

## A RELIGIÃO DE DESCARTES.

### Notas à margem de alguns livros.

---

Os estudos modernos sobre Descartes, tão numerosos e interessantes, principalmente os que se fizeram a propósito do tricentenário de seu nascimento (1896) e do tricentenário do "Discurso do Método" (1937) não chegaram a harmonizar as opiniões a respeito da posição religiosa do filósofo. Na verdade, o que há é mais do que simples divergência, é oposição entre os que têm estudado o assunto. Há os autores que consideram o filósofo como decidido apologista da fé católica; há os que só vêem o racionalista, fundador da ciência e da filosofia moderna, o precursor do deísmo e do materialismo do século XVIII, do marxismo e do positivismo do século XIX, e do espírito leigo da ciência moderna; entre esses dois extremos, os autores que sentem a dificuldade do problema e consideram em conjunto os diversos elementos históricos que tomados isoladamente justificam as posições antagônicas.

O assunto não é sem atualidade.

A irreligiosidade moderna, que, aliás, não se deve confundir com o caráter leigo da ciência é elemento de grande importância na história da cultura européia. Há os que entendem que são solidárias essas duas coisas e consideram que a irreligiosidade constitui um aspecto positivo do progresso da ciência e do pensamento. Outros, contudo, reconhecendo a necessidade do caráter leigo da investigação científica lamentam essa irreligiosidade em si mesma, e acreditam que ela é a causa de certos aspectos da crise moderna (1). É claro que tanto para uns, como para outros, dada a influência da filosofia de Descartes sobre o pensamento moderno, a atitude pessoal do filósofo em matéria de religião não pode ser tida como coisa de somenos, como problema sem atualidade. O número de autores, aliás, que têm estudado o assunto bem o atesta (2).

---

(1). — Cf. *N. Berdiaeff* — "Un Nouveau Moyen Âge"; *J. Maritain*, "Trois Réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau".

(2). — Encontra-se extensa bibliografia sobre o assunto em *M. Leroy*, "Descartes, le philosophe au masque", vol. I, pg. 24; *Jean Boorsch*, "État présent des études sur Descartes", pgs. 189-190.

Não pretendemos examinar todos os livros que tratam do problema, mas somente apresentar a impressão que nos ficou da leitura de três obras que representam as três atitudes, acima mencionadas. São as seguintes: “La Pensée Religieuse de Descartes”, por H. Gouhier (Paris, J. Vrin, 1924) — que defende a tese de um Descartes não somente cristão, mas apologista da fé católica; “Descartes, le philosophe au masque”, por Maxime Leroy (Paris, Éditions Rieder, 1929) — cuja tese é a da insinceridade de Descartes nos seus protestos de fidelidade à religião católica; “Le Rationalisme de Descartes”, de Jean Laporte (Paris, Presses Universitaires de France, 1950) — o qual procura mostrar que o racionalismo de Descartes não exclui a sua religião, antes se ajusta muito bem a ela.

Esta última obra nos introduzirá no estudo das relações da religião de Descartes com a sua moral racionalista e leiga, coisa que julgamos ser da maior importância para o esclarecimento do problema que estudamos.

A propósito, pareceu-nos necessário recordar qual a posição tradicional da Igreja Católica sobre as relações da moral leiga, da moral que se encontra nos autores clássicos da Antigüidade, com a doutrina cristã; bem como lembrar a posição da Igreja Católica e do Protestantismo, no Renascimento, em relação aos mesmos moralistas clássicos e especialmente em relação ao estoicismo. Esse estudo, que esclarecerá a posição dos jesuítas e dos jansenistas no século XVII, é indispensável para compreender o problema que estudamos. Finalmente, concluiremos com a apresentação daquilo que julgamos poder ser dito com certeza sobre a posição religiosa de Descartes, em face dos três trabalhos acima mencionados.

\* \* \*

H. Gouhier, na parte introdutória de seu trabalho, faz um resumo dos estudos modernos sobre a religião de Descartes, mencionando primeiro aqueles que, desde D’Alembert (no prefácio da Enciclopédia) e passando por Bouillier, Renouvier, Fouillé e outros, apresentam um Descartes “racionalista”, isto é, libertador de uma razão que durante toda a Idade Média permanecera acorrentada e impotente. Trata em seguida dos que sustentaram a tese de que Descartes foi antes de tudo um cientista, um “físico”, para o qual a metafísica não constitui senão um ponto de partida, uma introdução, “um apóio sólido à verdade científica”. Entre os que sustentam essa tese, aliás de pontos de vista bem diversos e de opiniões diferentes sobre a religião de Descartes, encontram-se Liard, Ch. Adam, Gilson, Laberthonnière, Jacques Maritain, Levy-

Brühl (3). Em terceiro lugar H. Gouhier, à guisa de transição para sua própria tese, na qual sustenta as “intenções apologéticas de Descartes” nos apresenta os estudos de A. Espinas e L. Blanchet que defendem a idéia de um Descartes apologista. Deixando de lado, por enquanto, as duas primeiras séries de autores, achamos de interesse resumir e comentar o que H. Gouhier nos diz das teses destes dois últimos autores.

Espinas, em diversos artigos publicados de 1906 a 1917 (4) apresenta a filosofia de Descartes como uma tentativa de salvar a fé católica na França. De um ponto de vista sociológico, considera que a época se caracteriza para a França, por um esforço de recuperação da unidade política e da unidade moral. Henrique IV representa a primeira. A segunda deve ser realizada aos poucos por apologistas da fé católica que têm de lutar contra os remanescentes da heresia protestante, bem como contra os surtos temerosos do espírito libertino. E as sociedades produzem, naturalmente, as teorias e doutrinas necessárias à harmonização e à integração social, do mesmo modo que os organismos segregam os elementos destinados a eliminar os venenos que os ameaçam. Os filósofos são os produtores dos venenos sociais ou dos contravenenos adequados a combatê-los. “Les théories morales et politiques sont l’expression plus au moins fidèle des volontés collectives: celles de Descartes se rattachent à ce mouvement national vers le regime de l’ordre et l’établissement d’une autorité qui discipline les pensées et rallie les coeurs” (5). Eis Descartes reduzido, mais ou menos inconscientemente, a produtor das secreções filosóficas e teológicas necessárias à cura da França. O seu quase sorriso, no conhecido retrato de Franz Hals, não parece, contudo, adequado a expressar essa situação. É um sorriso de homem agudamente consciente; não à maneira humorística dos ingleses, vendo-se a si mesmos e a todos dentro das fraquezas da condição humana, mas um sorriso francês, de quem vê claro o presente e o suficiente do futuro para saber como deve conduzir sua própria vida.

