

DESCARTES E A TEOLOGIA: *Entre o Molinismo e o Agostinismo*

José R. Maia Neto

UFMG

O título desta conferência pode causar uma certa estranheza em alguns. Afinal não afirmou repetidas vezes Descartes não tratar de questões teológicas?¹ O problema é que no século XVII questões filosóficas quase sempre têm implicações teológicas. Descartes se viu, com efeito, envolvido em várias disputas teológicas de sua época que, no entanto, concernem o cartesianismo somente extrinsecamente. São aplicações ou de doutrinas ou do método de Descartes num terreno em que Descartes expressamente, e com justificação racional, exclui do escopo de sua filosofia.² Há, porém, uma controvérsia teológica específica que concerne o cartesianismo intrinsecamente porque coloca em questão justamente a possibilidade de se abstrair a teologia na filosofia moral. O problema é levantado por Arnauld em uma de suas objeções à Quarta Meditação: “Na Quarta

(*) Departamento de Filosofia, UFMG. Agradeço ao CNPq pela bolsa que possibilitou este trabalho e a Jean-Luc Marion, Richard Watson e participantes do colóquio “Descartes 400 Anos” pelas sugestões e comentários.

(1) Por exemplo, a Dinet, *Oeuvres de Descartes*, 10 vols., ed. Charles Adam e Paul Tannery (Paris: J. Vrin, 1983), VII, 598. (Doravante referida por AT, seguido dos números do volume e página). Por teologia quero dizer teologia positiva ou revelada e não teologia racional, especulativa ou natural. Este parece ser o uso que Descartes faz do termo, cf. **Discurso do Método**, parte I (AT VI 8) e as cartas a Mersenne de 27 de abril de 1637 (AT I 366) e março de 1642 (AT III 543-544).

(2) Cf. *Princípios da Filosofia*, I, 25 (AT VIII-1 14). Os principais problemas teológicos enfrentados por Descartes resultaram da aplicação de sua física ao mistério da eucaristia.

Meditação, que trata do verdadeiro e do falso, gostaria, por várias razões que seria muito longo indicar, que M. Descartes, na sua sinopses, ou no texto mesmo da Quarta Meditação, advertisse o leitor que quando o autor investiga a causa do erro, ele lida acima de tudo com o erro que se comete ao distinguir a verdade da falsidade e não com aquele que ocorre na busca do bem e do mal. Pois como isto é suficiente para o objetivo e escopo do autor e porque as coisas que ele diz neste ponto sobre a causa do erro receberiam objeções enormes se fossem também aplicadas à busca do bem e do mal, me parece prudente [que sejam suprimidas as referências ao bem e ao mal]”. Esta supressão, continua Arnauld, “é de acordo com a ordem mesma da qual o autor parece tão preocupado, que requer que todas as coisas que não servem ao assunto e podem dar ocasião a várias disputas sejam suprimidas, para evitar que o leitor se ocupe inutilmente a debater questões supérfluas que o desviam do conhecimento das que são necessárias” (AT VII 215-216, AT IX-1 167-168).

Arnauld reprova as alusões de Descartes ao bem e ao mal em sua explicação da verdade e falsidade na Quarta Meditação.³ Segundo Arnauld estas alusões são irrelevantes na obra de Descartes na qual interessa somente os erros especulativos cometidos na investigação filosófica e não o erro cometido no domínio moral, isto é, o pecado. Descartes aparentemente concorda com Arnauld, pois solicita a Mersenne que inclua na sinopses da Quarta Meditação a ressalva que não lida com o pecado.⁴ O corpo das *Meditações*, entretanto, não é modificado. Uma possível razão prosaica da não alteração é que a Quarta Meditação já estava impressa quando Descartes recebeu as objeções de Arnauld. Ainda assim pode-se

(3) “Sive quia rationem veri & **boni** in eâ evidentèr intelligo” (AT VII 57); “nam si semper quid verum & **bonum** sit clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem” (AT VII 58); e, crucialmente, na explicação da causa do erro: “Nempe ex hoc uno quòd, cùm latius pateat voluntas quàm intellectus, illan non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo; ad quae cùm sit indifferens, facile a vero & **bono** deflectit, atque ita & fallor & **pecco**” (AT VII 58) (ênfases adicionadas).

