às exigências da teologia como ao testemunho da experiência. A teologia não pode aprovar uma doutrina como a do otimismo que, para salvar a benevolência de Deus, compromete a sua liberdade. Quanto à experiência, oferece-nos ela um quadro tão carregado de desgraças, catástrofes, lutas, dores que, se este fosse o melhor dos mundos possíveis, este fato seria um argumento mais a favor da não-existência de Deus, como quer, p. ex., Camus, do que a favor de sua existência, como pensa Leibniz.¹⁶⁷

Uma última consideração sobre a filosofia de Leibniz faz-se pertinente. No seu intento de construir um acordo harmonioso entre “philosophia perennis” (*filosofia perene*) e “philosophi novi” (*novos filósofos*), estabeleceu um critério para que este empreendimento obtivesse êxito, a saber, distinguir o que pertence ao *âmbito filosófico* do que pertence ao *âmbito propriamente científico*. Leibniz fracassou flagrantemente também nesta indústria. Como havia definido que cada mônada representa o universo sob um ponto de vista, ele não podia aceitar a tese de Locke de que o nosso intelecto é uma “tábula rasa”; propôs-se, então, a mudar o axioma aristotélico, *não há nada no intelecto que não tenha passado pelos sentidos* (*nihil est in intellectus quod non fuerit in sensu*), para: *não há nada no intelecto que não tenha passado pelos sentidos, exceto o próprio intelecto* (*nihil est in intellectus quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*).

¹⁶⁵ *Idem. Op. Cit.* I, 19, 4. C

¹⁶⁶ *Idem. Op. Cit.* I, 19, 5, C.

¹⁶⁷ MONDIN. *Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol. 2.* p. 137.

Ora, além da *doutrina do inatismo virtual*, que afirma que os *princípios de não contradição, razão suficiente* e dos *indiscerníveis* já estão no intelecto antes e independentemente da experiência e que esta não é senão o meio pelo qual eles se manifestam e tomamos consciência deles, Leibniz transforma também em entes de razão: *espaço e tempo*. Para ele, o espaço não se confunde, como queria Descartes, com a extensão; o espaço é um fenômeno, isto é, um modo pelo qual as coisas nos aparecem; a falar com precisão, o espaço é a ordem das coisas que coexistem ao mesmo tempo; ele nasce, pois, desta relação entre coisas coexistentes. É um fenômeno, portanto, bem fundado (*phaenomenon bene fundatum*), porque tem um fundamento objetivo. Entretanto, como ele não é as próprias coisas, ele é um ente de razão (*ens rationis*). Analogamente o tempo; para Leibniz, ele nasce do fato das coisas não somente coexistirem, mas se sucederem: elas preexistem, coexistem e pós-existem. Ora, é desta sucessão, diz Leibniz, que tiramos a ideia de tempo, que, sendo um fenômeno, ou seja, um modo segundo o qual as coisas nos aparecem (*subjetivo*), é também algo que está bem fundado na realidade (*bene fundatum*), porque as coisas realmente se sucedem. No entanto, como o tempo não é estas coisas que se sucedem, também ele é um ente de razão (*ens rationis*). Vê-se, pois, como Leibniz, no comércio de, pelo *inatismo virtual*, tentar conciliar o *aristotelismo escolástico* com o *inatismo cartesiano*, ficou muito próximo da *concepção transcendental* de Kant. De fato, se a nossa razão vê as coisas segundo as ideias inatas que possui, ainda que *virtualmente*, e se espaço e tempo são apenas *entes de razão*, as leis da mente (*legis mentis*) não se identificam mais com as leis do ser (*legis entis*), isto é, do real, e o que conhecemos passa a ser somente as coisas tal qual elas aparecem, como fenômenos, e não como de fato *são*. Impulsionado por dirimir a dualidade entre *res cogitans* e *res extensa*, transformou esta última num *ente de razão*, abrindo caminho então para o criticismo kantiano, para o subjetivismo, para o solipsismo e, enfim, para o agnosticismo. Acerca da concepção de espaço e tempo de Leibniz, diz-nos Reale e Antiseri:

Essa é uma etapa muito importante na discussão sobre a natureza fenomênica do espaço e do tempo. Aliás, é inclusive uma etapa indispensável para compreender a “revolução” posterior que Kant realizará a esse respeito.¹⁶⁸

No que concerne ao seu inatismo virtual, Reale e Antiseri voltam a afirmar: “Trata-se de uma antecipação daquilo que viria a ser a concepção kantiana do transcendental, embora

¹⁶⁸ REALE, ANTISERI. *História da Filosofia: De Spinoza a Kant*. p. 44

colocada sobre novas bases”¹⁶⁹. Sem podermos entrar em minudências, frisamos tão somente que a concepção de Leibniz é equívoca também aqui. O espaço é *conditio sine qua non* para que haja o movimento dos corpos; é, na verdade, a *condição ontológica* e o *termo de referência* do movimento dos corpos. Basta pensar, para nos atermos ao *movimento local* – condição de possibilidade de todos os demais – que nada se pode mover se não há espaço, bem como nada se pode mover para lugar nenhum. Ora, o movimento dos corpos é atestadamente um *ente real*. Como negar que há coisas sendo geradas e outras que se corrompem? Como negar que nascemos e morremos? Como negar que uma água fria, quando posta em contato com o calor, fica quente? Como olvidar que há coisas que crescem e se desenvolvem? Como ignorar que posso ir e vir de um lugar para o outro? Tudo isto é evidente, a própria vida se encarrega de tornar patentes estas coisas, que não são senão modos de movimento, de mudança. Resta assim que, salvo por absurdo, a realidade do movimento não pode ser negada. Logo, o seu *termo de referência* e a sua *condição ontológica*, a saber, o espaço, também é um manifestamente real. Por conseguinte, não é nem um *ente de razão* e, menos ainda, uma forma *a priori da sensibilidade*. Afirma Selvaggi:

De outra parte vimos também que tanto na linguagem comum como na linguagem filosófica, especialmente em Sto. Tomás no comentário à *Física* de Aristóteles, ou ainda na linguagem científica da cinemática, o termo “espaço” tem mais um outro uso e significado: é o termo de referência e a condição ontológica do movimento dos corpos. Ora, a condição ontológica e o termo de referência de um movimento real deve ser também algo de real. Portanto, o espaço físico é um ente real e não um ente de razão, que existe formalmente só no pensamento.¹⁷⁰

Tampouco o tempo é um *ente de razão* ou uma *forma a priori da sensibilidade interna*. Como *número de um movimento extramental*, também o tempo é um *ente extramental*. Aristóteles e Tomás o definiam como *o número do movimento segundo o “antes” e o “depois”*. Ora, só a alma pode mesurar o movimento. Logo, o tempo, que é a *medida do movimento*, só pode existir completamente na alma. Entretanto, disto não se segue, de forma nenhuma, que ele seja um *ente de razão* e, menos ainda, uma *forma a priori da sensibilidade interna*. O Estagirita e Tomás distinguiam nitidamente o *número numerante*, com o qual a alma mensura o movimento, do *número numerado ou numerável* do próprio

¹⁶⁹ *Idem. Ibidem.* 58.

