

ARNAULD ENTRE A FILOSOFIA E A TEOLOGIA

Denis L. Rosenfield
UFRGS/PRONEX

“On vous trouve par tout, Mon Dieu. Au milieu des fers on est plus libre que les Roys mesmes, quand on vous possède” (Arnauld contra M. Mallet).

“Nós o encontramos em todos lados, Meu Deus. No meio dos grilhões, somos mais livres do que os próprios Reis quando nós o possuímos” (Arnauld contra M. Mallet).

O jovem Arnauld, ao mesmo tempo que cursava a sua Licenciatura, proferia um curso de filosofia no Colégio de Mans. Um dia, presidindo a tese de um dos seus estudantes, Walon de Beaupuis, posteriormente professor das Escolas de Port-Royal, saiu em defesa de seu discípulo quando este foi pressionado pelo Senhor de la Bande, cônego de Notre Dame, no momento em que este último atacava a seguinte proposição:

“Ens synonyme convenit Deo et creaturae”¹.

O que está em questão nesta disputa é se se pode aplicar o conceito de ser, de uma forma sinônima, a Deus e à criatura, ou ainda, se é racionalmente válida a aplicação do princípio de analogia a Deus, pondo em pauta o próprio estatuto dos

(1) Sainte-Beuve. *Port-Royal*. Paris, Hachette, s.d. T. II, p. 15. Cf. Quesnel, Pasquier. Père. *Histoire abrégée de la vie et des ouvrages de Mons. Arnauld*. Suivi du *Testament spirituel de Messire Antoine Arnauld*. Cologne, Nicolas Schouten, 1695 e 1697. p. 46.

conceitos racionais em seu uso supra-sensível, teológico ou metafísico². Trata-se de investigar se se pode dizer que Deus “é” da mesma maneira que se diz que o homem “é”. Empregamos do mesmo modo o conceito de ser? Pode ter a razão humana a pretensão de enunciar, de conhecer, o ser de Deus? Uma vez que se aceite um tal uso do conceito de ser, aplicável a Deus e às criaturas, viabilizam-se as provas racionais da existência de Deus, veiculam necessariamente a aplicação do conceito de ser ao conhecimento do absoluto.

O problema é que uma tal aplicação torna de certa maneira possível uma exploração do insondável, ou seja, um tipo de conhecimento do ser de Deus. Sabe-se das reticências de Arnauld no que diz respeito à aplicação cartesiana do conceito de *causa sui* ao conhecimento da natureza de Deus. Agora, o que é interessante observar no jovem Arnauld é que um tipo análogo de hesitação está presente na defesa da tese de seu discípulo, pois ele termina por recusar esta proposição, dando-se por vencido. Para além dos elogios de seus admiradores, que viram neste ato de Arnauld uma “ação heróica”³, baseada em sua humildade, o fundo da questão reside, entretanto, no que se considera e no que se pode considerar como um uso possível da razão no terreno mesmo da teologia, sem que essa se torne filosofia e prescindida do conceito de verdade revelada e, portanto, da fé.

Ironias da história, Walon de Beaupuis foi alguns anos depois, em 1644, enviado por Arnauld para um encontro com Descartes em Paris, sendo portador de uma

(2) O que é assim problematizado é a própria tradição tomista. Com efeito, Santo Tomás distingue entre a essência divina enquanto “ser subsistente” e a essência divina no sentido de sua “natureza”. Na sua primeira acepção, a essência de Deus, o seu ser, pode ser objeto de conhecimento para o intelecto; em sua segunda acepção, ela se encontra fora do alcance do entendimento. Cf. Saint Thomas d’Aquin. *Somme Théologique. Dieu*. Edição bilingue. Tradução francesa de A.-D Sertillanges, O. P. Editions de la Revue des Jeunes. Paris, Desclée et cie, 1926, questões 12 e 13. O que é, portanto, questionado por Arnauld é a própria formulação de Santo Tomás em sua primeira acepção, ao mesmo tempo que compartilha com este a segunda acepção, o que antecipa “avant la lettre” a sua crítica da formulação cartesiana segundo a qual a natureza de Deus está ao alcance da razão por intermédio da elaboração do conceito de *causa sui*.

(3) Sainte-Beuve, p. 15.

carta sua, por estar impossibilitado de aparecer publicamente, tendo em vista as perseguições das quais era objeto, prenúncio do que o destino lhe reservava. Walon de Beaupuis comparece novamente como esse intermediário das relações potencialmente conflitivas em Arnauld entre a razão e a fé, reveladora das tensões próprias do século XVII entre a filosofia e a teologia. Seis anos depois, nas teses do Senhor Walon de Beaupuis para a Tentativa, orientadas por Arnauld, este insere precisamente a posição contrária, inviabilizando assim a aplicação a Deus dos conceitos racionais próprios da criatura, preservando o incognoscível na esfera mesma do que está para além de todo e qualquer uso da razão.

Em 1640, Antoine Arnauld, jovem teólogo, candidato a Doutor pela Sorbonne, recebe, por intermédio do Padre Mersenne, o manuscrito das *Meditações Metafísicas* de Descartes. Visivelmente encantado com a tarefa que lhe foi encomendada de comentar o livro, de fazer objeções a ele, Arnauld se defronta com um duplo problema, o de responder em filósofo a filósofo, exercitando a razão em matérias metafísicas, e o de responder em teólogo a um uso novo da razão por Descartes formulado. O problema consistia, de uma ou outra maneira, em compatibilizar a fé com a razão, de tal maneira que, na tradição agostiniana, a primeira seria uma espécie de culminação da segunda, transcendendo-a e postulando de uma forma independente e “verdadeira” seu próprio domínio. Ou seja, cada domínio de conhecimento tem sua validade específica, embora a tarefa metafísica da razão resida em ser auxiliar ao trabalho da fé. Contudo, a sintonia agostiniana entre a razão e a fé é submetida a uma prova, personificada pela filosofia cartesiana, pela qual Arnauld é atraído e, logo, seduzido. A história dessa sedução é reveladora dos caminhos de constituição da razão moderna. Retracemos algumas de suas etapas, admiravelmente presentes no trabalho deste teólogo, que atravessa praticamente o século XVII.

O trabalho que Arnauld redigia em 1640-41, época de seu primeiro contato com o cartesianismo, torna-se, em 1643 o livro *Da freqüente comunhão*, que lhe permite obter o título de doutor, vindo a ser, então, membro da Sociedade da Sorbonne. Seu trabalho, elogiadíssimo, revela-o como um homem dotado de grande inteligência, culto e extremamente arguto na argumentação, embora, desde então, também se manifeste um espírito particularmente apto à polêmica e, mesmo, capaz de

enfrentar os mais diferentes desafios. Sua posição teológica é essencialmente conservadora, consistindo em vincular - segundo um nexo de verdade - toda proposição ao que foi revelado na *Bíblia*, em particular no *Novo Testamento*, e retomado e desenvolvido pelos Pais, Santos e Concílios da Igreja⁴.

As regras da fé prescrevem seguir esses textos sagrados e de autoridade, ancorados que estão na Igreja primitiva. Segundo a tradição agostiniana, não podemos recorrer exclusivamente ao trabalho da razão, pois o espírito humano é, em si mesmo, apenas “erro” e “trevas”⁵. O único porto seguro reside em seguir a Antiguidade cristã, a Tradição dos Santos e os costumes da Igreja primitiva. Acontece, entretanto, que poucos escritos permaneceram deste período heróico de consolidação do cristianismo devido às perseguições dessas épocas. Deve-se, portanto, considerar, no conceito de Igreja primitiva, os séculos IV e V, nos quais escreveu a maior parte dos Pais da Igreja. Logo, a Igreja primitiva é, segundo Arnauld, a Igreja de Santo Basílio, Santo Ambrósio e, sobretudo, Santo Agostinho. Nesta perspectiva, toda a perfeição da Igreja residiria nesses primeiros séculos subsequentes ao surgimento de Jesus Cristo, modelo perene a ser imitado. O prescrito pela fé é, então, incorruptível; a Igreja, doutrinariamente, não erra, embora seja corruptível nos seus costumes e na sua disciplina⁶. O que está em jogo é o próprio conceito de *Antiguidade cristã*, onde práticas como a invocação dos Santos, a veneração das relíquias, a reza pelos mortos devem ser respeitadas, pois são autorizadas “por toda a antiguidade”⁷, o que não tem nada a ver com os abusos cometidos em nome destas práticas. Ou seja, a validade da fé permanece absoluta, inclusive na maior corrupção dos costumes. Eis porque, seja dito de

(4) Arnauld, Antoine. *De la fréquente communion*. Paris, chez Antoine Vitré, 1648. p. 45.

(5) *Ibid.*, p. 162

(6) *Ibid.*, p. 90.

(7) Arnauld, Antoine et Pierre Nicole. *La logique ou l'art de penser*. Edição crítica de P. Clair e F. Girbal. Paris, Vrin, 1993. III, XIX, I. Utilizei também a oitava edição, revista e novamente aumentada. Paris, chez Guillaume Desprez, 1763. Segundo o Padre Quesnel, esta obra, assim como a *Gramática*, seriam “obras de suas horas de lazer e de descanso”, *op. cit.*, p. 147.

passagem, Arnauld nutre uma grande animosidade contra os heréticos, os protestantes, por esses terem confundido a corrupção dos costumes com a corrupção da fé. Em matéria teológica, basta seguir a Tradição, sem que explicações devam ser exigidas, o que é uma espécie de patologia dos tempos modernos.