(4) Para Mersenne, 18 de março de 1641 (AT III 334-335).

indagar porque Descartes não preferiu o adiamento da publicação da obra. Esta seria talvez a atitude mais prudente na hipótese que Descartes concordou com Arnauld que uma referência irrelevante na Quarta Meditação poderia gerar “as mais graves objeções” por parte de teólogos, sobretudo considerando o conhecido temor de Descartes de controvérsias teológicas e o fato de já ter enfrentado dificuldades relacionadas ao mesmo assunto anteriormente.⁵ Finalmente, pode-se indagar porque as referências ao bem, ao mal e ao pecado constavam originalmente da Quarta Meditação e questionar a correção da interpretação de Arnauld que o pecado não é relevante na filosofia cartesiana.

A objeção de Arnauld suscita pelo menos três questões: 1ª) Quais teólogos fariam objeções enormes ao tratamento cartesiano do pecado?; 2ª) Que objeções seriam estas?; 3ª) Tem Arnauld razão em supor que a discussão da causa do erro que se comete em se buscando o bem e se evitando o mal é de fato supérflua no projeto filosófico cartesiano?

Embora houvessem várias posições teológicas sobre o problema do pecado na época de Descartes, o fato de ser Arnauld quem coloca a objeção indica que a resposta à primeira pergunta—que teólogos se oporiam a Descartes—deverá ser ou os jansenistas liderados pelo próprio Arnauld ou os principais oponentes dos jansenistas, os molinistas.⁶ Etienne Gilson sugere que os críticos seriam os molinistas por causa da crítica à concepção da liberdade como indiferença presente na Quarta Meditação.⁷ A concepção cartesiana seria afinada com a jansenista: a determinação da vontade, seja pela graça, seja pelo entendimento não exclui, antes potencializa, a liberdade.⁸

(5) Após a publicação do *Discurso*, cf. carta a Mersenne de março de 1642 (AT III 544).

(6) Sendo estas duas posições as mais contrastantes no mundo católico do século XVII (as outras situando-se em posições intermediárias entre as duas), é justificável limitar o escopo da primeira questão aos molinistas e jansenistas.

(7) Gilson, Etienne. *La Liberté chez Descartes et la théologie* (Paris: J. Vrin, 1982), 310ff.

(8) O paralelo entre determinação da vontade pela graça e pelo entendimento sem prejuízo da liberdade é feito pelo próprio Descartes na Quarta Meditação (AT VII 58).

Acho contudo que a liberdade não é a questão que motiva diretamente a objeção de Arnauld mas sim a opinião que parece decorrer do paralelismo feito por Descartes entre verdade e bem (falsidade e mal) que podemos, na nossa condição atual e abstração feita da graça, evitar o pecado.⁹ Esta opinião afasta Descartes do jansenismo na mesma proporção que o aproxima do molinismo. Recordemos que na Quarta Meditação Descartes busca estabelecer primeiro que Deus não nos criou tais que estamos fadados ao pecado. Nem os limites do intelecto nem a ausência de limites da vontade determinam o homem a errar. Segundo, o homem, no estado atual e independentemente da graça, é capaz de evitar o pecado, pois está em seu poder não assentir ao que não é clara e distintamente concebido pelo intelecto, assim evitando o risco de errar. Ambas teses são contra-reformadoras mas somente a primeira, de forma alguma a segunda, é aceita pelos jansenistas. Arnauld diz na objeção que a moral deve ficar fora do campo de aplicação da explicação cartesiana da causa do erro e por via de consequência do receituário cartesiano para evitá-lo. Podemos evitar o erro na ciência mas não—pelo menos na forma indicada por Descartes—na moral. Com efeito, para um jansenista há, neste campo, duas dificuldades decorrentes do pecado original. Há a dificuldade do intelecto conceber clara e distintamente o bem e, admitindo-se esta concepção, a dificuldade de sua adesão pela vontade.