¹⁷⁰ SELVAGGI. *Op. Cit.* p. 252.

movimento. Ora, o tempo é precisamente o número *numerado ou numerável do movimento* enquanto medido pelo *número numerante* da alma. De sorte que ele não é o *número numerante* da alma; antes, ele é o *número numerado do movimento* medido pelo *número numerante* da alma.¹⁷¹ Por isso, se é verdade que o tempo, em sua totalidade, não pode existir sem a alma¹⁷², é igualmente verdade que, se o tempo não existisse fora da alma, tampouco poderia existir na alma, já que, se o tempo é o *número do movimento* e não o número da alma, como a alma poderia medi-lo, se ele não existisse, de algum modo, na realidade extramental? Destarte, tão real quanto o movimento é o tempo, que é a sua medida. É Tomás quem afirma, categoricamente, que o tempo, como o movimento, não é um ente de razão:

O tempo é, como quer que seja, um ente sem alma, como, por exemplo, se acontece que o movimento existe sem a alma. Assim, com efeito, como se põe o movimento é preciso que se ponha o tempo: porque o antes e o depois do movimento, enquanto são numeráveis, são o próprio tempo. Assim como as coisas numeradas dependem do numerante, da mesma forma também o número delas. Mas o ser das coisas numeradas não depende da inteligência, a não que exista alguma inteligência que seja causa das coisas, como a inteligência divina; não depende, porém, da inteligência da alma.¹⁷³

Sendo assim, ele existe fora da alma, embora só possa existir de forma completa e total na alma. O que ocorre é que, fora dela, ele não existe como uma realidade estática, mas dinâmica. Fora da alma, o tempo existe como *devir*. Portanto, negar a existência real e extramental do tempo, equivale a negar o próprio *devir*. Explica Selvaggi:

O tempo é real não só na consciência, mas também nas coisas; a sua realidade não é, porém, uma realidade estática, mas dinâmica, é a própria realidade do movimento e do devir. Podemos dizer: o tempo é real não enquanto é, mas enquanto devém: o tempo é tão real quanto é real o devir.¹⁷⁴

¹⁷¹ TOMÁS AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*. lib. 4, 17 n. 11. In: SELVAGGI, Filippo. *Op. Cit.* Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988. p. 237: “O tempo não é o número com que numeramos (...); mas é o número numerado, porque o próprio número do anterior e do posterior no movimento se diz o tempo.”

¹⁷² TOMÁS AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*. lib. 4, 23 n. 5. In: SELVAGGI, Filippo. *Op. Cit.* Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988. p. 254: “Mas a própria totalidade do tempo se tem pela ordenação do numerante antes e depois no movimento.”

¹⁷³ TOMÁS AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*. lib. 4, 23 n. 5. In: SELVAGGI, Filippo. *Op. Cit.* Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988. pp. 237 e 238.

¹⁷⁴ SELVAGGI. *Op. Cit.* p. 253.

Feitos estes esclarecimentos, podemos dizer em suma que, a partir da sua concepção de mônada como *conatus* (“esforço”) metafísico, cujo limite é apenas a potência inerente a todo ser criado, Leibniz pensou explicar o surgimento da matéria e da extensão a partir desta espécie de *inércia* proveniente da finitude de todas as mônadas criadas. No entanto, a verdade é que, aspirando a superar o *dualismo cartesiano* entre *res cogitans* e *res extensa*, tentando debalde conciliar o *realismo moderado* de Aristóteles e Tomás com o *inatismo cartesiano*, só conseguiu transformar *espaço* e *tempo* em *entes de razão*, deixando, desta sorte, o caminho aberto para o *criticismo kantiano*. Mas, no fundo, o seu equívoco maior foi, de resto, o de todos os modernos: fazer metafísica com *método matemático*. A *unilateralidade metodológica*, procedente de uma concepção *unívoca* da realidade, e que tem como consequência principal a *hipertrofia do intelecto*, parece ser o erro que grassou em toda a modernidade.

Anexo V:

Prolegômenos à Filosofia de Baruch de Spinoza e Crítica¹⁷⁵

Baruch de Spinoza (*Baruch d’Espinoza*, *Benedictus* em latim, *Bento* em português) nasceu em Amsterdam, a 24 de novembro de 1632; filho de abastada família de judeus espanhóis – originária da cidade castelhana de *Espinoza de los Monteros* –, mas que havia emigrado para Portugal em 1442, onde, inobstante forçada a se converter ao catolicismo, manteve discretamente o cultivo dos costumes da religião do seu povo.¹⁷⁶ Miguel, pai de Spinoza, nasceu em Beja, cidade portuguesa situada no Baixo Alentejo; mercantilista bem sucedido emigrou com a família, primeiro para Nantes, na França, depois para Amsterdam, Holanda, onde o florescer do livre comércio despertara-lhe o interesse. Na Escola *Árvore da Vida*, pertencente à sinagoga de Amsterdam, impulsionado pelo pai que o queria rabino, Spinoza estudou o hebraico, a Bíblia e o Talmude; sob os auspícios dos rabinos, conheceu também o pensamento de Moisés Maimônides, pensador judeu-medieval de tendência aristotélica, e o renascentista Leon Hebreu, que tentou, por um platonismo remodelado, conciliar os ideais do judaísmo com as tendências renascentistas.

Sobretudo após a morte do pai, ocorrida em 1654, o pensamento de Spinoza foi tornando-se acentuadamente crítico em relação à tradição judaica. Mostrava-se, ademais, irremovível de suas convicções, pelo que, a 27 de julho de 1656, então com 24 anos incompletos, e sob a acusação de ateísmo, foi excomungado da Sinagoga e expulso da comunidade israelita de Amsterdam.¹⁷⁷ Desertado também pela família, sua irmã tentou ainda protestar-lhe o direito à herança; Baruch contestou-lhe o reclame, mas após ganhar o protesto, findos os proclamas, abriu mão do seu direito e aceitou o opróbrio de ser deserddado. Depois

¹⁷⁵ No vernáculo, três obras permanecem referências obrigatórias para uma compreensão crítica do pensamento de Spinoza, máxime por não se ressentirem de “preconceitos ideológicos” e por estarem repletas de citações e textos anexos do autor, mormente da *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Aqui, seguimo-las de perto: REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant**. pp. 11 a 36; MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente**. v. 2. pp. 84 a 95; FRANCA. *Op. Cit.* pp. 155 a 158.

¹⁷⁶ Os que assim agiam eram chamados pejorativamente de “marranos” ou “cristãos-novos”.