O livro *Da freqüente comunhão* tem como motivo o estatuto a ser concedido à comunhão seja como mero ritual, seja como manifestação de uma nova subjetividade, empobrecida pelo egoísmo das sociedades cristãs estabelecidas. Ou seja, o problema consistia no valor a ser atribuído a esse ato, independentemente de sua frequência, e segundo as condições que os Pais e Santos da Igreja tinham estabelecido para a sua realização. Se a comunhão fosse nada mais do que um símbolo, o da figura de Jesus Cristo, ela não necessitaria de uma disposição subjetiva particular, pois seria somente uma aproximação, digamos, simbólica ou figurativa. Mas, sendo esse Sacramento a expressão de Deus mesmo, esse contato de tipo particular exige, por sua vez, uma adesão interior particular, a que nasce dos esforços de purificação do “coração”.

A propósito da frequência da comunhão, Arnauld assinala a dimensão propriamente prática do catolicismo, na medida em que deve haver todo um trabalho de preparação a esse Sacramento, o que se traduz pelas virtudes cristãs, entre as quais o ascetismo, a abnegação e a dedicação ao próximo. É mister ressaltar que essa revitalização do catolicismo, subseqüente e reativa à Reforma protestante, insiste precisamente no cultivo cristão, virtuoso, da subjetividade. Isto se traduz pela necessidade de que o verdadeiro crente se retire progressivamente dos assuntos do mundo enquanto condição de entrada no outro, visando colocar-se no que poderíamos denominar de “estado de receptividade à graça”, na adesão a mais total possível às virtudes estritamente cristãs e não às virtudes morais tais como postuladas pelos filósofos pagãos, precisamente por serem racionais e independentes de qualquer validação teológica.

A revitalização do catolicismo passa, segundo Arnauld, pelo abandono da aparência meramente exterior de obediência às prescrições da Igreja, pela não adoção de critérios estritamente racionais de agir, em proveito de uma verdadeira piedade. Deve, pois, haver uma disposição santa nos atos da vida cotidiana, o que se

traduz, inclusive, por penitências públicas, forma de romper, à vista de todos, com o “inimigo, isto é, o mundo”⁸. A preparação da comunhão tem como condição “desprezar de todo seu coração o século e o mundo e de oferecer a Deus, todos os dias, os sacrifícios das lágrimas antes de oferecer-lhe o de seu corpo e o de seu sangue”⁹. A Eucaristia é, assim, o “soberano bem do Cristão neste mundo”¹⁰, de tal maneira que uma grande pena consiste, para os pecadores, em separarem-se, provisória ou definitivamente, desse Sacramento. Esse supremo bem cristão se situa precisamente no cruzamento, de maior grau, entre os bens terrenos e divinos, o ponto em que a comunhão na encarnação aproxima o crente do bem eterno.

Claro igualmente está para Arnauld que essa formulação doutrinária é de difícil aplicação, sobretudo devido à “fraqueza” dos cristãos de então. Que deles não se possa muito pedir, não se segue que não se deva ter clareza quanto às verdades cristãs e ao modo como essas se relacionam a um conjunto específico de virtudes, o das virtudes cristãs, que o catolicismo renovado de Port-Royal vai procurar restabelecer. Trata-se, aqui, da condição mesma a partir da qual almas “degeneradas” ou “libertinas” possam entrever um “olhar favorável de Deus”. Como? Sabendo discernir o que se encontra gravado por Deus em nossas almas, o que supõe, como acesso a essa gravação, que o comportamento prático dessas pessoas se volte para as verdades e virtudes cristãs. Ou seja, que reconheçam que “Deus é a verdade”, que o “Cristo é a suprema verdade”, que o Santo Espírito é o “Espírito da verdade”, que ele foi engendrado pela “palavra da verdade”, que Cristo foi “sacrificado pela verdade”: a verdade revelada em sua acepção novo-testamentária¹¹.

Para Arnauld, em uma formulação, por assim dizer, avessa a uma ética racional do dever, a “liberdade” consiste na submissão a um poder que orienta as almas segundo os preceitos das *Escrituras*, dos Pais, dos Santos e dos Concílios da Igreja.

(8) *Da freqüente comunhão*, p. 229.

(9) *Ibid.*, p. 340.

(10) *Ibid.*, p. 532.

(11) *Ibid.*, p. 33.

Em certo sentido, trata-se da servidão da razão em seu uso prático num comportamento “virtuoso” obediente aos preceitos cristãos. O exercício cristão das virtudes é condição, embora não suficiente, do recebimento da graça. Justos são, então, aqueles que vivem segundo as virtudes cristãs, o que não se aplica evidentemente às virtudes pagãs. Arnauld, citando Santo Agostinho¹², postula que a remissão dos pecados não é completamente independente do mérito de cada um, e entende-se por mérito seguir o que a fé católica prescreve pelo “coração”, o que supõe o exercício de preces e lamentos. Assinale-se, a esse respeito, que boa parte da discussão sobre o livre-arbítrio consiste no significado atribuído à palavra mérito, que não pode ser tomada na sua significação moral-racional - e, neste sentido, pagã -, mas virtuosa-cristã, ancorada na fé e no coração.

Em conseqüência, a contrição e o amor de Deus se traduzem por ações da vontade que, para Arnauld, não são pensamentos, mas movimentos, inclinações do coração em direção ao seu objeto. A vontade não é, portanto, como o é para Descartes, ato de julgar, porém ato de contrição, ato de obediência, vivido com máxima disposição subjetiva ao que é necessário para receber o perdão, forma efetiva de remissão do pecado. Isto implica um afastar-se, um desligar-se das coisas do mundo, um sentir profundo da necessidade desse desligamento, “um prazer na espera dos bens eternos e um medo mortal de cair na desgraça de Deus”¹³.

Observe-se que uma tal formulação parte da presença real de Deus, algo indubitável, cuja existência é previamente admitida como verdadeira, por revelação. Neste sentido, Deus é ser real, atual e necessariamente existente por ato de fé, o que determina e condiciona qualquer formulação racional posterior ou qualquer postura prática. A razão parte deste “dado verdadeiro” como se fosse uma substância que funciona como condição de qualquer asserção relativa a coisas teológicas ou metafísicas. A existência não é uma idéia que, funcionando como um predicado, possa ser atribuída a determinadas idéias que ganham, assim, o

(12) *Ibid.*, p. 769.

(13) *Ibid.*, p. 435.

estatuto de necessária e atualmente reais. Deus não é, aqui, objeto de análise ou interpretação, mas de adesão. Idéias são objeto de esclarecimento, porém não um ser tomado como a realidade mais eminente.

Segundo o “coração”, tido por uma faculdade de conhecimento específica, Deus, ser independente, real e necessário, é “sentido” conforme o que é prescrito pelo *Novo Testamento* e por seus representantes. Como poderia, então, Arnauld conceber a filosofia? No *Da freqüente comunhão*, sua posição é cautelosa, mas nem por isso menos clara. Ele considera um certo uso da filosofia, logo da razão, como exprimindo a posição dos heréticos, que tudo questionam e tudo submetem à explicação, a razão apoderando-se progressivamente de um terreno mais abrangente do cognoscível. Acontece, entretanto, que, para enfrentar os heréticos, os teólogos foram obrigados, por sua vez, a fazer filosofia em uma acepção, é claro, concordante com seus princípios e conceitos - o que será a função mesma da filosofia cartesiana em sua recepção por Arnauld.

Ocorre, neste sentido, em Arnauld, uma simbiose entre a filosofia cartesiana e o jansenismo de seus mestres, em particular de Saint-Cyran. Ambas correntes de pensamento são críticas da escolástica, como se a reforma teológica e moral da Igreja passasse igualmente por uma revalorização da razão, o que implicava a substituição necessária da filosofia aristotélico-tomista por uma nova filosofia, no caso a cartesiana, que então se afirmava. Há, bem entendido, um “equívoco” no que diz respeito a que ambos movimentos consideram como “fonte do conhecimento”, uns a buscando na Antiguidade cristã, no “verdadeiro cristianismo”, o outro na razão ou “luz natural”. Este “equívoco”, no entanto, é historicamente compartilhado pelos próprios contemporâneos e inimigos de Arnauld. Por exemplo, no ano de 1685, Arnauld, exilado em Bruxelas, recebe os padres Quesnel e Du Guet, que tinham deixado o Oratório, onde toda liberdade de doutrina estava doravante proibida. Opera-se, assim, graças a essa dissidência, um antigo projeto de Saint-Cyran, que procurava unir na doutrina e na prática moral, senão politicamente, Port-Royal e o Oratório. O arcebispo de Paris, M. de Harlai, tinha conseguido controlar politicamente o Oratório, contribuindo inclusive a pôr na prisão um partidário de Arnauld, o padre Du Breuil, impedindo-o de tornar-se General da ordem. Neste sentido, o

Capítulo da Congregação do Oratório de 1684 adota um formulário de estudos que prescreve: “A Assembléia sempre esteve e quer permanecer em liberdade de poder sustentar toda boa e sã doutrina e ela proíbe ensinar aquelas que são condenadas pela Igreja ou *que poderiam ser suspeitas dos sentimentos de Jansénius e de Baius para a teologia e das opiniões de Descartes para a filosofia*”¹⁴.