Não paremos, porém, no que pode ensinar-nos a contemplação dos retratos. A tese de Espinas é séria. A justificar sua interpretação sociológica de Descartes apresenta fatos históricos e textos. Descartes é educado num colégio de jesuítas, esses mesmos jesuítas a quem o rei dera licença para voltar à França com o fim de trabalhar pela restauração da fé religiosa e fortalecimento da fé monárquica. Descartes, aluno e admirador destes eficientes educadores, não poderia ter deixado de receber deles uma indelê-

(3). — H. Gouhier, “La Pensée Religieuse de Descartes”, pg. 18.

(4). — Cf. J. Boorsch, “État présent des études sur Descartes”, pg. 187. Há também, de A. Espinas, o livro “Descartes et la morale”, de 1925.

(5). — Apud H. Gouhier, “La Pensée Religieuse de Descartes”, pg. 21.

vel marca. Para Espinas as afirmações de Descartes sobre o seu descontentamento com a cultura recebida no colégio de La Flèche não significa repúdio dela desde os seus 16 anos. "Quand Descartes a seize ans et demi, quitta le collège de La Flèche s'il n'avait pour la philosophie de l'École ni ferveur ni blâme, il avait cependant des antipathies et des prédilections" (6). Só em 1625 Descartes teria encontrado realmente o seu caminho, depois de entrar em contacto com o pensamento da época, tirando dêle, aliás, a inspiração necessária para poder realizar a sua obra de apolo-gista. Dois religiosos vêm oferecer-lhe os elementos de que neces-sita para orientar-se definitivamente nesse sentido: um é Berulle, outro Mersenne.

Pelo primeiro, Descartes teria entrado em contacto com os oratorianos, cujo pensamento era inspirado por Santo Agostinho e por Platão, "que passa a ser o inspirador desta contra-reforma-católica, ao mesmo tempo que a escolástica aristotélica afirma sua incapacidade de combater os libertinos e de satisfazer a alma cristã (7).

Mersenne, o grande amigo e constante correspondente do fi-lósofo, representa um outro aspecto dessa influência do pensamen-to católico, em fase de renovação, sobre o pensamento de Descar-tes. Levantando-se contra a impiedade dos deístas, ateus e libert-inos, Mersenne quer restaurar a moral cristã sobre o fundamento dos dogmas cristãos da existência de Deus e da imortalidade da alma. Também este grupo é inspirado por Platão.

Segundo Espinas as intenções apolo-géticas de Descartes se definem nas mesmas linhas. A física de Aristóteles está liquidada e a sua metafísica se revela insuficiente para o apôio dos dogmas cristãos. Contudo, a teologia católica e principalmente o ensino dos jesuítas prolongam Aristóteles. Considera-se que atacá-lo se-ria abalar os próprios fundamentos da fé. Define-se então com clareza para Descartes a sua obra de apolo-gista: apresentar uma física e uma metafísica que fôssem ao mesmo tempo anti-aristo-télicas e mais capazes de servir de fundamento filosófico à reli-gião. E em tôrno de dois problemas se desenvolverá o esforço do filósofo: primeiro, mostrar que sua filosofia podia, melhor que a aristotélica, explicar o dogma da transubstanciação; Espinas che-ga mesmo a imaginar que foi a defesa dêste dogma que conduziu Descartes ao mecanismo universal (8). Em segundo lugar a teoria dos animais máquinas teria também uma intenção apolo-gética. Os libertinos se empenham em demonstrar a proximidade entre o homem e os outros animais, do que decorreriam objeções sérias à

(6). — Apud *H. Gouhier*, "La pensée Religieuse de Descartes", pg. 23.

(7). — Apud *H. Gouhier*, "La pensée Religieuse de Descartes", pg. 24.

(8). — *H. Gouhier*, *Ob. cit.*, pg. 26.

doutrina cristã. Marcar a diferença que há entre animais, que são autômatos, e o homem, que tem uma alma racional e imortal, eis exatamente o que Descartes quis fazer como bom apolo-gista.

As idéias de Espinas foram submetidas a uma séria crítica por parte do discípulo dêste, Leon Blanchet (9) que apresenta um Descartes não *essencialmente*, mas *acidentalmente* apolo-gista. Descartes foi, em suma, um físico, um cientista; como porém, sua física não se ajustava à filosofia da Igreja, quis defender-se, criando uma metafísica que, ao mesmo tempo que se ajustava às suas idéias, não só não era contrária aos dogmas da religião, mas até melhor os servia, o que resultava afinal numa “ofensiva vigorosa contra a incredulidade que se gaba de representar a ciência” (10). A crítica de Blanchet a Espinas pretende mostrar que êste não tem razão ao imaginar que as idéias de Descartes em matéria de física tivessem sido orientadas por uma preocupação apolo-gética; o que êle pretendia, após a condenação de Galileu, não era atacar os libertinos, mas defender a ortodoxia das suas próprias idéias, ligando-as à idéias admitidas por teólogos da época (11).

Em suma, Blanchet entende que as preocupações religiosas de Descartes, revelam em primeiro lugar as dificuldades de sua consciência de católico. Sua física era nova, contrária à da Igreja. E “o espírito profundamente religioso de Descartes não se sentirá satisfeito senão sob a condição... de descobrir entre a ciência e a religião as bases de um acôrdo suficiente para assegurar sua própria consciência da legitimidade de seus esforços de sábio” (12). Blanchet julga que os célebres sonhos de 10 de novembro de 1619 são uma prova da existência dêsses escrúpulos de consciência. H. Gouhier, porém, não tem dificuldade em demonstrar a falsidade dessa interpretação, bem como em pôr em evidência êste aspecto da atitude de Descartes que nos parece incontestável, a saber, que desde sua juventude a morte da física e da metafísica de Aristóteles lhe parecia coisa natural e indispensável ao progresso da ciência. Nunca lhe ocorreu duvidar de que sua própria filosofia pudesse substituir com vantagem a tradição aristotélica. Atacá-la de frente para que desaparecesse mais depressa ou esperar que morresse de morte natural, eis as únicas alternativas que encontramos em Descartes, ditadas ora pelo seu espírito combativo excitado pela incompreensão e pelo carrancismo dos aristotélicos, ora pela prudência e pela habilidade de quem sabe avaliar a fôrça das escolas e instituições. Não foi, portanto, para tranquilizar a sua pró-

(9). — “Les antécédents historiques du “je pense donc je suis”. Paris, 1920.