¹⁷⁷ A bem dizer, antes de ser compelido a se afastar, o próprio Spinoza, inarredável de suas convicções, adiantou-se; redigindo um opúsculo, hoje perdido, tornou público o seu rompimento com a Sinagoga: *Apologia para Justificar uma Ruptura com a Sinagoga*. Entretanto, esta ruptura não ocorreu de forma tranquila. A sorte reservou-lhe um episódio malfazejo que quase lhe custara a vida. Um fanático, com irrefreável fúria, tentou apunhalá-lo; Contudo, graças à presteza dos reflexos e à sua agilidade, a punhalada cortou-o somente o manto; Spinoza guardá-lo-ia pelo resto da vida, como sinal de até onde pode chegar a “intolerância religiosa”.

de exilado pela família, começou a ganhar a vida como exímio *polidor de lunetas* (i.é, de *lentes* ou *vidros óticos*), técnica que herdara dos antigos sábios judeus.

Spinoza era de compleição assaz frágil; tuberculoso por quase vinte anos, jamais fora um asceta, nem nunca esteve sozinho; ao contrário, sempre manteve frequente conversação com ilustres coetâneos: visitava-o Leibniz, e privava de correspondências com cientistas de renome, entre os quais o químico inglês Robert Boyle. Inamovível em sua probidade intelectual, certa feita, já renomado filósofo, renunciou ao convite de lecionar em Heidelberg, porque lhe censuravam os assuntos ligados à religião. Todavia, nunca se isolou; de mais a mais, registra a história que esteve em Utrecht, em 1673, no momentoso encargo de embaixador.

Baruch morreu com apenas 44 anos de idade, a 21 de fevereiro de 1677, em sua casa, em Haia; era uma manhã de domingo, quando, após almoçar com o amigo Meijer, expirou. As suas obras de alento, foram: *Tractatus de emendatione intellectus* (*Tratado da Correção do Intelecto*) de 1661; *Renati Cartesii principia philosophiae* (*Princípios da Filosofia de R. Descartes*) de 1663; em 1670, apareceu, anônimo, o *Tractatus theologico-politicus* (*Tratado Teológico Político*); finalmente, sua obra de fôlego, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (*Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*), composta entre os 1661 e 1675, só foi publicada postumamente em 1677.

Após desligar-se da Sinagoga e da família e orientado pelo ex-jesuíta, médico e, livreiro, Franz van den Enden, Spinoza aprendeu o latim, o grego e leu os clássicos: Aristóteles, Sêneca, Cícero, etc. Entre seus coevos, apreciava Bacon e Hobbes; todavia, foi Descartes que prendeu mais a atenção, também pelas contradições que se lhe afiguravam haver em sua obra. Agradava ao jovem Spinoza pensar aquela que, ao seu espírito, apresentava-se como a questão de todas as questões: *o que é o ser? (ti to on?)*. Ora, ao seu sentir, a esta questão só se poderia responder se se definisse, com precisão, o que é a *substância (ousia)*. Mas é justamente aqui que Descartes oscila. De fato, nos *Princípios de Filosofia*, ele havia definido *a substância como aquilo que, para existir, não precisa de mais nada senão de si mesma*. Entretanto, alhures, o mesmo havia arrolado outro conceito de substância, a saber, *aquilo que, para existir, não precisa de mais nada, exceto do concurso de Deus*. Agora bem, parecia claro a Spinoza que as duas definições eram inconciliáveis e que urgia optar por uma delas, sob pena de se cair em irreparável contradição. Houve por bem, então, abraçar a definição mais radical: *a substância é aquilo que, para existir, não precisa de mais nada*. Ela é *causa sui*; em seguida, aprouve-lhe identificá-la com Deus. Assim, fora da substância, isto é, de Deus, nada existe; antes, tudo o que existe, existe nela e por ela. De mais

a mais, esta substância manifesta a sua infinitude de múltiplas formas; a estas múltiplas formas de expressão da infinitude da substância divina deve-se denominar *atributos*. Eles não existem à parte da substância, mas nela; porém, como cada um deles expressa, a seu modo, a infinitude da substância, estes atributos devem ser considerados de modo distintos, embora não existam separados dela. Dois deles nos são cognoscíveis: o *pensamento* e a *extensão*.

Ora bem, estes atributos comportam ainda *determinações* que Spinoza designa *modos*. Como os *atributos*, também os *modos*, através dos *atributos*, existem na e pela substância. Encontramo-los no homem: alma, *modo* do *pensamento*; corpo, *modo* da *extensão*. Diferentemente de Descartes, Spinoza não vê entre estes modos, a saber, *alma e corpo*, um dualismo irreduzível; ao contrário, como são determinações dos atributos e existem na e pela substância, embora opostos, eles convivem num *paralelismo harmonioso*: a *alma* não é senão a *ideia do corpo* e o *corpo* não é senão o *objeto da ideia* da alma.

A partir destes pressupostos, Spinoza remodela a concepção das faculdades humanas e começa a repensar a ética tradicional. Inicia por negar a distinção entre *razão* e *vontade*; parece-lhe que a *razão* acumula as funções de *pensar* e *querer*. Portanto, não há *livre-arbítrio*; a rigor, aos menos como eram entendidos tradicionalmente, tampouco existem *bem* ou *mal*, *perfeição* ou *imperfeição*, visto que tudo ocorre por *necessidade divina*. Sendo assim, para Baruch, tudo é relativo no seguinte sentido: *bom* passa a ser somente aquilo que ajuda na conservação do ser do homem; *mal*, aquilo que a aborrece. *Virtuosa* é toda ação *útil* à conservação do homem; *vício*, toda ação que a prejudique. A falar com exatidão, Spinoza designa como *ação*, propriamente, somente aquela que é *útil* à conservação e expansão da nossa existência; o termo *paixão*, ele o reserva somente àquilo que conduz ao declínio ou aniquilação do nosso existir. Entretanto, o que é bom para um pode não ser para outro. Por exemplo, a música é *boa* para o melancólico; *má*, para o enlutado. Por conseguinte, não há, na filosofia de Spinoza, lugar para dogmas morais. O autor da *Ethica* distingue, nitidamente, *moral*, que define como o simples dever de obedecer a normas, de ética.

Na verdade, Spinoza tem um forte acento “nominalista”: corpo e alma, para ele, são totalmente individuais, seja no plano da essência, seja no plano da existência. Não há uma natureza humana universal, pois não há dois corpos ou duas almas iguais, quer no plano da essência, quer no da existência. Desta feita, não há como captar o que seja a natureza humana pela “comparação” entre os homens. Não se pode dizer, por exemplo, que um vidente seja perfeito e um cego imperfeito, porque a cegueira não é uma privação da visão, ou seja, a ausência de um pretense bem devido à natureza humana. A cegueira é apenas um modo diferente de existir. Sendo assim, em Spinoza, não podemos chegar a regras morais a partir de

um suposto conceito de “natureza humana”. Por isso também é que, para Baruch, bem e mal, perfeito ou imperfeito, belo e feio, justo ou injusto são somente generalizações sem sentido: *flatus vocis*. Há apenas indivíduos, *modos diversos* de uma substância única: a divina. Não há lugar para comparações, abstrações. Dirá alguém, mas se só há indivíduos, há várias substâncias! De todo. Cada indivíduo é uma modificação finita e distinta de uma única e mesma substância, a divina.