Contudo, por essa necessidade de enfrentar os “argumentos” e “sutilezas” dos heréticos, ocorre uma simbiose de tipo específico entre a teologia e a filosofia, a razão entrando cada vez mais no terreno da fé, procurando mesmo tornar-se independente dessa, o que produz inclusive um temor no jovem Arnauld ao fazer sua a posição do padre Granada, segundo o qual, mesmo tendo a filosofia se desenvolvido contra os heréticos, não cessa, no entanto, de ser “uma grande praga da vida dos Cristãos”¹⁵. Por que praga? Porque produziu “dois maus efeitos no espírito mesmo dos religiosos, um o demasiado grande desejo de ciência e o outro a distração da oração, a qual podemos chamar o primeiro efeito da Fé, que nos faz aquiescer sem nenhuma disputa à Tradição da Igreja”¹⁶. Num século em que a “libertinagem”, o livre pensamento, começa a vigorar, em que a impiedade é considerada como força do espírito¹⁷, o exercício da filosofia se torna para um teólogo o menor dos males.

1. A Praga vingou

Em 1640 - 1, Arnauld faz as suas célebres objeções a Descartes. Esse tinha o seu jovem contendor em grande estima. Não seria exagero dizer que, dentre todos os seus contendores, Arnauld é aquele que ele mais preza e, sobretudo, reconhece. A recíproca é verdadeira. Arnauld não esconde sua admiração por esse grande filósofo e fica, visivelmente, sob o impacto da filosofia cartesiana, o que marcará o seu destino.

(14) Sainte-Beuve, op. cit., t. V, p. 334.

(15) *Da freqüente comunhão*, p. 46.

(16) *Ibid.*, p. 46.

(17) *Ibid.*, p. 780.

Arnauld reconhece que as *Meditações* de Descartes são produto tão-somente da filosofia, um trabalho exclusivo da razão que é, na época, denominado de filosofia primeira, metafísica ou teologia natural¹⁸. A sua posição frente a essa obra é, assim, extremamente interessante, pois ele considera que Descartes comparece ele mesmo ao tribunal da Teologia, de tal maneira que ele, Arnauld, jogará dois papéis, apresentando-se com duas vestes: a do filósofo, que coloca problemas e dificuldades relativos às questões da natureza do espírito humano e da natureza de Deus, reconhecendo que essas questões já são também filosóficas, e a do teólogo, apresentando os escrúpulos que uma tal roupagem poderia encontrar nesse livro. Quiçá esse duplo papel já seja revelador das dificuldades cada vez maiores que o século XVII encontrará para compatibilizar a razão com a fé.

Em sua veste de filósofo, Arnauld observa que Descartes teria estabelecido “por fundamento e primeiro princípio de toda sua filosofia o que, antes dele, Santo Agostinho, homem de muito grande espírito e de uma singular doutrina, não somente em matéria de teologia, mas também no que concerne à humana filosofia, tinha tomado por base e apoio da sua”¹⁹. Em outras palavras, os princípios da filosofia de Descartes e de Santo Agostinho são não apenas concordantes, mas, alguns, mesmo iguais. É curioso que Arnauld aproxime Descartes de Santo Agostinho já em 1640, com o resultado de que: a) o fundamento e o princípio de ambos os pensamentos são iguais, isto é, o “cogito” e o seu modo de elaboração identificam os dois filósofos num mesmo procedimento racional de demonstração; b) há, neles, uma mesma compatibilização entre a filosofia e a teologia, entre a razão e a fé, embora cada um confira uma ênfase específica em seus domínios respectivos.

Do “cogito” como princípio comum das filosofias cartesiana e agostiniana, segue-se, na primeira, a demonstração de que o espírito é distinto e separado do corpo, o que aproxima, por esse viés, a metafísica racional da metafísica cristã de

(18) Cf. Furetière, Antoine. *Dictionnaire Universel*. Rotterdam, chez Reinier Leers, 1708.

(19) Arnauld. *Objecções*. In: Descartes. *Oeuvres philosophiques*. Edição Alquié. Tomo II. Paris, Garnier/Bordas, 1992. p. 633. *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris, Vrin, 1966. AT, VII, 196. AT, IX, 153.

cunho agostiniano. Arnauld, no que tange a essa demonstração, atua em arguto filósofo, solicitando a Descartes que precise a diferença entre a distinção formal - na ordem do conhecimento - e a distinção real - concernente às coisas mesmas - no que diz respeito à relação da alma com o corpo. A sua preocupação com o modo de atribuição de propriedades aos objetos, relativa ao modo como podemos chegar a um "conhecimento inteiro e completo"²⁰ de alguma coisa, é reveladora de sua reflexão filosófico-teológica, pois é necessária a prova racional da separação entre a alma e o corpo como meio de assegurar a imortalidade da alma²¹. Arnauld é particularmente atento ao problema, colocado por Suarez, de que talvez a coisa que pensa não seja uma coisa completa, mas incompleta, o que arruinaria a demonstração cartesiana da imortalidade da alma.

A maior parte de nossos erros, assinala depois Arnauld²², provém de uma junção inconveniente, inadequada, de idéias, logo de uma incompatibilidade entre idéias. Assim, a consideração da alma como mortal provém de um erro, o de considerar as propriedades da substância extensa como convindo à substância pensante, que é de uma outra ordem. Por exemplo, considerar que a alma deve ocupar um espaço para existir, o que só convém às substâncias extensas, que necessariamente devem ser espaciais. A prova da imortalidade da alma passa apenas por uma junção entre idéias sem que se estabeleça nenhuma adequação com o mundo exterior. Em apoio à sua formulação, Arnauld recorre ao Livro X da *Trindade* de Santo Agostinho, onde este mostra que não há nada mais fácil de ser conhecido do que a natureza da alma, bastando conhecer que ela é "uma substância que pensa, que quer, que duvida, que sabe"²³. Da mesma maneira, é um erro atribuir à substância extensa as propriedades da substância pensante, como é o caso quando dizemos que a natureza quer isto ou aquilo, pois o querer é um modo da substância pensante, erro

(20) Ibid., p. 638. AT, VII, 201. AT, IX, 157.

(21) Para a polêmica entre Arnauld e Descartes, cf. meu livro *Descartes e as peripécias da razão*. São Paulo, Editora Iluminuras, 1996. p. 133-40, 165-71.

(22) Arnauld, *Lógica*, II, VII.

(23) Ibid., II, VII.

esse que se traduz inclusive pela atribuição de uma causa final aos processos naturais. Trata-se de uma formulação equivocada, proveniente de uma mistura incompatível entre idéias, o que impede um verdadeiro conhecimento de Deus como onipotente, onisciente e sumamente bondoso, confusão nascida inclusive da atribuição dos conceitos de potência, sabedoria e bondade, na forma isolada em que existem como propriedades de seres finitos, a Deus, que os reúne eminentemente.

A crítica à noção aristotélico-tomista de forma substancial reside em que esta noção seria simplesmente inventada pela Escola, pois as formas substanciais não se descobrem nem pelos sentidos, nem pelo espírito, o que equivale a dizer que são formas fictícias. E Arnauld acrescenta ainda que essas “pseudo-formas” terminam por confundir as pessoas, obscurecendo deste modo as “provas mui sólidas e muito convincentes da imortalidade da alma”²⁴ e que são tomadas da distinção cartesiana entre o corpo e o espírito²⁵, o que torna inviável o argumento dos que sustentam a mortalidade da alma, pois não se pode inferir da morte de uma substância corpórea a destruição de uma substância incorpórea. “Eis porque é útil para a Religião e para a convicção dos ímpios e dos libertinos”²⁶ esclarecer esse pseudo-conceito de forma substancial.

A veste do filósofo vem acompanhada do faro do teólogo. Arnauld tem presente a posição dos ímpios e, mesmo, dos ateus, que vinculam o pensar aos órgãos corpóreos, reduzindo-o a esses. Evitar a objeção dos ímpios, tal parece ser aqui a função da filosofia - só que, mostrando a possibilidade da refutação racional dos ímpios, Descartes levou a razão a um uso que terminou usurpando um terreno

(24) Ibid., III, XIX, 2.

(25) Escreve Arnauld numa carta a M. Du Vaucel, do 13 de novembro de 1692: “O Senhor pretende que o que digo em favor do Senhor Descartes só será do gosto daqueles que estão ligados à doutrina deste filósofo; e eu creio que ele será apreciado por todos aqueles que estão persuadidos (como parece-me que todo o mundo deve sê-lo) de que é muito importante poder provar por razões naturais a imortalidade da alma. Pois de duas coisas uma: ou desesperar de a poder provar pela razão ou convir que o Senhor Descartes a provou melhor do que ninguém”. Citado por Sainte-Beuve, op. cit., t. V, p. 349-50.

(26) *Lógica*, III, XIX, 2.

reservado à teologia, tornando a imortalidade da alma um objeto racional de prova. Arnauld observa inclusive que a vinculação por ele estabelecida entre a distinção real da alma e do corpo e a demonstração da imortalidade da alma foi feita tendo em mãos exclusivamente o texto das *Meditações*, e não o sumário dessas, onde o próprio Descartes extrai essa conclusão.