Se concluímos que é o partido jansenista do próprio Arnauld que faria objeções enormes ao tratamento cartesiano do erro no terreno moral, fica evidente a resposta à segunda pergunta, a saber, que objeções enormes seriam

(9) A discussão do poder da vontade para evitar o erro na Quarta Meditação faz abstração da graça, pois em todas as Meditações está em jogo somente a luz natural da razão. Ora, ao tratar de forma paralela a verdade (na especulação filosófica) e o bem (na moral), propor um método para se evitar o erro nos dois terrenos e afirmar a eficácia deste método no terreno especulativo, fica implícita a suposição da validade e suficiência do mesmo também no terreno moral. Se fosse o caso que no terreno moral a graça tivesse que auxiliar a vontade para evitar o pecado, isto deveria ser explicitado na Quarta Meditação e Arnauld não teria feito a objeção e solicitado a ressalva.

levantadas contra Descartes?—basicamente, a acusação de pelagianismo (heresia que desconsidera ou minimiza—semi-pelagianismo—os efeitos do pecado original).¹⁰ O exame dos textos em que Descartes responde a esta acusação será da maior relevância para responder as questões suscitadas pela objeção de Arnauld à Quarta Meditação.¹¹ A compreensão adequada destas passagens de Descartes, requer, entretanto, uma breve exposição de uma doutrina antropológica que está na raiz da controvérsia entre molinistas e jansenistas: a doutrina da natureza pura dos seres humanos.

A doutrina da natureza pura dos seres humanos tem uma inspiração humanista, tendo sido desenvolvida durante a contra-reforma pelos jesuítas Belarmino, Suarez e sobretudo Molina como uma concepção cristã otimista do homem alternativa ao pessimismo antropológico reformador.¹² A natureza pura é concebida, sobretudo por Molina, como um estado hipotético subjacente aos três estados tradicionais da história sacra cristã: o de inocência ou criação, o do pecado, e o da glória. Para Molina o estado de natureza pura é o estado do homem considerado em sua natureza, abstraindo-se tanto os benefícios decorrentes da presença da graça no estado de inocência como dos

(10) Segundo Santo Agostinho em seus escritos contra os pelagianos, com o pecado original a razão perde o controle sobre a vontade que se torna escrava das paixões. A graça medicinal de Cristo tem então de atuar internamente na vontade para reverter a atração do homem decaído para o mal. Pelagius concebe a graça de Cristo como um auxílio externo, exemplar, concebendo a vontade do homem pós-lapsário como naturalmente capacitada para aderir ao bem.

(11) Os críticos holandeses de Descartes, Regius e Trigland, acusaram Descartes de pelagianismo por conceber a vontade como não limitada. A doutrina cartesiana da vontade pareceu-lhes inconsistente com a depravação da vontade decorrente do pecado original. Cf. Verbeek, Theo. *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy 1637-1650* (Carbondale: Southern Illinois U. P., 1992), 44-45.

(12) A melhor exposição da doutrina da natureza pura, tanto no seu aspecto doutrinário e filosófico, como no aspecto histórico e contextual é de Henri de Lubac, *Augustinianism and Modern Theology*, tr. por Lancelot Sheppard (Montreal: Palm Publishers, 1969).

malefícios decorrentes da retirada desta graça no estado do pecado. O estado da natureza pura compreende assim a mortalidade da criatura, a sujeição ao envelhecimento e a doenças, a concupiscência (insubordinação das paixões) e a impossibilidade prática de evitar todos os pecados não obstante o livre arbítrio, considerado atributo inalienável da natureza humana tal como criada por Deus. Para Molina, e seguindo Aristóteles, esta condição natural possui um fim (um bem) natural compatível com estas limitações da natureza pura: um conhecimento e um amor natural a Deus. Segundo os teólogos da natureza pura, visão beatífica, domínio absoluto da vontade e das paixões pela razão, e a possibilidade prática—real—de não pecar jamais são prerrogativas exclusivamente devidas à graça presente no estado de inocência. Não são prerrogativas da natureza humana mas dizem respeito a um outro fim humano sobrenatural que concerne não a realização do homem enquanto homem mas do homem enquanto cristão.¹³

As implicações morais da doutrina são importantes. Segundo Aristóteles, uma ação será virtuosa se for de acordo com o fim natural do homem. Molina argumenta que como a visão beatífica e a caridade são fins sobrenaturais, uma ação não precisa ter a caridade por princípio para qualificar-se como virtuosa. Tampouco é necessário que a concupiscência seja neutralizada pois esta é uma característica da natureza pura dos seres humanos, portanto compatível com o seu fim natural. Assim, os filósofos antigos por exemplo, embora desenformados da revelação e desprovidos da graça, podiam ser virtuosos. Suas virtudes eram porém estereis para a salvação que, vinculada à realização do fim sobrenatural do homem, requer a graça.¹⁴

Jean-Luc Marion indica afinidades entre o ego cartesiano e a doutrina da natureza pura. Descartes poderia até ter se apoiado nesta doutrina como justificção teológica da demarcação que faz entre o homem enquanto

(13) Molina, Luis. *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (Antverpia: J. Trognaesii, 1595), Q. XIV, art XII, disp. III.