(10). — Ob. cit., pg. 88. Apud H. Gouhier, pg. 30.

(11). — Idem, pg. 94. Apud H. Gouhier, pg. 31.

(12). — Ob. cit., pg. 77. Apud H. Gouhier, ob. cit., pg. 32.

pria consciência que Descartes construiu uma metafísica de fundo agostiniano, porque tais escrúpulos de consciência não parece que Descartes os tenha experimentado.

\* \* \*

Vejamos agora como o próprio H. Gouhier encara o problema da religião de Descartes.

Seu método consiste em acompanhar, sem preconceitos, através da vida de Descartes, o “desenvolvimento de suas idéias, abordando em ordem cronológica os textos e documentos que nos permitem conhecer o filósofo”. . . , a fim de marcar “quando aparecem suas preocupações apologéticas ou suas preocupações científicas”, fazendo “uma síntese construtiva, à medida que a análise nos der o direito de fazê-lo”. Em vez de esboçar grandes quadros em que possam caber “interpretações” do filósofo ou de pintar um retrato em que fatalmente predominaria um determinado traço de sua fisionomia, procurar ver nos seus escritos quais as suas “reações” diante dos acontecimentos em que se vir envolvido (13). A obra de H. Gouhier apresenta duas indagações principais: o estudo das “intenções apologéticas” de Descartes e o “estudo das relações da razão e da fé” em Descartes. Nas conclusões finais da primeira parte da obra, assim se exprime H. Gouhier, citando E. Gilson (14): “Peut-on dire cependant que Descartes se considéra lui même et fut réellement le défenseur laïque de l’Eglise contre les libertins; peut-on admettre que cette préoccupation soit le centre de son oeuvre et la clef qui puisse en ouvrir le sens?” H. Gouhier não hesita em responder: “Oui, répondons nous, à condition d’éviter les systématisations superficielles qui prétendent ramener une personnalité à une faculté maîtresse” (15). Finalmente, resumindo o estudo que faz de toda a obra de Descartes dêsse ponto de vista, H. Gouhier diz: “Ainsi nous avons pu suivre, tout le long de cette biographie, une préoccupation apologétique qui a pris des formes différentes selon les époques. . . si notre analyse est exate on ne peut pas dire que Descartes a trouvé dans la métaphysique une simple introduction à la science. . . il ne cessa de voir en elle une introduction à la religion. . . Pour Descartes, fonder la vraie physique et défendre la cause de Dieu sont une seule et même tâche. . .” (16).

Na verdade não podemos ver onde H. Gouhier descobriu com tanta clareza êsse caráter apologético da obra de Descartes. Os

---

(13). — H. Gouhier, Ob. cit., pgs. 35-38.

(14). — E. Gilson, “La liberté chez Descartes et la théologie”, pg. 436.

(15). — H. Gouhier, Ob. cit., pg. 180.

(16). — H. Gouhier, Ob. cit., pg. 181.

textos em que se baseia êsse historiador, parece-nos, não chegam a justificar essas afirmações. Para começar, as palavras “Olympica” e “Spiritualia” relacionadas com os célebres sonhos de 10 de novembro de 1619 só por si serão suficientes para afirmar que Descartes se punha “a serviço das coisas espirituais” e pôr-se a serviço das coisas espirituais significa, necessariamente, pôr-se a serviço da defesa da fé católica? (17).

Mas façamos um breve exame da argumentação de H. Gouhier.

De 1620 a 1628 os acontecimentos que mais importam são em primeiro lugar o encôntro com Berulle, e em segundo lugar a descoberta da Metafísica como base segura para a sua física, mesmo antes do desenvolvimento desta.

O cardeal era um dos que estavam presentes em casa do núncio papal, na ocasião em que Descartes destroçou com brilhantismo e facilidade os argumentos de um “sieur” de Chandoux que pretendia apresentar uma filosofia nova, contrária à de Aristóteles. Berulle entusiasmou-se, segundo o testemunho de Baillet, com o jovem Descartes e com as possibilidades que êste lhe demonstrou das aplicações práticas de sua filosofia na Medicina e na Mecânica e usou de sua autoridade para concitar o jovem filósofo a não deixar improdutivos os talentos que Deus lhe concedera, fazendo disso um dever de consciência (18). Contudo, não há nada que prove que Berulle em sua conversa com Descartes, tivesse ido além dessas recomendações relacionadas com a Medicina e a Moral. H. Gouhier mesmo se encarrega de demonstrá-lo (19). Entretanto conclui: “. . . il n'était pas indispensable que le Cardinal de Berulle ordonnât expressément à Descartes à la fin de 1628 de trouver des preuves de l'existence de Dieu, pour que Descartes eût le sentiment de *faire une oeuvre chrétienne*. . .”. De fato a não ser as *conjecturas* de Blanchet, citadas por H. Gouhier (20) ou as de Espinas (21), nada indica que êste encôntro de Descartes com Berulle tenha qualquer relação, já não se diz com o caráter apologético da obra de Descartes, mas até mesmo com a metafísica de Descartes. A não ser o fato de que, tendo pouco depois de seu encôntro com Berulle se transferido para a Holanda, Descartes pôs-se logo nos primeiros meses a trabalhar na sua metafísica (de junho de 1629 a abril de 1630). Aqui precisamente chegamos ao âmago da questão: pode-se pensar que a Metafísica de Descartes teve *intenções apologéticas*, que êle a escreveu, não exclusivamente com o fim de defender a fé, ao menos tendo

---

(17). — H. Gouhier, Ob. cit., pg. 54.