De posse destes elementos, passemos então a considerar como o nosso filósofo reconsidera a visão tradicional acerca da *ética*. Já verificamos que, para ele, corpo e alma vivem um *paralelismo harmonioso*, no sentido de que o corpo é pensado pela alma e a alma é pensamento do corpo, consciência do corpo e dos outros corpos. A relação entre eles é uma relação de *correspondência* entre duas *modificações finitas*, da única substância infinita: Deus. Assim, tudo o que acontece no corpo, a alma o *expressa à guisa de ideia*; tudo o que ocorre na alma, o corpo o *expressa à modo de extensão*. É muito importante atentarmos para isso, a fim de não cairmos no erro de imaginarmos que Spinoza não considera o corpo como constituinte da essência do homem.

Agora bem, segundo Spinoza, todo homem é dotado, por essência (corpo e alma), de uma *tendência* ou esforço (*conatus*) de se manter na existência e expandir-se nela por duração indefinida, em que pese todos os obstáculos que se lhe possam opor. Ora, as *causas externas* podem servir tanto para *ampliar* o *conatus* como para *restringi-lo*. Servirá para fortalecê-lo, quando esta “causa externa” ficar sob o domínio da razão; minorá-lo-á, toda vez que nos deixarmos subjugar por ela. No sistema spinoziano, já o sabemos, não há vontade enquanto faculdade distinta da razão; destarte, seu *racionalismo absoluto* fá-lo-á definir as paixões, antes de tudo, como *conhecimentos confusos*; elas se esvaem, por conseguinte, tão logo formemos delas *ideias claras e distintas*.

Mister é compreender isto. Conforme já aludimos, Spinoza chama de *ação* todo ato que decorre de um conhecimento *claro e distinto* de uma “causa externa”; agimos, portanto, positivamente, somente quando, conhecendo clara e distintamente uma “causa externa”, usamo-la para aumentar o nosso *conatus*. Para Spinoza, a *ação* é todo ato que, ocorrendo sob o império da razão, serve-se das *causas externas* para manter-se ou expandir-se na existência. Na ação, o *conatus* (corpo e alma) reverte para seu próprio proveito as *causas externas*. *Agir*, propriamente, é, pela razão, ter o domínio sobre os seus atos; ao contrário, aqueles que, guiados por *conhecimentos confusos*, não detêm o controle das *causas externas* e deixam-se assim vencer por elas, não *agem*, *padecem*. Todo *padecer*, portanto, é sucedâneo de um *conhecimento confuso*; toda ação, é *consentânea* de um *conhecimento claro e distinto* das

nossas ideias, fazendo com que sejamos senhores das nossas ações. Por isso, toda paixão, mesmo que em si mesma possa contribuir para ampliar o *conatus*, como resulta de um proceder que não está inteiramente sob nosso poder, porque fruto de um *conhecimento confuso*, termina acarretando em uma diminuição da nossa tendência (*conatus*) para continuar existindo. E isso é *padecer!*¹⁷⁸

Partindo disto, Spinoza entende por *perfeito* tudo aquilo que *aumenta o poder do uso da razão*; *imperfeito*, tudo o que o *diminui*. *Imperfeitas* são, pois, as *ideias confusas* que temos e tudo o que nos leva a elas; por elas, nossa razão fica subserviente às “causas externas”; *perfeitas*, ao contrário, são as *ideias claras e distintas* e tudo o que nos conduz a elas; alcançando-as, a nossa razão vê-se, pois, autônoma em seu *agir* e livre do jugo das “causas externas”. Lembremos, uma vez mais, que a *paixão* também pode buscar coisas consoantes o *conatus*; contudo, como o proceder por paixão emana de um *conhecimento inadequado*, o “agir” por paixão apresenta-se sempre como uma *causas inadequada*, pois não realiza o seu objetivo, a saber, aumentar o nosso *conatus*; antes, as *ações* propriamente ditas, enquanto dimanam de *conhecimentos adequados*, atingem a sua meta, ou seja, aumentam o nosso *conatus*, pelo que são *causas adequadas* que nos ajudam a conservar e expandir a nossa existência.

Portanto, os *conhecimentos confusos*, porquanto deles provêm as “ações” *passionais*, *escravizam-nos*; ao contrário, as *ideias claras e distintas*, vale dizer, os *conhecimentos adequados*, enquanto deles procedem as *ações* propriamente ditas, *delegam-nos* liberdade. Observe-se, porém, que, na concepção de Spinoza, a liberdade de maneira nenhuma é concebida como livre-arbítrio. Ser livre é ter domínio, através de um *conhecimento claro e distinto*, sobre o seu proceder. Certo! Livre é aquele que, por um *conhecimento adequado*, controla inteiramente as “causas externas” e não é determinado por elas. Correto! Contudo, disto não se segue, de forma nenhuma, que ser livre é decidir *o que quer, como quer e onde quer*. Livre é, pois, aquele que, pelo reto conhecimento racional, consegue adequar, conformar e assimilar todas as causas externas ao *conatus* (corpo e alma), isto é, às *Leis da Natureza*. Enfim, o *homem livre*, para Baruch, não é senão aquele no qual o *ato de desejar* – tendência intrínseca do *conatus* (corpo e alma) –, através de um conhecimento claro e distinto,

¹⁷⁸ Ainda sobre as paixões. Elas nos deixam como um barco à deriva em alto mar. Quando se referem apenas à *mente*, chamamo-las *vontade*; quando se referem ao *corpo*, dizemo-las *apetite*. Se elas “parecem” *promover positivamente* a nossa *tendência a perseverar* no ser, denominamo-las *alegria*; se elas a impedem, nominamo-las *dor*. Designamos *amor*, a sensação de alegria acompanhada de uma *ideia* que assegura que uma *causa externa* “patrocinou” a nossa existência; *ódio* é a sensação de dor, acompanhada de uma *ideia* segundo a qual uma *causa externa* *tolheu* ou *prejudicou* a nossa existência. Para Spinoza, as paixões em nada favorecem o *conatus*, a saber, o nosso *desejo* de mantermo-nos no ser.

une-se, por assim dizer, pela *ação*, ao *objeto desejado*. Ademais, é claro que num sistema como este, onde o uso da razão decide se vamos ou não nos conformar com as *Leis da Natureza*, o *bem* e a *virtude* da ética tradicional passam a consistir em tudo aquilo que promove o *uso da razão*; o *mal* e o *vício*, tudo o que lhe furta este uso. Portanto, virtude (*virtus*) aqui é força (*vis*), é o próprio *conatus* a manter e expandir-se, é a própria *felicidade*.