(14) Molina, Luis. *Op. Cit.*, Q. XIV, art. XIII, disp. VI.

considerado naturalmente pela filosofia e o homem enquanto considerado sobrenaturalmente pela teologia.¹⁵ Na primeira parte do *Discurso do Método* Descartes diz ser a filosofia a mais importante e boa das “ocupações dos homens puramente homens” (AT VI 13). Nesta mesma parte Descartes indica que trata do homem somente enquanto homem, o que delimita a província da filosofia em contraposição a da teologia. Esta última requer uma “extraordinária assistência do céu e ser mais do que homem” (AT VI 8). Por um lado a teologia é confinada ao domínio do sobrenatural. Por outro constitui-se um campo natural autônomo do homem enquanto homem cuja natureza plena pode ser investigada pela luz natural, sem a necessidade do recurso à teologia. Creio que uma das maiores evidências que Descartes se apoia na doutrina da natureza pura encontra-se em sua defesa da acusação de pelagianismo.

Em carta a Mersenne de maio de 1637, a propósito do *Discurso do Método*, Descartes diz: “Você rejeita o que eu disse [na conclusão da moral provisória], a saber, que basta bem julgar para bem fazer. A boa obra da qual falô não se pode entender em termos de Teologia, onde se fala de graça, mas somente de filosofia moral e natural, onde esta graça não é considerada, de maneira que não se pode me acusar do erro dos pelagianos” (AT I 366-7). A atitude habitual de Descartes de fazer abstração da teologia não funciona neste caso pois é uma questão **teológica** extremamente controversa no período se a teologia e a graça podem ser abstraídas da filosofia moral ou não. Somente dois ou três anos após a publicação das *Meditações*, Arnauld escreve uma apologia de Jansenius na qual afirma “não existir, segundo Santo Agostinho, virtudes estéreis, nem nenhuma boa obra que não aquelas que servem para adquirir a vida eterna. ...Tudo aquilo que não é feito pela intenção de uma boa fé, que age pela caridade, é pecado”.¹⁶ Ao rejeitarem a doutrina da natureza pura, os jansenistas negam que existam no homem dois fins,

(15) Marion, Jean-Luc. “De la divinisation `a la domination: étude sur la sémantique de *capax/capable* chez Descartes”, *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 73, 1975, republicado em Marion, Jean-Luc. *Questions cartésiennes* (Paris: PUF, 1992), pp. 111-151.

(16) Arnauld, Antoine. *Oeuvres* (Paris: Sigismond D’Arnay, 1777), vol. 17, p. 341.

um natural e outro sobrenatural. O fim é único, sobrenatural. A realização do homem enquanto homem no estado do pecado requer, portanto, o auxílio da graça eficaz. O anti-humanismo desta antropologia cristã está justamente no fato de não conceber a natureza humana como auto-suficiente, isto é, ela não realiza o seu fim próprio sem o recurso do sobrenatural.¹⁷ No que diz respeito a moral, no estado da natureza decaída o que não é animado pela graça e pela caridade é pecado. Assim, para Arnauld, se a boa obra de que fala Descartes é genuinamente boa, ela serve para adquirir a vida eterna e portanto Descartes é pelagiano. A possibilidade de uma moral natural, filosófica, sem implicações sobrenaturais, é dada pela doutrina da natureza pura, negada por Arnauld em sua apologia de Jansenius e pressuposta por Descartes em sua resposta a Mersenne. É notável o fato do argumento de Descartes contra a acusação de pelagianismo ser idêntico ao argumento molinista contra esta mesma acusação levantada por Jansenius e Arnauld. O argumento aparece mais explícito em outra carta de Descartes também a Mersenne de março de 1642.