(18). — H. Gouhier, Ob. cit., pg. 58.

(19). — H. Gouhier, Ob. cit., pg. 59.

(20). — H. Gouhier, Ob. cit., pg. 59.

(21). — Cf. pg. 5 deste trabalho.

essa defesa como um dos seus objetivos principais, sendo o outro a fundamentação da física? A nós nos parece que a argumentação de H. Gouhier em relação a êsse ponto fundamental não é suficiente para fundamentar sua tese. Ao cabo da leitura, em vez de nos convenceremos de que Descartes escreveu a sua metafísica com *intenções* apoloéticas ficamos convencidos de que o que se passou foi que êle a escreveu realmente como o fundamento necessário da Física e que só *depois disso* mostra a possibilidade de aplicar a sua Metafísica na defesa da fé cristã, para combater os libertinos pela prova da existência de Deus e da imortalidade da alma. Realmente é o próprio H. Gouhier que nos conta como Descartes de junho de 1629 a abril de 1630 se dera não só ao estudo das ciências — a ótica (22), a meteorologia (23), acabando por planejar um tratado completo de Física que seria o seu grande “*Traité du Monde*” — mas também que por êsse tempo, tinha levado a efeito as já mencionadas reflexões sôbre a Metafísica; e lembra que na importante carta que escreve a Mersenne em 15 de abril de 1630, Descartes nos apresenta o resultado dessas reflexões, a saber, que descobrira como demonstrar as verdades metafísicas “de um modo que é mais evidente que as demonstrações da geometria”. E’ essa mesma carta que, segundo H. Gouhier (24), nos mostra a solidariedade, até então desconhecida, dos estudos da Física e da Metafísica feitos por Descartes, solidariedade que se verifica na descoberta e na exposição e sobretudo solidariedade da Física e da Metafísica no sentido de se encontrarem nesta os fundamentos lógicos e gnoseológicos daquela. H. Gouhier se refere aqui (25) ao fato de que Descartes, em dado momento, nesses primeiros meses decisivos de sua estadia na Holanda, percebeu que não lhe era necessário esperar *pelos experiências* que êle mesmo pudesse fazer ou que viessem da colaboração de amigos seus, como Mersenne (26), mas que na Metafísica se encontravam os elementos necessários e suficientes para construir com êles ou a partir dêles uma concepção do mundo que seria verdadeira *a priori* (27).

O princípio de inércia, leis do choque, definição do movimento natural como movimento retilíneo, tais são as regras fundamentais da mecânica universal que se deduzem da imutabilidade divina

---

(22). — Ob. cit., pg. 68.

(23). — Ob. cit., pgs. 68-69.

(24). — Ob. cit., pg. 74.

(25). — Ob. cit., pgs. 79-80.

(26). — Ob. cit., pgs. 68-69.

(27). — “De sorte que ceux qui sauront suffisamment examiner les conséquences des ces vérités et de nos règles, pourront connaître les effets par leurs causes; et pour m’expliquer en termes de l’École, pourront avoir des démonstrations a priori, de tout ce qui peut être produit en ce nouveau monde”. A. T. XI, pg. 47.



(28). “Outre les trois lois que j’ai expliquées, je n’en veux point supposer d’autres, que celles qui suivent infailliblement de ces vérités éternelles, sur qui les mathématiciens ont accoutumé d’appuyer leurs plus certaines et plus évidentes démonstrations: ces vérités, dis-je, suivant lesquelles Dieu même nous a enseigné qu’il avait disposé toutes choses en nombre, en poids, et en mesure; et dont la connaissance est si naturelle à nos âmes, que nous ne saurions ne les pas juger infaillibles, lorsque nous les concevons distinctement, ni douter que, si Dieu avait créé plusieurs mondes, elles ne fussent en tous aussi véritables qu’en celui-ci (29). Tôdas as leis, enfim, que derivam das “verdades eternas” criadas por Deus mesmo. H. Gouhier cita, a propósito, a carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630: “Mais je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci: que les mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures” (30). E ajunta: “Suit alors le fameux passage où Descartes pose son Dieu tout puissant, parfaitement libre, infini; il parle avec chaleur, il méprise ouvertement tous ces gens qui parlent de Dieu comme d’un Jupiter et d’un Saturne, assujetti à des vérités éternelles indépendantes de lui; il estime que sa théorie honore Dieu parce qu’elle n’oublie pas sa grandeur infinie; et Descartes a hâte de faire répandre partout cette vérité, afin que “le monde s’accoutume à entendre parler de Dieu plus dignement” (31). “Ne craignez point, je vous prie, d’assurer et de publier partout, que c’est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu’un roi établit des lois en son Royaume” (32). “J’espère écrire ceci, même avant qu’il soit quinze jours, dans ma physique; mais je ne vous prie point pour cela de le tenir secret; au contraire, je vous convie de le dire aussi souvent que l’occasion s’en présentera, pourvu que ce soit sans me nommer”. E H. Gouhier, depois de citar todos êsses trechos da carta a Mersenne, conclui: “Ainsi, sa physique sera cette fois *directement une oeuvre apologétique*, puisque ses lecteurs apprendront à honorer Dieu et à parler de lui autrement que des païens” (33).

Assim vê-se que H. Gouhier atribui à obra de Descartes, ou melhor, à sua Metafísica um caráter *diretamente* apologético pelo fato de ter o filósofo afirmado nessa carta a sua doutrina da criação por Deus das verdades eternas. Parece-nos difícil aceitar

(28). — A. T., XI, pg. 38. H. Gouhier, Ob. cit., pgs. 79-80.

(29). — A. T., XI, pg. 47 (A. T. é a referência à grande edição das obras de Descartes por Ch. Adam e P. Tannery).

(30). — A. T., I, pg. 144.

(31). — A. T., I, pg. 146.

(32). — A. T., I, pg. 145.

(33). — Ob. cit., pg. 75.

essa interpretação, porque é evidente que o pensamento de Descartes em sua carta não é o de oferecer aos pagãos ou aos libertinos uma concepção superior de Deus: ao tempo de Descartes os pagãos ou libertinos não criam mais em Júpiter, Saturno ou no Styx. Seu pensamento era que a doutrina da criação das verdades eternas permitiria ao vulgo (34), isto é, aos homens e mulheres em geral que pensam em Deus e têm crenças religiosas, pensarem em Deus de modo mais elevado. Não se trata de apolo-gética dirigida aos libertinos, trata-se de dar aos cristãos em geral uma concepção mais alta de Deus. Aliás, sabemos que a doutrina contrária a de Descartes, isto é, das verdades eternas co-existentes com o próprio Deus, era a doutrina aceita dentro da própria Igreja.