Vê-se, está claro pelos pressupostos da metafísica de Spinoza, que estamos diante de um *monismo panteísta*, onde não há lugar para a *criação*, pois se Deus é a causa da natureza, é também o seu efeito: enquanto causa, Deus é *Natura naturans*; enquanto efeito é *natura naturata*. Deus é imanente à natureza; melhor, é a própria natureza. Ora, estas assertivas repercutem diretamente na ética de Spinoza; poder-se-ia mesmo dizer que esta só encontra o seu termo em sua metafísica. A fim de entendermos “como”, precisamos compreender, antes de qualquer coisa, que Spinoza divide o conhecimento humano em três níveis. O primeiro é o *empírico*, também chamado por ele de *opinião* ou *imaginação* e que se constitui de *ideias vagas* e *confusas* acerca das *percepções sensoriais* que temos das *coisas contingentes*. O segundo é o *racional* (*ratio*), que produz a *ciência*, e consiste no conhecimento claro e distinto do que tange à *matemática*, à *geometria*, à *física*, além de versar também sobre outras ideias necessárias comuns a todos os homens; Baruch também o chama de conhecimento “sob certa espécie de eternidade”; sua clareza e distinção dizem respeito não só a ideia, mas também ao conhecimento dos nexos que vinculam necessariamente uma ideia à outra (aliás, só temos ideias claras e distintas quando percebemos os nexos necessários delas entre si). O terceiro é o *intuitivo* e se realiza pelo conhecimento direto de todas as coisas em Deus e enquanto procedem de Deus; Spinoza o chama de visão “sub rationes aeternitatis”. Na verdade, como há uma *única substância*, os três conhecimentos são condizentes às mesmas coisas; distinguem-se apenas no que concernem ao nível de clareza e distinção que comportam. No primeiro, esta clareza e distinção é muito vaga e confusa; no segundo, há uma clareza e distinção notável; o terceiro é conducente ao grau máximo de clareza e distinção. Disto resulta que, em Spinoza, o *conhecimento adequado das coisas* consiste na visão imediata de todas elas enquanto procedem de Deus. Ora, como do conhecimento adequado das coisas depende a nossa capacidade de subjugar as paixões, a ética de Spinoza é indissociável da sua metafísica.

Ora bem, vimos que, para Baruch, a plena felicidade do homem e sua libertação das paixões estão justamente num *conhecer adequadamente*; agora já sabemos também em que consiste este conhecimento: dá-se quando o homem se conhece a si mesmo e a todas as outras coisas em Deus e enquanto dimanam de Deus. E a este conhecimento de si mesmo e de todas

as coisas em Deus, ratificamos, Spinoza dá o nome de *visão das coisas sub specie aeternitatis*. Este conhecimento gera naqueles que o alcançam um *amor Dei intellectualis*; os que chegam a possuí-lo são cumulados de inenarrável alegria e liberdade¹⁷⁹, pois veem todas as *vicissitudes* a que parecem estar sujeitos em suas *razões eternas*, ou seja, enquanto emanam de Deus *por necessidade*. Aceitam-nas, então, de bom grado. À força do amor que sentem por Deus, a contento, subtraem-se a todas as paixões; imperturbáveis, de pronto tornam-se livres e verdadeiramente felizes. Por que este conhecimento nos sacia? Porque não é um conhecimento “por ouvir dizer” ou “por experiência vaga”, não é um conhecimento “misterioso”, mas um conhecimento, como diz o próprio Spinoza, pela causa. Conhecemos todas as coisas, inclusive a nós mesmos, pela causa que nos produz e da qual somos tão somente modificações (*modus*): Deus.

A bem dizer, pela visão das coisas “sub specie aeternitatis”, descobrimos que não há razão para amar senão Deus e que o ódio a outrem não tem sentido, pois vendo todas as coisas na eternidade, verificamos que tudo acontece por *necessidade*. Spinoza exalta o “amor Dei intellectualis” como parte do amor infinito pelo qual o próprio Deus se ama a si mesmo. Participando o homem deste amor, oriundo daquele conhecimento “sub specie aeternitatis”, este amor é-lhe tão intenso que o torna capaz de refrear todas as suas paixões. Por este conhecimento, somos dissuadidos de que alguém pode praticar algo de nocivo contra nós voluntariamente. Este conhecimento põe por terra ainda, qualquer alegação que nos leve ao ódio, enquanto nos esclarece que ninguém nos causa dano deliberadamente. Atesta-nos, ademais, que bem e mal são, como já dissemos, relativos, posto que não há livre-arbítrio. Para Spinoza, o imperativo socrático, esculpido na verga superior do templo de Delfos, “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi sauton*), vota-nos à felicidade (*eudaimonia*), deputando-nos à *impassibilidade* (*apatheia*).

O panteísmo, ei-lo: é a naturalização da religião; nele, o transcendente identifica-se com o imanente. Longe de ser signo dos melhores augúrios à religião, o panteísmo é a sua ruína. Não há lugar para a graça, onde não há livre-arbítrio; para bem e mal, onde não há liberdade; para mérito e demérito, onde ninguém é livre; para o sobrenatural, onde Deus é a própria natureza; para a relação entre Deus e o homem, onde nada há além da natureza. Espoliação de todos os fundamentos de uma religião positiva e sobrenatural, eis o apanágio que a filosofia de Spinoza nos lega. O iluminismo sufragá-la-á, vaticinando-a um destino

¹⁷⁹ Spinoza chega a chamar amor e alegria, enquanto gerados por um conhecimento pela e na Causa, de “paixões positivas”.

auspicioso; as “luzes” do século XVIII, roubando de Deus a sua régia coroa, e aviltando assim a verdadeira dignidade do homem, exaltarão a “Deusa-Razão”. A bem dizer, o pensamento do filósofo de Haia, como, de resto, todo panteísmo, está prenhe de um ateísmo muito mais agressivo do que o próprio “deísmo” ou “agnosticismo”, ou mesmo do que o “ateísmo” iluminista. Acercamo-nos, pois, perfilhando integralmente da conclusão do ensaio, *Critica della religione in Spinoza*, de Giovanni Di Luca:

Estamos, indubitavelmente, na presença de uma iconoclastia pré-iluminista que celebra o triunfo de uma Razão humana tornada ainda mais ousada e intolerante do que a iluminista, pois não rompe, como esta, apenas com as falsas imagens das religiões antropomórficas e com os sinais divinos das reveladas; antes, sua intenção é acabar com o pressuposto mesmo de qualquer religião, no preciso momento em que dissolve o Deus Pessoa no mar da Substância infinita. Reabsorvendo panteisticamente a transcendência de Deus na vida da Natureza, o spinozismo não deixa mais lugar metafísico para a relação religiosa, que é relacionamento entre o homem e Deus enquanto Pessoas distintas; não concede mais espaço psicológico para o diálogo e para o culto religioso, se não como autocelebração da Razão humana em nome e por conta da Infinita Substância. Mas essa disfarçada divinização do homem, implícita em todo panteísmo, é por isso mesmo um radical “ateísmo” que, à vontade, segundo os tempos e as modas, resultará ou em substância espiritualista ou, mais certamente, materialista, como o demonstra a história da filosofia moderna, que não faz mistério da sua paternidade spinoziana.¹⁸⁰