“Eu procurei em Santo Agostinho os erros de Pelagius para saber no que se podem fundar aqueles que dizem que eu sou de sua opinião, a qual havia até então ignorado. ...Pelagius disse que se pode fazer boas obras e merecer a vida eterna sem a graça, o que foi condenado pela Igreja, e eu digo que se pode conhecer pela razão natural que Deus existe, mas eu não digo que este conhecimento natural merece por si, e sem a graça, a glória sobrenatural que nós esperamos no céu. Pois ao contrário, é evidente que, sendo esta glória sobrenatural, faz-se necessário forças mais que naturais para a merecer. E eu nada disse sobre o conhecimento de Deus que todos os teólogos não dizem também” (AT III 544).

(17) É assim que se deve entender Pascal que, indagando como desvendar os paradoxos cognitivos e éticos do homem, responde que “isto ultrapassa tanto o dogmatismo como o pirronismo e toda a filosofia humana, o homem ultrapassa o homem”. Pascal, Blaise. *Pensées*, ed. Louis de Lafuma (Paris: Éditions du Seuil, 1962), p. 73 (Pensamento La 131, Br 434).

Note em primeiro lugar na defesa de Descartes que o conhecimento de Deus é questão central nesta polêmica. A prova de sua existência por Descartes, é ela suficiente para inspirar o amor a Deus (a caridade) que faz merecer a vida eterna? Se o for trata-se claramente de pelagianismo pois a graça deixa de ser necessária para a salvação. Em carta a Chanut de fevereiro de 1642 (um mês antes da carta a Mersenne que acabo de citar), Descartes afirma “não ter nenhuma dúvida que nós podemos verdadeiramente amar a Deus pela só força de nossa natureza. Não asseguro que este amor seja meritório sem a graça, eu deixo esta questão para os teólogos, mas ousou dizer que no que diz respeito a esta vida, trata-se da mais encantadora e mais útil paixão que nós podemos ter” (AT IV 607-8). A posição de Descartes não é teologicamente neutra ou, como diz a Mersenne, consensual entre os teólogos, pois parece seguir a opinião molinista que distingue um amor natural a deus (compatível com a natureza pura) do amor sobrenatural, que requer a graça e faz merecer a glória. Os jansenistas negam tal distinção. Na verdade, há uma controvérsia interna entre os jesuítas que adotam a doutrina da natureza pura a propósito do amor a Deus. Para Belarmino e Suarez só o conhecimento de Deus—não o amor—é alcançável pela natureza pura não assistida pela graça. Para Molina e discípulos há também um amor natural por Deus. Descartes se alinha neste ponto com Molina somente suspendendo o juízo quanto a se este amor faz merecer a salvação, ponto que absolutamente **nenhum** dos teólogos mencionados, nem mesmo Molina, admite porque tal seria incorrer no erro de Pelagius mesmo na interpretação molinista reduzida do que consiste o erro.¹⁸

Voltando à carta de Descartes a Mersenne, observo que a defesa do primeiro contra a acusação de pelagianismo é exatamente a mesma de Molina. No

(18) Há divergência também no campo jansenista neste ponto. Pascal não somente descarta a possibilidade de um amor natural a Deus como Arnauld, como também, contra Arnauld, a possibilidade de um conhecimento natural, isto é, puramente racional, de Deus. Daí se entende que o anti-cartesianismo de Pascal é bem mais extenso do que o de Arnauld que rejeita as pretensões de Descartes no campo da moral mas acolhe sua metafísica.

Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, questão 14, artigo 13, disputatio 6, Molina difere sua posição da pelagiana através da distinção já aludida entre ações estéreis e salvíficas. As boas obras que os pagãos podem fazer, isto é, as comensuráveis com a natureza pura, são estéreis para a salvação. O erro de Pelagius segundo Molina não foi afirmar a possibilidade do homem decaído realizar obras genuinamente boas mas sim considerá-las salvíficas. Este caráter da ação, sendo sobrenatural, não é determinado pela natureza pura mas requer a graça, que é sobrenatural. Pelagius errou ao julgar que a consideração natural do homem permite pronunciamentos a propósito do sobrenatural. Assim devemos tomar com certa cautela a afirmação de Descartes que buscou em Santo Agostinho os erros de Pelagius. É mais provável que os tenha buscado nos livros de Molina ou de outros jesuítas que certamente leu enquanto aluno em La Flèche.