Sabe-se o que aconteceu pouco depois dessa carta. Descartes continua trabalhando em seu "Tratado do Mundo". Findo o prazo marcado para enviá-lo a seu amigo Mersenne, Descartes está para pedir-lhe uma pequena dilação (estamos em novembro de 1633), quando ocorre o episódio da condenação de Galileu. Todos os planos do filósofo se alteram. Resolve não mais publicar o "Mundo" e volta ao plano anterior de dar uma mostra das suas realizações científicas — que são, como se sabe, a "Dióptrica", "Os Meteoros" e a "Geometria", e isso precedido de um "Discurso" em que apresentaria o seu método. Com a publicação do "Discurso do Método", porém, já estamos em 1637. Que é feito das preocupações religiosas do filósofo? H. Gouhier mesmo assinala que na correspondência dos anos que antecedem à publicação do "Discurso" e no próprio "Discurso" nada se encontra de apologético (35). No que diz respeito à Metafísica, o "Discurso", é propositalmente reticente e obscuro. Mas à guisa de sustentação da sua tese apologética, assinala H. Gouhier que uma vez publicado o "Discurso", Descartes se pôe a explicar a seus amigos correspondentes todo o valor apologético de sua física: "Au P. Noel, il dit qu'elle s'accorde mieux que toutes les autres avec les mystères de la religion et il promet de le "faire voir clairement aux occasions" (outubro 1637, A. T. t. I, p. 456); au P. Vatier, il affirme que sa Philosophie est le meilleur soutien de sa foi, qu'elle permet d'expliquer très facilement le mystère de la Transsubstantiation et que les Calvinistes ne pourront plus faire aucune objection à ce sujet (22 février 1638, A. T., I, pg. 564). Lorsque le P. Vatier approuve sa démonstration de l'existence de Dieu, il s'en réjouit et il confie à Mersenne: "Pour mes raisons de l'existence de Dieu j'espère quel-

(34). — "... que le monde s'accoutume à entendre parler de Dieu plus dignement... que n'en parle le vulgaire". A Mersenne, 15 de abril de 1630.

(35). — Ob. cit., pg. 93.

les seront à la fin autant ou plus estimées qu'aucune autre partie du livre" (1er. mars 1638, A. T., II, pg. 28); il considère donc le succès de sa métaphysique comme aussi important que le succès de sa physique" (36). E' após essas considerações que H. Gouhier conclui: "...métaphysique dont le caractère apologetique n'est pas douteux..." (37).

Não há dúvida que essa correspondência é muito importante e significativa para o estudo da religião de Descartes.

Mas vejamos o que contém estas duas cartas.

A que foi dirigida ao P. Noel em outubro de 1637 é destinada a mostrar que a ciência de Descartes longe de acarretar uma mudança na teologia é a que melhor se ajusta aos mistérios da fé e que por isso ela pode ser ensinada sem susto pelos professores jesuítas em seus colégios (38). Trata-se, pois, nesta carta, não há dúvida, do esforço de Descartes para convencer os jesuítas de que sua ciência e sua metafísica constituíam fundamento melhor da religião e da teologia do que qualquer outra filosofia conhecida. E' necessário convir que isso não prova que Descartes tenha formulado sua filosofia com *intenções* apologeticas ou que seu "*carácter apologetico esteja fora de dúvida*" porque poderia ter-se dado o caso de Descartes ter em mente apenas a ciência e ter a metafísica como fundamento necessário da ciência, sem *preocupar-se* de modo algum com a religião. O debate que se trava em torno da religião de Descartes se localiza especialmente aqui: é fato que Descartes atribuiu ao "Discurso" a qualidade de obra favorável à religião. Temos de perguntar se êle fêz isso por interêsse e só para ganhar o apóio dos jesuítas, portanto, insinceramente (tese de M. Leroy) ou se o fêz porque, como católico, verificou que sua filosofia não só não era contrária à teologia, mas até podia oferecer-lhe melhores fundamentos que outras. Tudo leva a crer que a verdade histórica se encontra nesta segunda hipótese. Mas entre a admissão desta hipótese e a tese das intenções e preocupações apologeticas de Descartes vai uma grande distância.

Quanto à carta ao P. Vatie, é igualmente difícil concluir de sua leitura, a não ser por um excesso de boa vontade, que Descartes alimentava intenções apologeticas ao conceber a sua física

(36). — Ob. cit., pg. 95.

(37). — Ob. cit., pg. 96.

(38). — "Et par ce que je sais que la principale raison qui fait que les vôtres rejettent fort soigneusement toutes sortes de nouveautés en matière de philosophie, est la crainte qu'ils ont qu'elles ne causent aussi quelque changement en la théologie, je veux ici particulièrement vous avertir qu'il n'y a rien du tout à craindre de ce côté-là pour les miens, et que j'ai sujet de rendre grâces à Dieu de ce que les opinions qui m'ont semblé des plus vraies en la physique, par la consideration des causes naturelles ont toujours été celles qui s'accordent le mieux de toutes avec les mystères de la religion...". Ao Padre Noel, outubro de 1637. A. T., I, 455-456.

e a sua metafísica (39). Pode-se atribuir intenções apologéticas a quem diz: “Et je vous dirai aussi que je ne crains nullement au fond qu’il s’y trouve rien contre la foi?” Escrevendo a um de seus mestres de La Flèche, não seria o caso de, aqui exatamente, afirmar as suas *intenções* apologéticas, ao invés de dizer-lhe simplesmente crer que na sua metafísica “nada se encontra que seja *contra* a fé”? Descartes declara ainda uma vez que seus princípios constituem o mais forte apêlo à fé, jamais conseguido pela razão humana e, particularmente, que o dogma da transubstanciação, que os calvinistas afirmam impossível de explicar pela filosofia tradicional, pode ser facilmente explicável pela sua. Mais uma vez concedemos que Descartes, após a publicação do “Discurso”, escrevendo a seus mestres de La Flèche, se esforça por mostrar-lhes que sua filosofia não só não é contrária aos dogmas, mas até mesmo constitui melhor fundamento para a teologia que a filosofia tradicional. Como bom católico, êle se alegra com isso. Mas isso não prova, repetimos, o *caráter apologético e as intenções apologéticas* da filosofia de Descartes. Nem mesmo prova que a *aplicação* apologética de sua filosofia estivesse dentro dos seus planos ou como diz H. Gouhier que “la maîtrise de la nature et la dérouté de l’athéisme sont deux victoires obtenues avec la même arme, avec le même méthode” (40). Nada disso justifica a afirmação de um Descartes intencionalmente apologista, o que se pode dizer é somente que *após* a publicação de suas obras, êle mostra a possibilidade de aplicar sua filosofia à defesa da fé.