De nossa parte, resta dizer que o fundamento da filosofia de Spinoza, a saber, o seu conceito de substância não é preciso. A substância é uma coisa feita para existir por si (*per se*), isto é, em razão de si mesma, e em si (*in se*), ou seja, ela existe em si e não em outra coisa, ela constitui, pois, um todo. É um *ens per se existens*. Observe que existir por si (*per se*) significa estar apto, vale dizer, possuir todos os requisitos para existir em si (*in se*) e não em outra coisa. Porém, disto não decorre que a substância seja a razão da sua própria existência, não significa que ela exista *de si* (*a se*). Ora, nisto equivocou-se Spinoza. Ele deduziu que, do fato de a substância existir por si (*per se*) e em si (*in se*), a substância tivesse em si mesma a razão da sua existência, fosse *causa sui*. Da mesma forma, Descartes errou ao

¹⁸⁰ LUCA, Giovanni Di. *Op. Cit.* L'Aquila: Japadre, 1982. p. 156. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. pp. 83 e 84. Neste sentido, cuida lembrarmos que o pensamento de Spinoza servirá de libelo contra o cristianismo e as religiões positivas, não só para o iluminismo; usá-lo-ão também, qual panegírico de suas aleivosas críticas à tradição judaico-cristã, o ateísmo militante e cientificista do nosso tempo. Atende que recordemos, por fim, que a rocha de todo totalitarismo é uma liberdade eivada de intolerância; o pensamento de um autor não é somente o que ele diz, mas no que o transformam.

negar a existência real dos acidentes enquanto distintos da substância. De fato, o acidente é uma coisa ou natureza à qual convém existir em outra coisa. Por isso, inobstante exista na substância, o acidente, a seu modo, é um *ente real*, distinguindo-se, portanto, da substância. Podemos inclusive concebê-lo enquanto distinto. Descartes, negando isto, substancializou o acidente da *quantidade* ou *extensão* (*res cogitans*) e substancializou uma *faculdade* das *substâncias racionais*, a saber, o pensamento (*res cogitans*).¹⁸¹ Spinoza, por seu lado, confundindo o existir por si (*per se*) e em si (*in se*) com o existir *de si* (*a se*), afirmou haver uma só substância, identificando-a com Deus. Negando, além disso, a existência real dos acidentes enquanto distintos da substância, identificou tudo mais como atributos ou modos da substância. Eis a raiz do seu *monismo panteísta*.¹⁸²

¹⁸¹ Acerca de Descartes, o seu primeiro equívoco foi conceber que o homem é a sua alma. Isto é inexato. O homem é algo que resulta da união substancial de alma e corpo, pois é o que define a espécie é o que verificamos em todos os indivíduos daquela espécie. Ora, ninguém conhece um homem sem corpo. Logo, embora estes ossos ou esta carne não entrem na definição de homem, a carne e os ossos entram na definição da espécie humana, porque todos os homens são de carne e osso: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 75, 4, C: “Assim como é da razão *deste homem* ter esta alma, estas carnes e estes ossos, assim também é da razão de *homem* ter alma, carnes e ossos. Isto porque pertence à substância da espécie ter o que é comum à substância de todos os indivíduos naquela espécie. (...) é claro que o homem não é só alma, mas algo composto de alma e corpo.” O segundo equívoco de Descartes foi identificar a alma com a sua operação mais nobre, o pensamento. Isto é incorreto, pois o que define a substância de uma coisa e o seu ato primeiro, ou seja, aquele que ela exerce ininterruptamente. Ora, o ato imediato da alma é dar vida ao corpo. Logo, ela é o ato dum corpo vivo em potência. De fato, se o pensamento fosse a substância da alma, deveríamos estar em ato de pensar a todo o momento, o que evidentemente é falso. Primeiro, porque o nosso intelecto nasce qual tábula rasa, já que todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos; segundo, como é patente, porque nem sempre estamos em ato de pensar, como quando dormimos. *Idem. Ibidem*. I, 77, 1, C: “Se, portanto, a essência da alma fosse o princípio imediato da sua operação, aquilo que sempre tem alma teria as operações vitais em ato, como aquilo que tem alma é vivo em ato. – Pois a alma, enquanto forma, não é um ato ordenado para um ato superior, mas é o termo último da geração. Se, portanto, ela está ainda em potência para outro ato, isso não lhe cabe por essência, enquanto é forma, mas por sua potência. (...) – A essência da alma não é, portanto, sua potência.” Ora, foram estes equívocos de Descartes, a saber, identificar o homem com a sua alma e a alma com a sua faculdade e/ou sua operação, que levaram Spinoza ao seu *monismo panteísta*, pois, como diz Tomás, o único ser, cujo ser e agir se identificam é precisamente Deus. Um erro decorre d’outro e o Aquinate já assevera isto: *Idem. Ibidem*. I, 77, 1, C: “Somente em Deus, sua operação é sua substância, de sorte que a potência divina, princípio de operação, é a essência mesma de Deus. Logo, isto não pode ser verdade nem da alma, nem de nenhuma outra criatura (...)”. *Idem. Ibidem*. I, 79, I, C: “Ora, somente em Deus conhecer é a mesma coisa que seu ser. Portanto, só em Deus o intelecto é a sua essência; nas outras criaturas dotadas de intelecto, ele é uma potência do que conhece.”

¹⁸² No que concerne às considerações feitas neste parágrafo, Maritain versa sobre elas pormenorizadamente: MARITAIN. **Elementos de Filosofia I: Introdução Geral à Filosofia**. pp. 140 a 151.

Anexo VI: A religião em Spinoza

Para Spinoza, a consecução da verdade compete exclusivamente à filosofia. A religião positiva, qualquer que ela fosse, por sua própria constituição, não comportaria a persecução da verdade; anelava, antes, e unicamente, alcançar a obediência dos seus seguidores: “Além disso, a religião visa a obter a obediência, ao passo que a filosofia (e somente ela) visa à verdade”¹⁸³. Por conseguinte, o conhecimento religioso não se pauta pelo rigor racional, mas pela vivacidade de intelectos animados por uma fantasia e imaginação atuantes. Atestam isto, a vida e os escritos dos próprios profetas da religião judaica. Com efeito, nenhum deles se destacou pelo vigor de seu intelecto.¹⁸⁴ De modo que, no campo religioso, os únicos vínculos existentes entre os fiéis e as doutrinas expostas pelos chefes religiosos, são o temor e a superstição, nunca a persuasão da verdade: “Do modo como é professada na maioria dos casos, a religião é alimentada pelo temor e pela superstição”¹⁸⁵. Destarte, os dogmas não devem ser tidos como “verdadeiros”, mas simplesmente como “pios”, no sentido de que causam a obediência. De fato, como a religião positiva não se constrói com base na verdade, mas sim na obediência, a existência de muitas seitas é plenamente justificada, e todo e qualquer cidadão deve ser deixado inteiramente livre neste campo. Na ótica de Spinoza, o absolutismo religioso não encontra nenhum fundamento racional:

Isso significa que a fé não requer ‘dogmas verdadeiros’, e sim ‘dogmas piedosos’, capazes de induzir à *obediência*, e, portanto, significa que há lugar para diferentes ‘seitas’ religiosas. Assim, cada qual deve ser deixado inteiramente livre nesse campo (...).¹⁸⁶

Entretanto, seria inexato concluir que o nosso filósofo seja de todo um *irreligioso*. Na verdade, para ele existem dois tipos de religião: a *religião do povo* e a *religião do filósofo*. A *religião do povo* procura incutir, por meio da *obediência*, a necessidade de se *subjugar às paixões*. Já a *religião do filósofo* consiste em, por meio do *conhecimento da verdade*, chegar à

¹⁸³ REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant**. p. 29.