Este exame corrobora a hipótese que Descartes encontra na doutrina da natureza pura de Molina justificção teológica para um pressuposto fundamental de seu projeto, a saber, que a natureza humana atual não é corrompida. Esta natureza pode então ser elevada “ao seu mais alto grau de perfeição”, como diz o título que Descartes cogitou para o *Discurso do Método*.¹⁹ O pecado original obliterou do homem somente benefícios sobrenaturais tais como a visão beatífica, e não prerrogativas naturais originais. Assim a insubordinação das paixões à razão bem como os erros dos sentidos são deficiências naturais do ser humano que podem ser reparadas ou contornadas por meios naturais, independentemente de considerações teológicas.

Sem embargo das afinidades com a doutrina da natureza pura, há também uma face agostiniana na antropologia de Descartes. Descartes rejeita a posição molinista segundo a qual o que o homem pode presentemente obter em termos de qualidade epistêmica do conhecimento, virtude e felicidade é tudo que ele pode esperar nesta vida (exceção feita aos benefícios eventualmente produzidos pela graça), pois do agostinismo Descartes adota a doutrina platônica de que a natureza humana não exclui a possibilidade de um conhecimento puramente

inteligível, podendo assim o ceticismo ser completamente superado. O homem tem capacidade de usufruir muito além do que a ciência estabelecida na época possibilita. Além de obter um conhecimento provido de certeza metafísica, o homem idealmente pode evitar completamente o pecado,²⁰ obter total controle sobre as paixões,²¹ submeter a natureza ao seu inteiro domínio, eliminando o esforço do trabalho²², e estender a vida indefinidamente.²³ Descartes adota o ideal agostiniano da condição pré-lapsária fora do seu quadro teológico pois rejeita a doutrina agostiniana da corrupção da natureza humana. Apoiando-se parcialmente na doutrina da natureza pura, Descartes naturaliza o ideal pré-lapsário agostiniano e propõe, em franca ruptura com as duas antropologias cristãs, que com o cartesianismo o homem pode idealmente, mas naturalmente, ascender da condição limitada atual dos molinistas para a ideal pré-lapsária dos agostinianos.

(20) Na Quarta Meditação Descartes diz que “embora reconheça esta fraqueza na minha natureza de não poder fixar continuamente meu espírito a um mesmo pensamento, posso todavia, através de uma meditação atenta e freqüentemente reiterada, imprimi-la tão fortemente na minha memória de maneira que não deixe jamais de recordá-la todas as vezes que tiver necessidade e adquirir desta maneira o hábito de não falhar” (AT VII 62, AT IX-1 49). No final desta Meditação Descartes diz ter aprendido “o que deve evitar para jamais errar” (AT VII 62, AT IX-1 50).

(21) Cf. *As Paixões da Alma*, parte I, artigo 50: “Que não há alma tão fraca que não possa, sendo bem conduzida, adquirir um poder absoluto sobre suas paixões” (AT XI 368).

(22) No *Discurso do Método* Descartes diz que com o desenvolvimento da ciência e da técnica, poderemos “nos tornar mestres e possuidores da natureza. O que é desejável não somente para a invenção de uma infinidade de artifícios que farão com que se usufrua, sem pena alguma, dos frutos da terra e de todas as comodidades que nela se encontram, mas principalmente para a conservação da saúde” (AT VI 62).

(23) Também no *Discurso* Descartes fala de sua esperança de se evitar “o enfraquecimento da velhice” (AT VI 62). No diálogo com Burman, que solicita a Descartes uma explicação para a imortalidade de Adão e a longevidade dos patriarcas, Descartes deixa a questão para os teólogos mas reafirma sua crença “que a vida humana pode ser prolongada se conhecermos seu mecanismo”. Descartes, René. *Entretien avec Burman*, ed. Jean-Marie Beyssade Paris: PUF, 1991), 146-148.