Em 1640 as “Meditações Metafísicas” estão concluídas. Descartes vai enviá-las a seu amigo Mersenne para uma leitura prévia. O fato se dá num momento psicológico interessante da vida do filósofo. Depois de ter mantido com seus antigos mestres de La Flèche uma correspondência em que transparece por um momento a grande esperança de ver sua filosofia adotada pelos jesuítas e ensinada em seus colégios, Descartes já em 27 de julho de 1638 (41) o mais que espera é que êles a refutem ou que se calem, “car je n’ose encore penser qu’ils la suivent”. E’ justa-

---

(39). — O texto a que H. Gouhier se refere é o seguinte: “Je n’ai plus à vous répondre que touchant à la publication de ma Physique et Metaphysique, sur quoi je vous puis dire en un mot, que je la désire autant ou plus que personne, mais néanmoins avec les conditions sans lesquelles je serais imprudent de la désirer. Et je vous dirai aussi que je ne crains nullement au fond qu’il s’y trouve rien contre la foi; car au contraire j’ose me vanter que jamais elle n’a été si fort appuyée par les raisons humaines, qu’elle peut être si l’on suit mes principes; et particulièrement la transsubstantiation, que les calvinistes reprennent comme impossible à expliquer par la philosophie ordinaire, est très facile par la mienne”. Ao Padre Votier, 22 de fevereiro de 1638. A. T., I, pg. 564, l. 13-25.

(40). — Ob. cit., pg. 102.

(41). — A Mersenne, 27 de julho de 1638. A. T., II, pgs. 267-268.

mente em 1640 que êle tem a primeira manifestação pública de um jesuíta — o padre Bourdin — que sustenta no colégio de Chermont teses anti-cartesianas. Descartes se indigna de que êle o faça sem preveni-lo, pois que, repetidamente, pedira nas cartas a seus antigos mestres que lhe escrevessem suas objeções. Desejava, aliás, não a opinião de um jesuíta mas as objeções dos membros mais qualificados da Companhia e que falassem em nome dela. Descartes se vê na iminência de entrar em luta com a Companhia (42). E na carta a Mersenne de 11 de novembro de 1640 (42a), enviando as “Meditações”, anuncia ao mesmo tempo a sua idéia de publicar os “Principia”, que seriam uma exposição em forma didática de sua filosofia, acompanhada de um livro de texto usado pelos jesuítas com notas suas e talvez uma comparação entre sua própria filosofia e a que era ensinada nas escolas. E’ sem dúvida agora um gesto de combate que Descartes esboça, ao se desvanecerem suas esperanças de ver sua filosofia adotada pelos jesuítas. Mas o mais que se pode concluir dessa atitude é que êle continuava a pensar que a sua *Metafísica podia ter uma aplicação* apologética. Entretanto, é a propósito de tudo isso que H. Gouhier afirma (43): “. . . il est indéniable qu’elles sont un traité apologétique destiné à confondre les athées et les libertins en *démontrant*, avec une rigueur mathématique, l’existence de Dieu et le spiritualité de l’âme”. A nosso ver aqui se encontra precisamente o ponto onde é menos feliz a opinião de H. Gouhier nesta matéria. Os dois pontos fundamentais da *Metafísica* de Descartes que êle menciona — a existência de Deus e a espiritualidade da alma só por si não podem *constituir* uma apologética, porque não basta aceitar a existência de Deus e a imortalidade para com isso nos fazermos cristãos. No século seguinte ao de Descartes, ver-se-á surgir, principalmente na Inglaterra, mas também na França com Voltaire e outros, a filosofia *deísta* que, exatamente, aceitava a existência de Deus e a imortalidade da alma, mas rejeitava aquilo que o cristianismo tem de mais essencial.

Há, porém, um texto em que a posição de H. Gouhier parece encontrar justificação: é o da carta que Descartes dirigiu aos teólogos da Sorbonne apresentando-lhes as “Meditações”. Descartes diz: “J’ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l’âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie: car bien qu’il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire

---

(42). — “Je crois que je m’en vais entrer en guerre avec les jesuites car leur mathématicien de Paris (le P. Bourdin) a réfuté publiquement ma physique en ses theses. . .” A Huygens, julho de 1640. A. T., III, pg. 103.

(42a) — A. T., III, pg. 233.

(43). — Ob. cit., pg. 107.

par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps, certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles, aucune religion ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle" (44). Mais adiante: "On se saurait néanmoins proposer cela aux infidèles", etc. Não há dúvida, aqui Descartes pretende que suas "Meditações" constituam elemento valioso para a conversão dos infiéis.

Mas é necessário fazer as seguintes observações:

1) As circunstâncias em que Descartes escreve essa carta aos mestres da Sorbonne. E' precisamente no momento em que está em choque com os jesuítas, tendo perdido tôda a esperança de obter o apóio dêles para fazer passar a sua filosofia. Não é necessário atribuir a Descartes nem insinceridade nem um excesso de prudência para admitir que nesse momento êle se volte para a Sorbonne a fim de obter dela aquilo que desejaria ter obtido dos jesuítas, isto é, a aceitação de sua filosofia como um elemento útil para o combate à incredulidade. Êle o faz, porém, após ter escrito as "Meditações". Nada nos autoriza a afirmar que êle as escreveu com essa intenção.