¹⁸⁴ *Idem*. *Ibidem*. “Os profetas, autores dos textos bíblicos, não se destacam pelo vigor do seu intelecto, mas pelo poder da *fantasia* e da *imaginação*, ao passo que o conteúdo de seus escritos, não é feito de conceitos racionais, mas de imagens vívidas.”

¹⁸⁵ *Idem*. *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Idem*. *Ibidem*.

liberdade autêntica, que concerne em *subjugar as paixões aos ditames da razão*.¹⁸⁷ De toda maneira, ambas as formas de religião tem um ponto em comum: levar cada qual a tornar-se *livre*, subtraindo-o do domínio das paixões. Na *religião do povo*, isto se dá por meio da *obediência*; na *religião do filósofo*, pelo *conhecimento da verdade*.¹⁸⁸ Por isso, esta última é superior àquela.

¹⁸⁷ MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 2**. p. 93: “(...) Spinoza também distingue dois tipos de religião, a do povo e a do filósofo. A primeira consiste na obediência à lei: à lei hebraica ou a outra lei contida nos livros sagrados. É pela obediência à lei que o povo, ignorante, pode subjugar as paixões e conquistar a liberdade. (...) A religião do filósofo é a filosofia, isto é, o conhecimento adequado, o conhecimento da verdade. Através do conhecimento adequado o filósofo atinge a liberdade. Obedecendo aos ditames da razão, ele subjuga todas as paixões.”

¹⁸⁸ *Idem. Ibidem*: “Disso resulta que, embora a religião e a filosofia tenham o mesmo escopo (subjugar as paixões), são claramente distintas. A religião procura subjugar as paixões pela obediência à lei; a filosofia, mediante o conhecimento da verdade.”

Anexo VII: O Deus de Spinoza

Antes de tudo, importa discriminarmos o conceito de substância adotado por Spinoza. Com efeito, por substância ele entende uma coisa que existe em si e por si.¹⁸⁹ Agora bem, segundo ele, existe uma única substância, uma única coisa que *existe por si*: Deus.¹⁹⁰ Ocorre que, em havendo uma única substância, isto é, uma única coisa que existe por si, ela deve necessariamente ser causa de si mesma (*causa sui*). De fato, se assim não fosse, ela contrariaria o seu próprio conceito, qual seja, a de ser um ser que não deve a nada a razão de sua existência, mas que existe por si e em si.¹⁹¹

Ora bem, resta aduzir que algo que não se remete a mais nada para existir, senão que existe em virtude de *si próprio*, ou seja, existe em virtude da sua própria *natureza*, é algo que existe *necessariamente*, isto é, que *não pode não existir*.¹⁹² Com outras palavras, a essência de Deus implica a sua existência: “A existência de Deus e sua essência são uma única e mesma coisa”¹⁹³.

Agora bem, é preciso que tenhamos em conta que a substância – Deus – manifesta de infinitas formas a sua própria essência infinita. Ora, a estas inumeráveis expressões da substância divina chamamos *atributos*.¹⁹⁴ Ademais, cada um destes atributos expressa, à sua maneira, a infinitude da substância divina. De fato, embora sendo concebido cada qual separadamente – em si e por si – não são outras tantas substâncias, senão a única e mesma substância que eles exprimem diversamente.¹⁹⁵ Destarte, como estes atributos não são senão

¹⁸⁹ SPINOZA. *Ética Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica*. I, 3. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: De Spinoza a Kant*. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 32: “Por substância entendo aquilo que existe em si, e é concebido por si (...)”.

¹⁹⁰ SPINOZA. *Ética Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica*. I, 14. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: De Spinoza a Kant*. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 34: “Além de Deus, não pode haver nem se conceber nenhuma substância.”

¹⁹¹ REALE, ANTISERI. *História da Filosofia: De Spinoza a Kant*. p. 17: “E se a substância é ‘aquilo que é em si e é concebida por si mesma’, ou seja, aquilo que não necessita de nada mais além de si mesma para existir e ser concebida, então a substância coincide com a *causa sui* (a substância é aquilo que não necessita de nada mais além de si mesma, precisamente porque *é causa ou razão de si mesma*).”

¹⁹² *Idem. Ibidem*: “É evidente que o originário (...), o fundamento de primeiro e supremo, precisamente por ser tal, é aquilo que não remete a nada mais para além de si, sendo portanto autofundamento, causa de si, ‘causa sui’. E tal realidade não pode ser concebida senão como necessariamente existente.”

¹⁹³ SPINOZA. *Ética Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica*. I, 20. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: De Spinoza a Kant*. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 34.

¹⁹⁴ REALE, ANTISERI. *História da Filosofia: De Spinoza a Kant*. p. 18: “A substância (Deus), que é infinita, manifesta e exprime sua própria essência em infinitas formas e maneiras, que constituem os ‘atributos’”.

expressões distintas de uma mesma substância, todos eles são, em sua própria essência e existência, eternos e imutáveis.¹⁹⁶ De fato, apenas dois destes atributos nos são cognoscíveis: o *pensamento* e a *extensão*.¹⁹⁷

Com efeito, há ainda aquelas determinações mais particulares destes mesmos atributos da substância divina. A estas últimas Spinoza chama *modos*. Diferentemente da substância e dos seus atributos, os modos só existem em virtude dos atributos. Os modos existem nos e pelos atributos, dos quais justamente são modos.¹⁹⁸ Ora bem, os próprios modos classificam-se, por sua vez, em *infinitos* e *finitos*.¹⁹⁹ Dentre os *modos infinitos*, está o *mundo* considerado em sua totalidade, a saber, como universo. O mundo é como o *conjunto* de todos os modos.²⁰⁰

Porém, como estes modos só são e existem em virtude de Deus, o próprio mundo – modo infinito – procede dEle e nEle subsiste.²⁰¹ Donde, se o mundo existe em Deus e por Deus, e, se Deus é a única substância com os seus diferentes atributos, dos quais derivam os modos, cujo conjunto é precisamente o mundo, então, a essência do mundo é idêntica à essência de Deus: “O mundo é, pois, pela sua própria essência, idêntico a Deus (*panteísmo*)”²⁰². Ademais, Deus e o mundo, enquanto são uma única realidade, recebem de Spinoza um nome comum, o de natureza: “Deus e mundo, causa e efeito, não são duas realidades, mas uma só, a realidade universal, a natureza (...)”²⁰³.