A identificação operada por Arnauld entre Descartes e Santo Agostinho não se restringe ao “cogito”, mas também diz respeito às relações entre razão e imaginação, na medida em que o conhecimento obtido pela primeira é muito mais claro do que o obtido pela segunda, por trabalhar exclusivamente com idéias, nada mesclando que seja proveniente das sensações, dos corpos externos. Isto, acrescenta Arnauld, ele teria aprendido com Santo Agostinho, que sustenta igualmente que as coisas vistas pelo espírito são mais certas do que as vistas pelos olhos do corpo, o que aproxima também nesse ponto a metafísica racional da metafísica cristã. Contudo, há uma diferença capital, que reside no modo de aplicação dos princípios racionais aos objetos metafísicos, sobretudo do princípio de causalidade em sua formulação cartesiana de *causa sui*. Arnauld reage, e fortemente, contra a formulação e o uso universal do princípio de causalidade, nada se subtraindo a seu império. Repugna-lhe o fato de que Descartes procure, em sua *Resposta a Caterus*, provar a existência de Deus por intermédio do conceito de *causa sui*, o que lhe permitiria conhecer a natureza divina. Assim formulado, o argumento cartesiano seria inaceitável por exprimir uma desmedida da razão²⁷. Isto parece a Arnauld “um pouco audacioso e não verdadeiro”²⁸.

Arnauld insiste, a propósito dessa utilização cartesiana do princípio de causalidade a Deus, sobre a impossibilidade de um tal uso do intelecto finito e imperfeito a um ser infinito e perfeito, e cuja natureza é totalmente heterogênea a esse intelecto finito, o que inviabilizaria que se pudesse abarcá-lo por qualquer dos seus princípios e conceitos. Ademais, não se pode considerar a existência como um mero

(27) Rosenfield, op. cit., p. 107-14.

(28) Arnauld, *Objecções*, p. 646. AT, VII, 208. AT, IX, 162.

conceito a ser aplicado a uma idéia como se fosse um predicado a ser atribuído, sob determinadas condições, às coisas, o que suporia uma desconsideração com as faculdades teológicas de conhecimento, que tomam a existência de Deus como ponto de partida, e o mais eminente e real, de qualquer consideração teórica ou prática.

Com efeito, não se pode perguntar o por quê da existência divina, mas simplesmente afirmar que se depreende de sua natureza o existir. Ou seja, a existência de Deus não é, nem pode ser, objeto de questionamento racional, pois ela é, de antemão, tida por dada. A fé postula a existência de Deus como ponto de partida de qualquer reflexão, inclusive filosófica, o que não é manifestamente o procedimento cartesiano de análise, que parte de uma auto-avaliação da razão por si mesma, trabalhando exclusivamente no terreno de suas idéias e princípios, sem que nada de existente intervenha nesta etapa do método. Mais precisamente, Arnauld teme a consequência cartesiana dessa formulação no conceito de *causa sui*, separando esse conceito da elaboração metódica do “cogito” e não vendo a sua mútua implicação por intermédio da aplicação universal do princípio racional de causalidade. O seu temor reside em que esse princípio pode ser o prelúdio de um desbravamento racional da essência de Deus, o que seria contraditório com a própria relação tomista entre a razão e a fé. Ou seja, Arnauld aceita a prova da *Terceira Meditação* pela idéia de infinito e a compatibiliza com os princípios de uma metafísica cristã, porém descarta a sua formulação mediante o conceito de *causa sui*, por ser incompatível com a fé. “Ora, parece-me que nosso autor deva ser advertido de considerar diligentemente e com atenção todas essas coisas, pois estou seguro de que há poucos teólogos que não se ofendam com essa proposição, a saber, *que Deus é por si positivamente e como por uma causa*”²⁹.

Enquanto teólogo, Arnauld observa que algumas pessoas podem se sentir ofendidas por essa “maneira livre de filosofar”³⁰, que tudo põe em dúvida, esse exercício propriamente racional que se torna perigoso para os fracos de espírito, fracos de fé nessa acepção específica. Na verdade, trata-se de uma emancipação da razão das

(29) Ibid., p. 652. AT, VII, 214-5. AT, IX, 167.

(30) Ibid., p. 653. AT, VII, 214-5. AT, IX, 167.

marcas do pecado originário, logo uma liberação dessa sua “mancha”, dessa sua “fraqueza”, tudo podendo formular, em verdade, segundo os seus critérios de clareza e de distinção. Eis porque Arnauld adverte Descartes de que esses critérios só podem ser aplicados às coisas do intelecto e não às da fé e às ações da vida, por se regerem segundo outros critérios e princípios. “O Senhor Descartes pode agora julgar o quanto é necessário distinguir essas coisas, com medo que muitos daqueles que pendem hoje para a impiedade não possam se servir de suas palavras para combater a fé e a verdade de nossa crença”³¹. O temor de Arnauld em relação a esse livre exercício da razão é como uma espécie de pressentimento das vicissitudes modernas da filosofia, que encontrariam, aqui, o seu prelúdio.

A conclusão das *Objeções* é, nesse aspecto, particularmente interessante, pois, ao mesmo tempo que elogia a piedade de Descartes, teme que a filosofia cartesiana, ao “defender a causa de Deus contra a impiedade dos libertinos”³², ponha nas mãos desses armas “para combater uma fé fundada na autoridade do Deus que ele defende”³³. A filosofia cartesiana, nessa perspectiva, situa-se, propriamente, no fio da navalha. De um lado, a razão, em seu uso forte, pode defender a causa de Deus, provando, mesmo aos libertinos, a sua existência; de outro lado, esse mesmo uso forte da razão põe ao alcance dos livre-pensadores instrumentos que podem minar os fundamentos sobre os quais a fé se assenta. Deus se torna uma idéia e sua existência, objeto de prova.

As reticências de Arnauld, entretanto, sucumbem à admiração que esse nutre pela filosofia cartesiana. Numa carta de 3 de junho de 1648, 7 anos depois, o teólogo crê ser a nova filosofia totalmente compatível com os princípios da fé, aprovando quase completamente tudo o que Descartes escreveu concernente à primeira filosofia. Em particular, aceita totalmente a distinção cartesiana entre a alma e o corpo como algo evidente (razão) e divino (fé), mostrando, inclusive, a concordância entre

(31) Ibid., p. 655. AT, VII, 217. AT, IX, 169.

(32) Ibid., p. 656. AT, VII, 217-8. AT, IX, 169-70.

(33) Ibid., p. 656. AT, VII, 217-8. AT, IX, 169-70.

a metafísica cartesiana e a agostiniana, citando, como confirmação, o livro *Da Trindade*. Assinala igualmente a sua plena conformidade com as provas da existência de Deus, “também verdadeiras e sólidas demonstrações, particularmente as duas primeiras”³⁴. Suas objeções e dúvidas, como a concernente à aplicação do conceito de tempo para caracterizar a duração do espírito enquanto distinta da do movimento do corpo, já são, agora, próprias de discussões filosóficas que se situam no interior de um campo de conhecimento aceito como comum aos dois, ou seja, essa correspondência situa-se dentro de sua “conversão” ao cartesianismo. Da imortalidade da alma e da existência de Deus como “objetos” de uma faculdade própria de conhecimento, a da fé, passa-se, agora, às suas idéias enquanto objetos de tratamento racional. O Deus da Tradição transmuta-se em Deus dos filósofos. Arnauld cai nas artimanhas da razão.

2. A conversão³⁵

Em 1662, Arnauld publica, junto com Pierre Nicole, a *Lógica de Port-Royal*, 12 anos após a morte de Descartes, alguns anos antes de várias das obras desse último entrarem no *Index* da Igreja. Essa obra, espécie de *Organon* cartesiano do século XVII, escrito para substituir o de Aristóteles, exerceu uma enorme influência nos séculos XVII, XVIII e XIX, tendo sido um potente difusor da filosofia cartesiana.

Na quarta parte da *Lógica*, relativa ao método, Arnauld distingue os âmbitos da razão e da fé, o primeiro caracterizando-se pelo conhecimento intelectual dos princípios segundo os critérios da evidência, utilizando as próprias categorias de

(34) Arnauld a Descartes, 3 de junho de 1648. In: Descartes. *Correspondance avec Arnauld et Morus*. Introdução e notas de Geneviève Lewis. Paris, Vrin, 1953. p. 64-5.

(35) Evidentemente privilegiamos neste trabalho a obra propriamente filosófica de Arnauld. Nesta perspectiva, sublinhamos o papel do cartesianismo na sua trajetória intelectual, sem descuidar entretanto do fato de que Arnauld é fundamentalmente um teólogo, profundamente engajado com os destinos do cristianismo. Neste sentido, cabe ressaltar que o Padre Quesnel, em seu livro sobre a vida de Arnauld, não concede nenhum valor a suas relações com Descartes nem atribui à filosofia um papel qualquer em sua vida.

Descartes, o segundo definindo-se pelo recurso da autoridade que o espírito emprega ao seguir a fé. A função da filosofia consiste inclusive, nesse marco, em ser um instrumento de refutação dos argumentos pirrônicos, dos céticos, segundo os quais nosso conhecimento das coisas é sempre incerto, devendo resignar-se com o que é apenas verossímil, ou seja, todo nosso conhecimento é igualmente indistinto e obscuro. A razão subordina-se aqui à fé, o cartesianismo servindo a Arnauld para estabelecer a possibilidade de um conhecimento indubitável, certo e distinto. Tendo assegurado essa intelecção dos princípios, Arnauld articula os próprios princípios da filosofia de Descartes à de Santo Agostinho, isto é, articula a verdade racional à verdade revelada.