2) E' no momento mesmo em que envia a Mersenne a sua *Metafísica* (45) que Descartes pede a seu amigo (antes da sua publicação) que não revele a ninguém o propósito em que está de combater a metafísica tradicional ensinada pelos jesuítas. Isso poderia não só fazer que "Mnrs. les Regents" procurassem embarçá-lo, mas "cela pourrait peut être empêcher l'approbation de la Sorbonne, que je désire, et qui semble pouvoir extrêmement servir a mes desseins" (46). E Descartes acrescenta: "Car je vous dirai que ce peu de métaphysique que je vous envoie, contient tous les principes de ma physique" (47). Não será justo ver em tal declaração que a física de Descartes era, no momento, a sua principal preocupação, e isso sem prejuízo da afirmação da sua sinceridade e da admissão da idéia de que, para êle, a sua *Metafísica* era de algum modo um apóio da religião?

Ajunte-se a isso um outro texto que o próprio H. Gouhier confessa ser "troublant": "Je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma Physique" (48). H. Gouhier admite que essas linhas significam que há uma grande solidariedade entre a Física e *Metafísica*. Mas só isso? Quem o du-

(44). — A. T., IX, pg. 4.

(45). — H. Gouhier, Ob. cit., pg. 109.

(46). — A. Mersenne, 11 de novembro de 1640. A. T., III, pg. 233.

(47). — H. Gouhier, Ob. cit., pg. 110.

(48). — A. T., III, pg. 297-298.

vida? A dúvida começa quando se afirma, apesar dessas linhas, que a Metafísica foi inicialmente concebida e realizada com *intenções* apoloéticas.

3) É evidente que Descartes, tendo-se desavindo com os jesuítas (caso do P. Bourdin) e tendo perdido as esperanças de seu apôio, volta-se para a Sorbonne, revelando-se extremamente desejoso de obter o "placet" da Faculdade de Teologia de Paris para a sua Metafísica. Ora, os mestres da Sorbonne estavam naturalmente entre aquêles a quem era preciso não dizer que as "Meditações" continham todos os fundamentos de sua Física, sendo, como eram sem dúvida, ainda partidários de Aristóteles. Isso não impedia Descartes de pedir-lhes que fôsem seu protetor "en la cause de Dieu", que vem a ser a causa da verdade em geral e no caso a causa de uma filosofia que podia ser usada como fundamento racional da fé, sem ser necessário supor que fôra inicialmente concebida *para* isso. Quanto aos "Princípios da Filosofia", já vimos como Descartes, indignado com o combate que o jesuíta Bourdin movia às suas teses, concebeu a sua realização: deveriam ser a exposição didática do seu pensamento, na forma dos manuais que então se usavam, mas seguidas de um manual jesuíta, que seria o de Eustáquio de São Paulo, comentado por Descartes de modo a fazer sobressair as falhas da filosofia tradicional e a superioridade de sua própria. Mas depois resolve publicar o seu "Manual" sem as referidas notas. É que, como bem observa H. Gouhier, Descartes resolvera mudar de tática: confiando na verdade da sua própria filosofia, entendeu que era bastante publicá-la, explicá-la claramente para que ela se impusesse aos espíritos. Desiste, pois, de atacar Aristóteles, esperando que a filosofia aristotélica morresse de morte natural. E reinicia, então, a propósito dos "Princípios", correspondência com os jesuítas, procurando mostrar-lhes que não tem intenção de refutar a Escola (49). Já desde 1641 Descartes não escondia seu desêjo de restabelecer boas relações [a Mersenne 22-12-1641 (118-119)] com os jesuítas, oferecendo-lhes paz e manifestando a vontade de ver a obra que tem em mente bem recebida por êles, não sem deixar claro que, caso os jesuítas preferissem a luta, êle estava sempre disposto a ela (50). Em tôda essa correspondência que H. Gouhier estuda cuidadosamente não se percebe onde estão as intenções apoloéticas de Descartes. H. Gouhier mesmo o nota: "Dans cette période, que deviennent ses intentions apoloétiques? Nous ne croyons pas qu'elles disparaissent" (51). Mas

---

(49). — A Charlet, outubro de 1644. A. T., IV, pgs. 140-141; A Huygens, junho de 1645, A. T., IV, pg. 225 e Cf. H. Gouhier, Ob. cit., pg. 117.

(50). — A Mersenne, 22 de dezembro de 1641, A. T.

(51). — Ob. cit., pg. 125.

a única coisa que cita para prová-lo é a resposta às sétimas objeções do P. Bourdin em que, de novo, afirma que êle foi o primeiro a provar a existência de Deus e a imortalidade da alma, verdades que eram necessárias à refutação dos cétricos. Na verdade, a única coisa que se pode concluir da leitura dessa correspondência é que Descartes deseja, como vimos, obter para sua filosofia a aprovação dos jesuítas, porque realmente crê que ela não é contrária à fé e à religião e que pode servir contra o ceticismo. Não vemos, pois, como H. Gouhier possa dizer: “Les intentions apologétiques nous paraissent être à ce moment un des éléments essentiels de sa personnalité” (52). A não ser que as intenções apologéticas sejam literalmente apenas momentâneas.

H. Gouhier passa em seguida (53) a estudar o último período da vida de Descartes, de 1644 a 1650. Fala do insucesso da última tentativa de Descartes para ganhar o apóio dos jesuítas. Das lutas que a nova filosofia provocou nas Universidades e do relativo sucesso que ela ia obtendo entre algumas altas personalidades do tempo, dentre as quais as de mais destaque são a princesa Elisabeth e a rainha Cristina da Suécia. Descartes quer trabalhar agora para sua própria satisfação e para atender aos desejos de seus novos amigos. Suas preocupações se voltam para a Medicina e para a Moral; quanto à Moral, parece que principalmente levado pela sua amizade à princesa Elisabeth. Tudo indica, observa H. Gouhier, que nessa época, desiludido da colaboração dos jesuítas, Descartes visa a um outro público que não é mais nem o das ordens religiosas, nem o dos professôres universitários, mas o público do “honnête homme”. E’ êsse público que êle quer alcançar pela tradução para o francês de suas obras principais (54), bem como pelo “Tratado das Paixões” (55), pela “Recherche de la vérité”. Quanto à tradução dos “Princípios”, Descartes pretende fazê-la aparecer precedida de um Prefácio que seria destinado exatamente a mostrar qual a importância da sua filosofia como fundamento da Medicina, da Mecânica e da Moral, de modo que, compreendendo as suas conseqüências práticas, viessem seus novos leitores a interessar-se pelos seus aspectos teóricos. Tudo isso é muito bem explicado por H. Gouhier, mas é interessante notar que em relação a êste período êsse historiador não faz mais a pergunta que fizera em relação aos anteriores: que é feito das preocupações e interêsses apologéticos de Descartes? Se tais preocupações constituíssem o seu objetivo

---

(52). — Ob. cit., pg. 126.