Apoiando-se só em metade de cada antropologia, a posição cartesiana colide com ambas. Ela colide com a antropologia agostiniana segundo a qual a capacidade humana para um conhecimento provido de certeza metafísica bem como para as demais virtudes usufruídas por Adão inocente, embora comensuráveis com a natureza humana no estado de criação, não podem ser recuperadas nesta vida. Ela colide com a antropologia molinista segundo a qual as virtudes cognitivas e morais usufruídas por Adão inocente estão muito além da capacidade natural do homem. Segue-se assim que Descartes acredita ser possível nesta vida conhecermos e usufruirmos bem além dos limites determinados pelas duas antropologias.

A colisão de Descartes com as antropologias cristãs da época determina boa parte do anti-cartesianismo epistemológico no século XVII e primeira metade do XVIII. Frequentemente as perspectivas céticas ou semi-céticas da época estão ancoradas ou se articulam aos modelos antropológicos das teologias em conflito. Não sendo aqui possível comprovar esta hipótese com um exame amplo do anti-cartesianismo do período, limitar-me-ei às *Objeções às Meditações*, indicando, primeiro, reações que parecem motivadas pela antropologia molinista e em seguida outras que parecem motivadas pela antropologia agostiniana.²⁴

Noto que a intenção básica do padre Gassendi nas *Quintas Objeções* é restabelecer, contra o cartesianismo, os limites do conhecimento humano

(24) Parte das críticas que Blaise Pascal, Joseph Glanvill e Pierre Poiret fazem a Descartes deriva do fato de conceberem—e parcialmente adotarem—o ceticismo como decorrente do pecado original. Parte das críticas que Pierre-Daniel Huet faz a Descartes deriva do fato de conceber e adotar o ceticismo como a posição epistemológica consistente com a natureza pura dos seres humanos. Examinei alguns aspectos da relação entre modelos antropológicos cristãos e modelos do ceticismo nos séculos XVI e XVII nos seguintes trabalhos: *The Christianization of Pyrrhonism* (Dordrecht: Kluwer, 1995), 1-30; “Bishop Pierre-Daniel Huet’s Remarks on Pascal” (com R. H. Popkin), *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 3 (1995), 147-160; “Academic Skepticism in Early Modern Philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 58 (1997), 199-220; “O Ceticismo do Século XVII e a Tradição Cética” (a ser publicado na *Kriterion*); e “Natural and Acquired Skepticism in Early Modern Philosophy” (não publicado).

determinados pela natureza física e mental da espécie. Para Gassendi, como para Locke, este limite é dado pelo conhecimento dos acidentes, permanecendo a substância e sua essência além do que o homem pode enquanto homem conhecer. Tanto em Gassendi como em Locke, à crítica propriamente epistemológica associa-se uma condenação moral, ancorada em perspectivas teológicas, da tentativa cartesiana de extrapolar os limites que a natureza humana impõe ao conhecimento.²⁵ Outro exemplo: algumas das objeções levantadas pelo jesuíta Bourdin ao método e objetivo filosófico de Descartes parecem ancoradas na doutrina da natureza pura: “assim como em questões práticas há certos limites da certeza que são suficientes para nos conduzirmos com segurança e prudência nas nossas ações, há também limites nas coisas especulativas que garantem uma segurança quando são alcançados.” Querer ultrapassar estes limites como faz Descartes, adverte Bourdin, é correr o risco de naufrágio (AT VII 530-531).

Uma reação advinda do campo agostiniano ocorre nas Sextas Objeções, feitas por teólogos e filósofos. Os teólogos observam que Deus pode nos enganar mesmo nas idéias claras e distintas, porque “como Senhor Soberano pode dispor de todas as coisas como lhe apraz, sobretudo porque ele tem o direito de o fazer para humilhar o orgulho dos homens, castigá-los por seus pecados, ou por causa do pecado original, ou por outras razões que nos são escondidas” (AT VII 415, AT IX-1 220). A principal reação neste campo é a objeção de Arnauld à Quarta Meditação examinada acima. O que foi exposto até aqui permite uma resposta razoável à terceira questão relacionada à objeção de Arnauld, a saber, se a discussão do erro que ocorre no terreno moral é de fato irrelevante no projeto filosófico de Descartes como pensou Arnauld. Descartes diz ao jesuíta Mesland em carta de 2 de maio de 1644 que “a única coisa que me impediu de falar da liberdade que temos para buscar o bem ou o mal foi meu desejo de evitar, tanto quanto possível, as controvérsias da Teologia e me ater aos limites da Filosofia natural” (AT IV 117). Burman pergunta a Descartes