A filiação agostiniana de Descartes é uma constante da reflexão arnauldiana, só que agora, na *Lógica*, sob a forma de algo já estabelecido e, por assim dizer, evidente, seja na atribuição do “cogito” a Santo Agostinho³⁶, seja no primado e na certeza do conhecimento intelectual sobre o conhecimento sensível³⁷, seja na distinção real entre a substância pensante e a substância extensa como abrindo caminho para a prova da imortalidade da alma³⁸. É como se a razão se prolongasse na fé, esta reconhecendo o trabalho dessa sua auxiliar nos trabalhos do mundo, tudo estando garantido pela conformidade da filosofia cartesiana aos princípios de um dos maiores Santos da Igreja, digno representante de seu período primitivo, originário.

Nessa perspectiva, há coisas que são impossíveis de serem conhecidas com certeza, seja porque não temos princípios que conduzam elas, seja porque uma tal pretensão de conhecimento é desproporcional aos limites de nosso espírito. Tal é o caso do conhecimento que se situa acima da razão. Desse gênero de coisas, por exemplo, é a compreensão das “questões que dizem respeito à potência de Deus”³⁹. É digno de nota que Arnauld utilize, neste caso específico, o

(36) *Lógica*, IV, I.

(37) *Ibid.*, IV, I.

(38) *Ibid.*, IV, II.

(39) *Ibid.*, IV, I.

conceito de compreensão, pois, segundo Descartes, não se pode compreender os desígnios da providência, estando vedada qualquer compreensão da psicologia divina⁴⁰. No entanto, a coincidência com o pensamento cartesiano não é isenta de ambigüidades, tendo em vista que as “questões que concernem à potência de Deus” podem, em um sentido, ser conhecidas por intermédio da intelecção de sua natureza via suas provas e, em particular, mediante a aplicação do conceito de causalidade ao seu ser, o que já tinha suscitado o espanto e a indignação de Arnauld a propósito do conceito cartesiano de *causa sui*. Arnauld advoga, com resolução, por um conhecimento das coisas que são proporcionais a nosso espírito. Pretender ir além dela implica o risco - e o pecado da soberba - de que se creia no que não se sabe e que, por definição, é incognoscível. Há, contudo, coisas incompreensíveis que são certas em sua existência, como é o caso de Deus: “aqueles que por uma cegueira terrível destruíram em seu espírito o conhecimento de Deus são obrigados a atribuir [a eternidade] ao mais vil e desprezível de todos os seres, que é a matéria”⁴¹.

Arnauld confere um significado específico ao conceito de intelecto finito. Um intelecto finito não é somente aquele que conhece coisas que são proporcionais aos seus limites, mas é também aquele que aprende “a conhecer os limites de nosso espírito”⁴². As especulações aparentemente estereis têm, nessa ótica, uma função, a do aprendizado do entendimento no que diz respeito às suas limitações, ensinando-lhe a domar as suas presunções. Deve dele partir o reconhecimento de que há coisas que existem e que são, no entanto, incompreensíveis. O resultado é que o intelecto deve “aplacar a [sua] ousadia”, a de opor suas “fracas luzes às verdades” da Igreja⁴³. Arnauld, inclusive, sustenta que é “pecar visivelmente contra a razão”⁴⁴

(40) Rosenfield, op. cit., p. 201-14.

(41) Arnauld, op. cit., IV, I.

(42) Ibid., IV, I.

(43) Ibid., IV, I.

(44) Ibid., IV, I.

recusar-se a crer nos “efeitos maravilhosos da onipotência de Deus, que é em si mesma incompreensível”⁴⁵, tentando mostrar, desta maneira, que a razão deve resignar-se *racionalmente* a não conhecer o que se situa acima dela. Deve-se, algumas vezes, fazer sentir à própria razão, pelo reconhecimento de sua fraqueza, que seu alcance é limitado. É mesmo uma experiência importante para a razão sentir-se “abatida e humilhada”⁴⁶ quando confrontada aos objetos da fé.

A cegueira dos libertinos consiste em que “só querem crer no que é proporcional à razão”⁴⁷, enquanto a crença racional consiste no reconhecimento da desproporção entre o que se quer conhecer e a idéia de um ser infinito a ser conhecido. Nesse sentido, Arnauld distingue-se de Descartes no que diz respeito à própria concepção da idéia de Deus, numa curiosa mistura de cartesianismo e de teologia. Assim, ele sustenta que a idéia que temos de Deus “nesta vida é clara num sentido, embora ela seja obscura em um outro sentido e mui imperfeita”⁴⁸. O problema consiste, portanto, em determinar a clareza da idéia de Deus e a sua obscuridade, identificada nesta ocorrência a um conhecimento necessariamente imperfeito. Ela é uma idéia clara na medida em que torna possível um grande número de atributos que só nele podem se encontrar eminentemente. Pressupõe-se, segundo Arnauld, que esses atributos sejam dados por verdade revelada e esclarecidos conforme a verdade racional. Parte-se da existência dada de Deus, visando conhecê-lo racionalmente segundo a medida própria do intelecto finito, da qual se depreende a clareza como critério de verdade. A obscuridade, por sua vez, provém, por contraste, da desproporção própria entre os limites da razão e um objeto que a transcende. A obscuridade se mede aqui pelo grau, digamos, superior de clareza, que têm os bem-aventurados no céu. Resulta assim dessa desproporção que a idéia clara que se tem de Deus é imperfeita, uma vez que “nosso espírito sendo finito só pode conceber mui

(45) Ibid., IV, I.

(46) Ibid., IV, I.

(47) Ibid., IV, XIV.

(48) Ibid., I, IX.

imperfeitamente um objeto infinito⁴⁹. Existe, portanto, um abismo insuperável entre o espírito finito e um objeto infinito, toda concepção, dada essa limitação ontológica, sendo necessariamente imperfeita, embora clara na medida em que certos atributos são claramente inteligidos.

Arnauld insiste, nesse sentido, nas condições que fazem com que uma idéia seja clara e as que fazem com que seja perfeita, pois as condições não são as mesmas. Uma idéia, acrescenta ele, “é perfeita quando ela nos representa tudo o que está no seu objeto⁵⁰, ou seja, a perfeição da idéia é aqui identificada ao conhecimento extensivo do objeto, em todo caso no tocante à completude dos seus atributos essenciais. Isto implica, para que uma idéia seja perfeita, uma proporção, uma simetria entre a natureza do intelecto e a do objeto. É evidente, nessa perspectiva, que um intelecto finito não pode conhecer todos os atributos, ou, pelo menos não, todos os atributos essenciais de um objeto infinito. O que lhe é facultado é conhecer claramente alguns desses atributos, o que é suficiente para que esse conhecimento seja, racionalmente, caracterizado como claro. A idéia é clara quando nos representa suficientemente essas propriedades ou atributos, de tal maneira que se pode dizer que o objeto infinito em questão é concebido claramente.

No capítulo VII da quarta parte da *Lógica*, referente a alguns axiomas importantes e que podem servir de princípios a grandes verdades, Arnauld precisa sua concepção das relações entre razão e fé. A partir da definição de axioma como proposição clara e evidente por si mesma, ele formula o axioma 1, segundo o qual “Tudo o que está contido na idéia clara e distinta de uma coisa pode ser afirmado com verdade dessa coisa⁵¹, ao qual se segue o 2, que diz respeito à existência como um predicado, e que é enunciado da seguinte maneira: “A existência, pelo menos possível, está contida na idéia de tudo o que concebemos clara e distintamente⁵². Ou seja, a existência de uma coisa se depreende da idéia clara e distinta

(49) Ibid., I, IX.

(50) Ibid., I, IX.

(51) Ibid., IV, VII.

(52) Ibid., IV, VII.

que se tenha de algo. O princípio de não contradição, acrescenta Arnauld, por si mesmo, não é capaz de nos fornecer a existência das coisas, pois nos apresenta, tão só, a compatibilidade entre idéias. Somente se houvesse contradição entre idéias, a existência possível do enunciado se tornaria impossível. Ora, não pode haver contradição numa idéia clara e distinta.

Em uma lógica de idéias, como o é a *Lógica de Port-Royal*, todo acesso a algo considerado como real, físico ou metafísico, passa necessariamente por idéias enquanto condições mesmas do conhecimento desses objetos. Somente pela “realidade objetiva” da idéia⁵³, por aquilo que esta representa, se pode inteligir alguma coisa à qual se atribui então existência. A existência dos objetos é inferida a partir das idéias que os representam⁵⁴.

Retomando o conceito cartesiano de razão, Arnauld adota, na verdade, a máxima de Descartes, segundo a qual “do conhecer ao ser a consequência é boa”, tanto no que tange a idéias que dizem respeito às coisas materiais e finitas quanto às imateriais e, mesmo, à substância infinita⁵⁵. Idéias podem ser predicadas de idéias se se estabelece as regras de construção dessas idéias pelo intelecto. E isso vale universalmente, inclusive para a idéia de Deus, onde esse ser, sob a forma de uma idéia, é analisado na perspectiva de receber a atribuição de existência, não considerada como dada e real nessa ótica da razão, o que não é evidentemente o caso da existência de Deus conforme a fé. Deus torna-se um Deus da razão, o Deus da prova.