Há, todavia, uma diferença entre eles que, mesmo não os separando (O mundo e Deus), distingue-os. Deus é *natura naturans*, isto é, infinita atividade criadora. O mundo, por

¹⁹⁵ *Idem. Ibidem*: “À medida que, todos e cada um, expressam a infinitude da substância divina, os ‘atributos’ devem ser concebidos ‘em si mesmos’, ou seja, cada um separadamente, sem a ajuda do outro, mas não como entidades estanques (*são diferentes, mas não separados*), pois só a substância é entendida em si e para si.”

¹⁹⁶ *Idem. Ibidem*: “Portanto, é evidente que todos e cada um desses atributos são eternos e imutáveis, tanto em sua essência como em sua existência, enquanto expressões da realidade eterna da substância.”

¹⁹⁷ *Idem. Ibidem*: “Nós, homens, conhecemos apenas dois desses atributos infinitos: o ‘pensamento’ e a ‘extensão’.”

¹⁹⁸ *Idem. Ibidem*. pp. 18 e 19: “Além da substância e dos atributos, há também os ‘modos’, como já assinalamos. Deles Spinoza apresenta a seguinte definição: ‘Entendo por modo impressões da substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual também é concebido’. Sem a substância e seus atributos, o ‘modo’ não existiria e nós não poderíamos concebê-lo: com efeito, ele só existe e só é conhecido em função *daquilo de que é modo*. Mais propriamente, dever-se-ia dizer que os ‘modos’ procedem dos ‘atributos’, e que são determinações dos atributos.”

¹⁹⁹ *Idem. Ibidem* p. 19: “Mas Spinoza (...) admite ‘modos’ também infinitos, que estão entre os atributos (por sua natureza infinitos) e os modos finitos.”

²⁰⁰ *Idem. Ibidem*: “Outro modo infinito é também o mundo em sua totalidade ou, como diz Spinoza, ‘a face de todo o universo, que permanece sempre a mesma, apesar de variar em infinitos modos’.”

²⁰¹ MONDIN. *Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 2*. p. 87: “Deus (...) É único porque, além dele e fora dele, não pode existir nenhuma outra coisa. Tudo o que existe, existe em Deus. O mundo deve, portanto, ser ‘deduzido’ dele. (...) O mundo procede de Deus (...)”.

²⁰² *Idem. Ibidem*. p. 88.

²⁰³ *Idem. Ibidem*.

sua vez, é *natura naturada*, o infinito produzido pela infinita atividade criadora.²⁰⁴ Em outras palavras, Deus não é senão a natureza mesma, enquanto esta é causa de si mesma (*causa sui*) e o mundo outra coisa não é que Deus mesmo, ou seja, a mesma natureza, só que enquanto efeito de si mesmo, isto é, como um sistema de modos.²⁰⁵

Em Spinoza, portanto, não há sobrenatural; Deus está na natureza – melhor – Deus é a própria natureza! Agora bem, a religião, num sistema como este, está aniquilada. Com efeito, fundamental a toda religião é a relação entre duas pessoas: Deus e o homem. Ora, como isso pode acontecer num sistema onde o próprio homem é divinizado, onde só existe uma única realidade, a *Substância*?

Reabsorvendo panteisticamente a transcendência de Deus na vida da Natureza, o spinozismo não deixa mais lugar metafísico para a relação religiosa, que é relacionamento entre o homem e Deus enquanto Pessoas distintas (...).²⁰⁶

²⁰⁴ *Idem. Ibidem*: “Mas, considerada como infinita atividade produtora, a natureza é *natura naturans* (*natureza criadora, Deus*); considerada como infinito produzido é *natura naturada* (*natureza criada, o mundo*) (...)”.

²⁰⁵ *Idem. Ibidem*: “Deus não é senão a natureza enquanto causa de si mesmo (como substância e atributos), e o mundo não é senão Deus como efeito de si mesmo, como modificação de si mesmo, como sistema de ‘modos’.”

²⁰⁶ LUCA, G. Di. **Crítica della Religione in Spinoza**. Japadre: L’Aquila, 1982. p. 156. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 84.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos, Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980

BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: VOZES, 2000.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural Ltda., 2000.

_____. **Epistolário: Carta de 1638**. In: ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1991.

_____. **Meditações**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. **Principia Philosophiae**. In: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

LAMANNA. **Storia Della Filosofia**. In: MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 2**. 9ª ed. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 2003.

FRANCA, Leonel. **Noções de História da Filosofia**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Pimenta de Mello, 1928.

LUCA, G. Di. **Critica della Religione in Spinoza**. Japadre: L'Aquila, 1982. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

GARRIGOU-LAGRANGE. **El Realismo del Principio de Finalidad**. Trad. R. J. Ferrandis. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1947.

GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. pp. 61 a 79.

_____. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

_____. **O Filósofo e a Teologia.** Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Academia Cristã e Paulus, 2009.

JOLIVET, Régis. **Tratado de Filosofia III: Metafísica.** Trad. Maria da Glória Pereira Pinto Alcure. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1965.

LEIBNIZ. **Monadologia.** In: REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant.** Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005.

MALEBRANCHE, Nicolas. **Entretiens sur la Métaphysique e sur la Religion.** In: GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia.** Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002.

MARITAIN, Jacques. **A Filosofia da Natureza: Ensaio crítico sobre suas fronteiras e seu objeto.** Trad. Luiz Paulo Rouanet. Rev. Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. **Elementos de Filosofia I: Introdução Geral à Filosofia.** 18ª ed. Trad. Ilza Das Neves e Heloísa de Oliveira Penteadó. Rev. Irineu Da Cruz Guimarães. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

_____. **Elementos de Filosofia II: Ordem dos Conceitos: Lógica Menor.** 12ª ed. Trad. Ilza Das Neves. Rev. Adriano Kury. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1989.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 2.** 9ª ed. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **Introdução à Filosofia: Problemas, Sistemas, Autores e Obras.** 15ª ed. Trad. J. Renard e Luiz J. Galo. Rev. Danilo Moraes, Luiz A. Miranda e José J. Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.

PASCAL. **Pensées.** GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia.** Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002.

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica.** 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **História da Filosofia: Do Humanismo a Descartes.** 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant.** Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005.

SELVAGGI, Filippo. **A Filosofia do Mundo: Cosmologia Filosófica.** Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

SPINOZA. **Ética Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica.** In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant.** Trad. Ivo Storniolo. rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio Questões 5 e 6.** Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999

_____. **Commentaria in octo libros Physicorum.** In: SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do Mundo: Cosmologia Filosófica.** Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

_____. **De potentia.** In: SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do Mundo: Cosmologia Filosófica.** Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

_____. **Sententia libri Metaphysicae.** In: SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do Mundo: Cosmologia Filosófica.** Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

_____. **Suma Contra os Gentios.** Trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996.

_____. **Suma Teológica.** Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I.** 7ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1.** 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião.** Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1991.

_____. **O Problema do Conhecimento de Deus.** 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.