(25) Proponho esta interpretação da crítica de Gassendi à Descartes no artigo, “Usos do Ceticismo no Nascimento da Ciência Moderna por Gassendi”, *O que nos faz pensar*, vol. 12 (1997), pp. 29-38.

justamente porque diz na sinopses da Quarta Meditação que não trata do pecado. “É preciso deixar a explicação desta questão aos teólogos. Basta ao filósofo considerar o homem tal que ele é no presente na sua condição natural. ...A propósito do sobrenatural os teólogos nos ensinam que neste domínio, do pecado original resultou para nós uma corrupção: para tornarmos aptos ao bem sobrenatural, há necessidade de uma graça que nos faça conhecer este bem e, por via de consequência, desejá-lo”.²⁶ Arnauld certamente não está entre estes teólogos referidos por Descartes. O que é dito a Mesland e Burman sugere que as razões de Descartes para incluir a ressalva que não trata do pecado na sinopses da Quarta Meditação são bem distintas das razões que levaram Arnauld a solicitar a ressalva. Descartes confina eventuais consequências do pecado original no domínio sobrenatural do qual a filosofia, inclusive a moral, pode perfeitamente prescindir.

Em 1663 e 1666 são publicados dois volumes de cartas de Descartes. Arnauld pode então ler as cartas citadas acima a Mersenne, Chanut e Mesland. Em 18 de outubro de 1669 Arnauld escreve a Du Vaucel: “Acho bem estranho que este bom religioso [Dom Desgabets] considere M. Descartes um homem bem esclarecido nas coisas da religião. Suas cartas estão cheias de pelagianismo e, fora os pontos em que estava persuadido pela sua filosofia, como a existência de Deus e a imortalidade da alma, tudo que se pode dizer em seu favor é que sempre pareceu ser submisso à Igreja”.²⁷ Permitam-me imaginar o grande Arnauld nesta ocasião relendo suas objeções à Quarta Meditação e se dando conta que talvez não fosse inteiramente supérflua, como ingenuamente pensou em 1641, a inclusão do pecado entre aquilo que se pode evitar segundo a doutrina cartesiana do erro. É claro que isto não basta para fazer de Descartes um pelagiano. Se Descartes é de fato ou não um pelagiano depende de como se entende a heresia e eu não tenho a pretensão de resolver uma controvérsia que dividiu os grandes teólogos dos séculos XVI e XVII. O que posso dizer é que se entendemos a heresia à maneira jansenista, Descartes é pelagiano por supor que o homem no estado atual pode evitar o pecado sem o auxílio da graça. Se a entendemos à

(26) Descartes, René. *Entretien avec Burman*, pp. 68-70.

(27) Arnauld, Antoine. *Oeuvres*, I, 671, carta 243.

maneira molinista, sua posição é ambígua. Por um lado, seguindo Molina, afirma que o homem tem necessidade da graça para obter o bem sobrenatural, adotando a interpretação molinista da heresia de maneira a evitá-la. Mas, por outro lado, Descartes não parece querer excluir a possibilidade do amor natural a Deus fazer merecer a vida eterna.²⁸ Finalmente, indiquei também que o uso que Descartes faz da antropologia molinista é somente parcial. Sua concepção da capacidade do homem assemelha-se com o modelo jansenista embora dele difira em pelo menos dois pontos cruciais: a naturalização da antropologia e o conseqüente otimismo quanto ao que o homem pode alcançar em termos de conhecimento e felicidade nesta vida.

ABSTRACT

Starting with Arnauld's objection to the Fourth Meditation I examine Descartes' position in the theological debate that opposed Jansenists and Molinists in the 17th century. I conclude that Descartes was influenced by the two anthropological models that grounded the conflicting theological parties of his time. But because Descartes held only part of each antithetical anthropological model he broke with both. The break explains some of the 17th century reaction to Cartesianism.

(28) Descartes diz a Elizabeth (1 de setembro de 1645) que “mesmo sem os ensinamentos da fé, a mera filosofia natural faz com que nossa alma espere um estado mais feliz após a morte do que o estado presente” (AT IV 282).