Nessa sequência de axiomas, que poderia incluir apenas os da razão, como seria de se esperar, Arnauld considera igualmente os axiomas da fé numa linha de continuidade com os da razão, à maneira de proposições racionais. Ele os reúne em três axiomas: a) “não se deve negar o que é claro e evidente, por não se poder compreen-

(53) Descartes. *Méditations Métaphysiques*, Terceira Meditação. In: *Oeuvres philosophiques*, T. II. Paris, Garnier/Bordas, 1992. *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris, Vrin, 1966. AT, VII. AT, IX.

(54) Rosenfield, Denis. *Métaphysique et raison moderne*. Paris, Vrin, 1997.

(55) Descartes. *Respostas às Objeções de Caterus e de Arnauld*.

der o que é obscuro⁵⁶, isto é, o conjunto de proposições racionais, elaboradas por todo um procedimento metódico, lógico-metafísico, guarda o seu âmbito de validade, sendo reconhecido pela fé, instaurando como livre de injunções teológicas todo o campo do conhecimento físico-matemático; conhece-se o que é claro e evidente pela razão e aceita-se racionalmente o que não se pode compreender por sua obscuridade, de onde se segue que se admite a obscuridade constitutiva das verdades teológicas; b) “é da natureza de um espírito finito não poder compreender o infinito⁵⁷, isto é, os limites constitutivos, de essência, de um espírito finito o impedem de compreender o que é, por natureza, totalmente heterogêneo a ele; há o reconhecimento dos limites de um espírito finito que não pode querer compreender o que lhe é completamente desproporcionado; c) o terceiro axioma, por sua vez, remete a algo superior a provas racionais, como o “testemunho de uma pessoa infinitamente poderosa, sábia, boa e verdadeira⁵⁸, tendo esse tipo de prova mais força de nos persuadir do que as razões mais convincentes, ou seja, a verdade revelada se sobrepõe e é superior à verdade racional; esta devendo curvar-se diante daquela; a Igreja é colocada como fiadora absoluta da palavra de Deus.

Cabe ressaltar, aqui, essa cadeia axiomática elaborada por Arnauld por incluir racionalmente um procedimento metódico na própria postulação dos “dogmas” da fé considerados como “proposições claras e evidentes”. Isto é, ele procura com isso mostrar como a razão ela mesma, na seqüência mesma de suas “proposições claras e evidentes”, se mostra como impotente. O reverso desse processo consiste, assim, em considerar a fé como uma faculdade de conhecimento que segue uma ordem axiomática, sendo um prolongamento, de certa forma racional, da própria razão. À sua maneira, o conhecimento proveniente da fé é tão certo e evidente quanto o da razão, o que já mostra o quanto os critérios da razão impregnam então os da fé. Essa conclusão é necessária para o Arnauld cartesiano, pois a crença no que se situa acima da razão deve ter também as suas razões, porque “se a razão mesma não nos tivesse

(56) Arnauld, *Logique*, IV, VII.

(57) *Ibid.*, IV, VII.

(58) *Ibid.*, IV, VII.

persuadido de que há coisas que devemos crer, embora não sejamos ainda capazes de compreendê-las⁵⁹, teríamos uma espécie de arbitrariedade, não adequada a um filósofo. A razão deve reconhecer-se na necessidade de postular a fé como verdadeira.

Resulta, assim, para Arnauld, que a razão deve reconhecer-se *racionalmente* em Jesus Cristo, submetendo-se, digamos, livremente, à verdade revelada. Ou seja, essa submissão da razão não pode ser cega e irracional, o que instauraria a arbitrariedade dos credos, o que tornaria a fé um ato gratuito de escolha, a escolha por um tipo de irracionalidade que afogaria e anularia toda *démarche* racional, mas deve ser um ato deliberado, racional, de escolha por uma não-razão complementar à razão, uma espécie de submissão voluntária. Essa guardaria, desta maneira, não apenas o espaço de racionalidade – o da proporcionalidade de conhecimento entre o intelecto finito e as coisas finitas –, mas também o da racionalidade da escolha pela fé cristã. Isso significa que a crença no que está acima da razão é, num certo sentido, racional, visto que é a própria razão que reconhece a sua impotência.

A renúncia irracional à razão está na “origem de todas as falsas religiões”⁶⁰. Arnauld sustenta, na verdade, uma “fé racional”, procurando afastar qualquer renúncia cega e não racional, que seria própria de um ato completamente arbitrário. Ele avança mesmo a idéia de que o critério que permite distinguir uma “verdadeira” religião de uma “falsa” é o ato mediante o qual a razão se torna “cativa” da fé. Trata-se, conseqüentemente, de uma escolha pela fé com conhecimento de causa (o reconhecimento dos limites da razão), sendo uma “ação racional” o ato mediante o qual a razão se torna serva sob a autoridade de Deus⁶¹. Deste modo, Arnauld recorre, tal como Pascal⁶², a outro tipo de prova, o dos milagres e dos eventos prodigiosos. Os que procuram dar explicações racionais aos mistérios da fé, como o da Trindade, da Encarnação e da Eucaristia, na verdade não seguem, para Arnauld, a razão, por ultrapassarem as suas fronteiras,

(59) Ibid., IV, XII.

(60) Ibid., IV, XII.

(61) Ibid., IV, XII.

(62) Pascal. *Pensées*, 189. Ed. Lafuma. Paris, Seuil/l'Intégrale, 1963.

por se afastarem de seu campo próprio, “pretendendo poder compreender por seu espírito a extensão infinita da potência de Deus”⁶³.

3. Lógica e teologia

A idéia de eucaristia, obsessão por assim dizer constante de Arnauld, pela qual os protestantes sofriam as conseqüências nos raros momentos em que Port-Royal no seu conjunto se reconciliava com a hierarquia eclesiástica e com o poder temporal, é inicialmente tratada, na *Lógica*, no capítulo denominado “Das idéias que o espírito acrescenta àquelas que são precisamente significadas pelas palavras”⁶⁴. A *démarche* de Arnauld já é, por si só, suficientemente significativa, na medida em que se trata da concepção de idéias e de seu modo de comunicação.

Conceber, para Arnauld e Nicole, é o ato do espírito mediante o qual este entende os objetos e suas manifestações, ato esse que se faz por intermédio de idéias, que são a forma mesma de dação das coisas. Esse ato comporta a discriminação entre uma apreensão das coisas ou de suas representações, entendendo aqui por representação o signo de algo que aparece como podendo ou não tomar o lugar de algo outro. A preocupação lógica recorta aqui uma preocupação lingüística, presente na distinção entre “idéias das coisas” e “idéias dos signos”⁶⁵ e, mais particularmente, remete a uma questão teológica, relativa ao modo mediante o qual a Eucaristia é um signo da presença do corpo de Jesus Cristo⁶⁶. O signo eucarístico remete, portanto, a uma forma de comunicação de Jesus com os Apóstolos e, de uma forma mais geral, da Igreja, como representante de Deus, com os fiéis.

Uma vez que o homem é constituído de espírito e de corpo, a significação se torna uma necessidade da comunicação⁶⁷, porém de tal maneira que a convenção

(63) Arnauld, *Logique*, IV, XII.

(64) *Ibid.*, I, XIV.

(65) *Ibid.*, I, IV.

(66) Cf. Auroux, Sylvain. *La sémiotique des encyclopédistes*. Paris, Payot, 1979. p. 278-90.

(67) Pécharman, Martine. “La signification dans la philosophie du langage d’Antoine Arnauld”. In: Pariente, Jean-Claude. *Antoine Arnauld. Philosophie du langage et de la connaissance*. Paris, Vrin, 1995. Os

compartilhada de uso de determinados signos termina por suscitar no outro os mesmos pensamentos, seja as idéias metodicamente elaboradas pela substância pensante, seja os pensamentos provenientes da verdade revelada. Uma vez que todo pensamento se acompanha sempre de palavras, necessárias para nossa comunicação com outras pessoas; uma vez que seres finitos racionais corpóreos passam em seu inter-relacionamento por signos exteriores que não são unicamente intelectuais, mas também sensíveis, é necessário, salientam os Senhores, que idéias e palavras estejam intimamente ligadas umas às outras. Para os Senhores, a reflexão sobre o pensamento se acompanha de uma reflexão sobre a linguagem, a lógica vem acompanhada de uma gramática⁶⁸. Acatando uma formulação de Aristóteles, Arnauld distingue entre o discurso interior, próprio da demonstração e da elaboração de idéias, podendo ter nesse sentido um caráter indubitável, e o discurso externo, que diz respeito à comunicação e ao convencimento. É no mundo externo que estamos sobretudo expostos aos equívocos que nascem das diferentes significações atribuídas às palavras, enquanto o interno está principalmente voltado para uma dedução das idéias⁶⁹.

Na idéia da coisa, consideramos o objeto em si mesmo, no seu próprio ser, “sem portar a vista do espírito ao que ele pode representar”⁷⁰, como é o caso, por exemplo, da idéia da terra ou do sol. Na idéia de signo, olhamos um certo objeto como representando um outro. Esse primeiro objeto se chama signo (como é o caso de quadros e mapas), de tal maneira que este encerra duas idéias, a idéia da coisa que representa e a idéia da coisa representada, com a precisão de que essa última é excitada pela primeira. As preocupações lingüísticas de Port-Royal são assim de ordem estritamente filosófica, pois concernem

pensamentos, “que são essencialmente conscientes de si e representativos de objetos, são na sua essência indiferentes à significação” (p. 72), mas considerando a natureza do homem (e não da substância pensante), “enquanto ele torna impossível a relação imediata de um espírito a outro espírito” (p. 72), significar meus pensamentos a outrem se torna uma necessidade. Cf. Pariente, Jean-Claude. *L'analyse du langage à Port-Royal*. Paris, Minuit, 1985.

(68) Arnauld, *Lógica*, Apresentação.

(69) *Ibid.*, IV, VI.

(70) *Ibid.*, I, IV.

ao modo de exame e de acesso às idéias. Trata-se de operar uma espécie de triagem das idéias de modo que a significação da coisa representada mediante um signo próprio seja fundada na doutrina das idéias e do juízo. Eis porque Arnauld e Nicole insistem sobre a necessidade de uma investigação atenta da “natureza particular do signo”⁷¹. Mais precisamente, a preocupação lingüística se duplica em uma preocupação teológica, pois, dependendo da “natureza particular do signo”, se concebe, por exemplo, a presença real de Jesus Cristo na Eucaristia.

Na verdade, pode-se dizer que a polêmica com os protestantes reside na maneira de se conceber esse signo particular. Na interpretação protestante, trata-se de uma representação figurada da presença do Cristo no pão, pão e Cristo permanecendo duas idéias reais, uma sendo tomada figurativamente como representando a outra. Ou seja, os protestantes tomariam uma concepção particular do signo, válida para a significação das coisas do mundo exterior e finito em geral, submetidas à temporalidade, como podendo ser também válida para significar o corpo do Cristo, corpo cuja natureza é, por verdade revelada, divina e eterna. No pão eucarístico, sustenta Arnauld, trata-se de uma coisa que é, *ao mesmo tempo*, e não em dois estados sucessivos, coisa e signo. Nesse jogo teológico de revelação e desvelamento, afirma-se uma espécie de presença - presente no tempo -, porém subtraída deste. Isto significa filosoficamente que a teoria cartesiana das idéias é tomada teologicamente como uma forma de justificação da presença do Cristo mediante uma gramática “racional” que desvela, assim, o seu cunho teológico. Nada mais normal para os Senhores que numa obra de “lógica cartesiana” se faça presente a teologia de Port-Royal. Não há cara sem coroa, mas simplesmente as duas faces de uma mesma moeda.

Assim, a proposição de Jesus Cristo “Isto é meu corpo” é, para Arnauld, uma proposição clara e distinta, precisamente significada pelo emprego dessas palavras que excitam uma idéia na mente dos interlocutores. Neste sentido, não se deveria acrescentar idéias que aí não estão contidas, idéias que poderiam nascer de uma confusão no que diz respeito à significação de determinadas palavras numa proposição determinada. Não se pode esquecer que a compreensão do significado dessas palavras

pressupõe a verdade dessa proposição na sua acepção de verdade revelada. Essa é a condição mesma de inteligibilidade dessa proposição, que tem um contexto determinado de enunciação, com uma intenção precisa do locutor diante dos seus interlocutores. Entretanto, dizer que o pão representa, significa ou figura o corpo do Cristo dá lugar a diferentes leituras dessa proposição, que podem tanto afastá-las ou aproximá-las da verdade revelada, dando maior ou menor lugar à verdade em sua acepção racional. A análise lingüístico-filosófica de Arnauld visa precisamente esclarecer a relação entre o sujeito e o predicado dessa proposição, visando determinar o significado do verbo “é” como ação de julgar, de afirmar a união de duas idéias.

No caso do pronome demonstrativo “isto” (ceci, hoc) faz-se presente a idéia, embora confusa, de coisa presente, pois a idéia de pão não é “precisamente significada por esse termo”⁷², porém somente “excitada”. A distinção, não reconhecida pelos protestantes, entre “idéias excitadas” e “idéias precisamente significadas” é retomada por Arnauld, de tal maneira que o pão, nesse particular uso teológico, cai na primeira espécie de idéia, enquanto o corpo de Jesus Cristo pertence à segunda espécie. Arnauld frisa que estamos aqui na ordem da concepção das idéias, no caso idéias teológicas. Não se pode, portanto, conceber empiricamente o pão, pois este é apenas a ocasião para a significação e, logo, para a intelecção do corpo de Jesus Cristo pelos Apóstolos. Ou seja, o problema reside em “como eles o conceberam”⁷³, remetendo dessa maneira às regras lingüístico-teológicas dessa concepção. Nessa perspectiva, o “isto” é a idéia confusa da coisa presente, o “pão”, a idéia excitada (dependente das circunstâncias; sendo ocasional nesse sentido) e o “corpo de Jesus Cristo”, a idéia significada. Logo, a idéia distinta de “pão” não é significada pelo emprego do pronome “isto”.

“Isto é meu corpo” é uma proposição, cuja proposição incidente “que é o pão”, é uma idéia clara e distinta num contexto referencial empírico isolado da intenção daquele que profere essa proposição, não se tratando de uma indicação ostensiva. Uma proposição incidente, segundo a *Lógica de Port-Royal*, pode ser subtraída sem

(72) Ibid., I, XV.

(73) Ibid., I, XV.

que haja uma modificação no sentido da frase e no seu valor de verdade. Ou seja, “Isto é meu corpo” comporta implicitamente uma proposição incidente determinativa e a qualificação do pronome “isto” mediante o atributo “meu corpo”. A solução proposta por Arnauld se faz em dois tempos: o primeiro, o da proposição incidente “que é o pão”, e o segundo, o do atributo próprio do pronome “isto”, de tal maneira que, ao se subtrair a proposição incidente, obtém-se a junção do pronome “isto” com “meu corpo”, num elo entre duas idéias que expressa uma operação de juízo por intermédio do verbo ser (“é”).

Para Arnauld, uma vez que idéias são concebidas, elas são comparadas entre si, estabelecendo-se ou não uma conveniência entre elas, operando-se ou não uma ligação, o que é propriamente o ato de julgar, de afirmar ou de negar uma determinada conexão entre idéias⁷⁴. A proposição é, então, a forma linguística do juízo, sendo constituída de dois termos, de um dos quais se afirma ou se nega algo, denominado de sujeito, e o outro que cumpre a função de afirmar ou de negar, o qual se chama atributo ou predicado. O espírito liga ou separa esses dois termos. Logo, por exemplo, quando afirmamos que “Deus é justo”, Deus é o sujeito da proposição, justo é o atributo, e a palavra “é” expressa a ação do espírito que une esses dois termos como convindo um ao outro.

Segundo a *Lógica*, as proposições incidentes são de dois tipos: a) as proposições incidentes explicativas, que são adições de termos que nada mudam no que diz respeito à idéia do sujeito, pois se acrescenta “o que lhe convém geralmente e em toda a sua extensão”⁷⁵. Dada, pois, uma determinada idéia, a proposição incidente explicativa explicita o que essa idéia contém, não operando nenhuma restrição nas suas propriedades essenciais. Isto pode inclusive servir para proposições teológicas do tipo “os homens que são criados para conhecer e para amar Deus”⁷⁶, visto que a análise dessa proposição pressupõe a sua verdade em sua acepção teo-

(74) Ibid., II, III.

(75) Ibid., II, VI.

(76) Ibid., II, VI.

lógica; b) as proposições incidentes determinativas, que são proposições que restringem a extensão do sujeito, determinando dessa maneira a sua significação. Por exemplo, “os homens que são piedosos”, pois a incidente determinativa concerne tão somente a uma parte dos homens e não a esses em toda a sua extensão. Acontece, no entanto, que no emprego do “que determinativo”, o atributo da proposição incidente não é propriamente afirmado do sujeito ao qual se refere o “que”, da mesma maneira que se pode dizer na formulação eucarística que a proposição incidente “que é o pão” não é propriamente afirmada do “isto”, pois o pronome é o sujeito do atributo “meu corpo”, significando o corpo de Jesus Cristo. O exemplo de Arnauld é elucidativo: “os homens que são piedosos são caridosos”⁷⁷. Essa proposição mostra, ao contrário do que ocorre com o “que explicativo”, que não se pode substituir o pronome “que” pelo nome substantivo homem, pois essa substituição tornaria a proposição falsa na medida em que se afirmaria de todos os homens que são piedosos. No caso da proposição incidente determinativa, o pronome “que” explicita um juízo do espírito que concerne à idéia total que envolve os termos “homens”, “piedosos” e “caridosos”. Arnauld e Nicole insistem em que se trata de um juízo que é expresso na proposição incidente, juízo esse que mostra que a idéia de homem não é incompatível com a de piedoso, enquanto essa última idéia restringe, determina, a idéia de homem.

A propósito das proposições incidentes, Arnauld e Nicole observam que para julgar a natureza dessas proposições visando saber se o “que” é explicativo ou determinativo, é necessário prestar particularmente atenção ao sentido e à intenção daquele que fala. Deve-se, portanto, precisar primeiro o significado de uma proposição via o conhecimento do sentido empregado por aquele que a enunciou assim como da sua intenção. Logo, a verdade de uma proposição, inclusive no sentido teológico, pressupõe que se determine o sentido e a intenção com os quais foi proferida, o que, na proposição eucarística, passa pelo sentido e pela intenção de Jesus Cristo ao enunciá-la.

Em conseqüência, a polêmica em torno da eucaristia é recolocada em termos lingüísticos mediante a distinção entre “idéias significadas” e “idéias excitadas” e por

(77) *Ibid.*, II, VI.

uma compreensão específica da proposição e, mais particularmente, das proposições incidentes. Nesse sentido, o pronome demonstrativo “isto” (*ceci, hoc*) significa “coisa presente”, sem que uma outra significação se acrescente a ela, salvo a “idéia excitada” que nasce da indicação de uma coisa determinada ou da idéia propriamente dita que é significada na mente daqueles que apreendem essa operação de julgar. Segundo os “ministros”, conforme Arnauld, na proposição proferida por Jesus Cristo “Isto é meu corpo”, o “isto” significa o pão, de tal maneira que esse não pode ser *realmente* o corpo de Jesus Cristo, porém o pode sê-lo apenas *figurativamente*, ou seja, a proposição não significaria “isto é realmente meu corpo”, mas “isto é figurativamente meu corpo”⁷⁸.

Na perspectiva da distinção entre “idéias excitadas” e “idéias significadas”, o “pão” visto pelos Apóstolos era apenas um pão aparente, a sua concepção do pão devendo ser compreendida não a partir da referência ao pão real, mas ao modo de sua concepção, pois é esse modo que remete ao corpo de Jesus Cristo. Os “ministros” teriam, então, se equivocado ao identificarem a idéia confusa do “isto”, que significa uma “coisa presente”, com a idéia clara do pão enquanto referência do isto. Eles teriam acrescentado uma idéia, a do pão, à do “isto”, uma idéia clara de tipo referencial a uma idéia confusa, como talvez os Apóstolos excitados pelas circunstâncias⁷⁹. Segundo Arnauld, no momento em que tentam “provar” que o “isto” é o “pão”, os “ministros” na verdade, o estabelecem por intermédio de uma “proposição incidente”: “esta coisa presente que vocês sabem que é o pão”⁸⁰. Ao termo “coisa presente” é acrescentada uma proposição incidente “que vocês sabem que é o pão”, que é formulada como se fosse uma proposição incidente explicativa, quando é, de fato, um acréscimo ao pronome “isto”, não por este significado.

A solução proposta por Arnauld é, então, a seguinte: os Apóstolos determinaram a idéia de coisa presente como se ela fosse o pão, o que não exclui uma outra determinação, a de estar ligada ou restringida por outras idéias, sem que

(78) *Ibid.*, I, XV.

(79) *Ibid.*, I, XV.

(80) *Ibid.*, I, XV.

necessariamente o espírito dos interlocutores de Cristo tivesse se dado conta dessa mudança. Logo, uma vez que a proposição enunciada por Jesus Cristo está assentada numa verdade de tipo revelada, os Apóstolos nada mais tiveram de fazer do que subtrair a adição que eles tinham feito do “pão” à “coisa presente”, da mesma maneira que se pode subtrair uma proposição incidente determinativa de uma proposição principal sem alterar o sentido e a verdade dessa. Essa subtração feita, permanece apenas a idéia do corpo de Jesus Cristo acrescentada à idéia de “coisa presente”, cuja presença se situa na representação daquele que concebe.

Arnauld e Nicole oferecem o exemplo de uma cidade ou de uma igreja que tenham sido destruídas e, posteriormente, reconstruídas. Pode-se dizer que se trata da mesma cidade ou da mesma igreja? A resposta de Arnauld é certamente não. Por que então a surpresa diante de dois “isto”, o do pão e o do corpo de Jesus Cristo? No caso das proposições referentes às cidades e igreja destruídas/reconstruídas introduz-se o tempo para a distinção de duas proposições cujo sujeito é só aparentemente único, pois a sucessão das proposições é capital para o esclarecimento do seu sentido e para a determinação de sua verdade. Dada a proposição complexa “Essa igreja foi queimada há 10 anos e reconstruída há 1 ano”, é necessário distinguir essas duas proposições unidas pela conjunção “e” e distinguir igualmente dois sujeitos distintos - que só são aparentemente o mesmo -, pois a igreja de há 10 anos não é a mesma de hoje, embora possamos lingüisticamente e confusamente identificá-las. Da mesma maneira, a fórmula eucarística é complexa, nela estando contidas duas proposições: “Isto que é pão neste momento é meu corpo neste outro momento”⁸¹. O pronome “isto” não é o mesmo “nestes diferentes momentos”, como a igreja queimada e a igreja reconstruída não são as mesmas. Identificar numa mesma proposição e a um só tempo o “isto” como pão e com o corpo de Jesus Cristo significa na verdade uma “unidade de confusão”⁸², pois, na verdade, o “isto” significa dois objetos distintos que são confusamente identificados pelo

(81) Ibid., II, XII.

(82) Ibid., II, XII.

mesmo pronome. Ou seja, esse pronome veicula duas idéias que são concebidas diferentemente, embora uma expressão lingüística condensada possa aparentemente identificá-las. É, portanto, necessária uma distinção metafísica que torne possível a discriminação lingüística.

A lógica fornece, então, um critério de discriminação das proposições, assim como do seu modo interno de constituição. Os diferentes usos da linguagem são analisados segundo determinadas concepções de idéias, o que implica que os homens possam distinguir esses diferentes usos “falando metafisicamente”⁸³, o que quer dizer aqui falando segundo idéias que não se originam nos sentidos nem são deles prisioneiras. Ou seja, a distinção metafísica é identificada a uma diferença que se faz por idéias cujos objetos e origens são distintos: umas sensíveis, outras, supra-sensíveis ou metafísicas. Isto possibilita que a análise lingüística se faça a partir de uma teoria das idéias metafisicamente (e cartesianamente) elaborada.

Em 1680, numa carta à sua sobrinha, a madre Angélica de St. Jean, contra Le Moine, decano do capítulo de Vitré, Bretanha, que tinha escrito contra Descartes um tratado sobre a essência do corpo e da sua união com a alma⁸⁴, o velho Arnauld, numa instigante defesa de Descartes, sustenta que uma das maiores glórias desse filósofo foi a de ter conseguido sustar a vertiginosa queda dos espíritos rumo à libertinagem por um meio proporcional à força desses: a luz da razão. Descartes teria sido um instrumento da Providência divina visando parar esse movimento em direção à irreligião e à impiedade. Só a razão poderia sustar um movimento que se pretende racional. Os ímpios, nesse sentido, teriam encontrado em Descartes um adversário de peso, capaz de demonstrar-lhes, por argumentos, via distinção real entre o corpo e a alma, a imortalidade dessa última. “Estabelecendo, por princípios claros e unicamente fundados sobre noções naturais que todo homem de bom senso deve convir, que a alma e o corpo, isto é, o que pensa e o que é extenso, são

(83) Ibid., II, XII.

(84) Carta de Arnauld à sua sobrinha, a madre Angélica de St. Jean de 1680, publicada por primeira vez em 1780. In: *L'éducation à Port-Royal*. Antologia organizada por Félix Cadet com introdução deste. Paris, Hachette, 1887. p. 234-43.

duas substâncias totalmente distintas, de tal maneira que é impossível que a extensão seja uma modificação da substância que pensa ou que o pensamento o seja da substância extensa. Pois, isto sendo bem provado, como o é muito bem nas *Meditações* do Senhor Descartes, não há libertino, que tenha o espírito justo, que possa permanecer persuadido de que nossas almas morram com nossos corpos”⁸⁵.

Os libertinos, ao sustentarem que a alma morria com o corpo, se sentiam autorizados a dar livre curso às suas paixões. Persuadidos que estavam de que nada havia de esperar-se depois desta vida, não tinham mais nenhum freio que os detivesse. Descartes teria lhes fornecido um poderoso freio, como um efeito mesmo, segundo Arnauld, da providência divina. “A filosofia do Senhor Descartes, sem comparação, subverteu melhor do que qualquer outra o fundamento da libertinagem”⁸⁶. Permanece a questão de que a razão já não mais se conformou a seu emprego arnauldiano, utilizando-se inclusive desse para progressivamente fazer implodir os limites que lhe tinham sido assignados. A idéia de Deus e suas vicissitudes é ainda objeto de análise e reflexão, análise e reflexão que, de diferentes maneiras, e pelos mais inusitados caminhos, continuam a marcar nossas vidas e nosso pensamento. Pascal, algumas décadas antes, já tinha exclamado que odiava Descartes e que não podia admitir a equiparação do Deus dos Filósofos com o Deus de Abrão, de Isaac, de Jacó, de Moisés e do Cristo⁸⁷ e, tal como uma passionária do século XVII, teria gritado a propósito desse uso cartesiano da razão e de seu Deus: “No pasará!” Passou!

(85) Ibid., p. 240.

(86) Ibid., p. 243.

(87) Pascal. *Pensées*. fr. 449.

RESUMO

O presente artigo considera as relações entre Filosofia e Teologia à luz das repercussões da Filosofia cartesiana na teologia/Filosofia de Antoine Arnauld. Trata-se de explorar o uso que Arnauld faz do conceito cartesiano de razão tanto na polêmica contra os céticos e libertinos a propósito das provas da existência de Deus como na controvérsia com os protestantes sobre a presença de Deus na eucaristia.

RÉSUMÉ

Cet article considère les rapports de la philosophie avec la théologie à la lumière de repercussions de la philosophie cartésienne sur la théologie/philosophie d'Antoine Arnauld. Il s'agit d'explicitier l'usage que fait Arnauld du concept cartésien de raison dans la plémique avec les sceptiques et avec les libertins au sujet des preuves de l'existence de Dieu, aussi bien que dans la controverse avec les protestants sur la présence de Dieu dans l'eucharistie.