(53). — Ob. cit., cap. V da I Parte.

(54). — As “Meditações” foram traduzidas para o francês em 1647 pelo duque de Luynes; é do mesmo ano a edição francesa dos “Princípios”, bem como, segundo a maioria dos autores, a “Recherche de la Vérité”.

(55). — Publicado em 1649.



fundamental ou ao menos um dêles, não deveriam aparecer no Prefácio da tradução dos "Princípios", quando êle os apresenta ao público dos "honnêtes hommes"? O fato de orientar-se para um público novo, constituído pelas pessoas da sociedade, falando não aos físicos, mas a mulheres, a diplomatas, etc., explica que Descartes insista sôbre o humanismo que sua filosofia plenamente desenvolvida revela, diz H. Gouhier (56). Mas se as preocupações apoloéticas fôsem tão preponderantes, desapareceriam assim ao sabor das preferências do seu público?

Em conclusão, apesar do esforço, da habilidade, da erudição de H. Gouhier e reduzindo a apologia do cristianismo às provas da existência de Deus e da espiritualidade da alma, — e isso constituiria apenas os fundamentos de uma apologia, mas não pròpria-mente uma apologia — não nos parece que êsse autor tenha conseguido provar que foi uma intenção apologética que levou Descartes à elaboração de sua filosofia, no todo ou mesmo em parte.

\* \* \*

O livro de Maxime Leroy "Descartes, le philosophe au masque", publicado em 1929, pode ser tomado como a mais interessante das tentativas modernas para apresentar um Descartes de feição irreligiosa e inteiramente votado ao racionalismo leigo.

Dadas as numerosas afirmações de fidelidade ao catolicismo que encontramos na pena de Descartes, M. Leroy tem de fazer girar a sua argumentação sôbre o tema da insinceridade do filósofo. "Loyal sujet, qu'a-t-il pensé sur les rois et sur les peuples? Catholique, dans ses déclarations, aurait-il été, à part soi, Rose-Croix, déiste et même athée, ou, peut-être, discrètement protestant par bienséance sociale? Qu'a-t-il pensé sur l'Église, sur l'École, sur les Jésuites, ses maîtres, tout au fond de lui même? Descartes a, expressément, mis en dehors de sa méthode, donc du doute et du libre examen, les vérités de la foi: en ceci, il reproduisait d'anciennes distinctions de théologiens, il respectait les limites ou delà desquelles ceux-ci déclareraient hérétiques et malicieuses les investigations de la raison. Il affirma sa foi, il remplit ses devoirs monarchistes et religieux, non sans ostentation. Fut-il sincère?" (57). Isso põe suas investigações exclusivamente no campo das hipóteses psicológicas, hipóteses que aliás apresenta com tôda a prudência necessária e quase sempre em forma de interrogação.

Que valem essas hipóteses?

E' o que M. Leroy mesmo pergunta em seu prefácio, deixando naturalmente ao leitor o encargo da resposta. Devemos con-

(56). — Ob. cit., pg. 162.

(57). — *Maxime Leroy* — "Descartes, le philosophe au masque", I, pg. 15.

fessar que à primeira leitura, o livro é de impressionar. Suas hipóteses psicológicas são baseadas em textos, em fatos da vida do filósofo, em atitudes suas bem verificadas. O efeito cumulativo das dúvidas que M. Leroy levanta sobre a sua sinceridade a partir desses textos, desses fatos, é grande. Mas se nos pomos a analisar cada um de per si, os diversos argumentos desse autor, verificamos que êles não são concludentes. Alguns textos admitem interpretações diversas, sem que se tenha elementos decisivos para dizer qual é a exata, por se tratar, exatamente, de atitudes psicológicas de Descartes que escapam à verificação; noutros casos, a interpretação de M. Leroy parece-nos positivamente errada, ou está inteiramente ultrapassada pelas investigações posteriores. Não vamos seguir êsse autor em todos os aspectos de sua argumentação. Sendo, como já se disse, impresionante o livro mais pelo efeito cumulativo das dúvidas, que o autor levanta a respeito da sinceridade de Descartes, não é necessário tratar de tôdas e de cada uma em particular: o exame dos pontos mais importantes será suficiente para diminuir, ou mesmo eliminar a impressão que o livro incontestavelmente produz. M. Leroy faz votos para que suas "hipóteses" não sejam julgadas capazes de "diminuir o grande homem" (58). Para a sinceridade do voto seria necessário ao menos que a alegação da insinceridade não fôsse apresentada senão no caso de não haver outra explicação para as atitudes do filósofo. Todavia, vê-se desde o incio que M. Leroy não tomou essa precaução. Já à página 16 se encontra o seguinte: "Il a distingué entre l'École et l'Église, respectant celle ci, combattant celle-là. Honnêtement, que valait à ses yeux une telle distinction visant une École que se confondait avec l'Église par la doctrine de ses thèses et la volonté de ses maîtres?" Ora, como já vimos ao examinar o livro de H. Gouhier, Descartes pretendeu apresentar a sua filosofia à Igreja como capaz de substituir com vantagem a filosofia aristotélica no que respeita aos elementos que esta oferecia à Teologia. Descartes entendia que sua visão científica do universo, superior à do aristotelismo, não era contrária aos dogmas, senão naquilo que êles tinham de aristotélico. Será preciso admitir que Descartes era insincero nisso? Não verificou, porventura, a própria Igreja, mais tarde, que era necessário substituir Aristóteles pelo Galileu que ela condenara no que diz respeito ao movimento da terra? E' inegável que o método de Descartes, sua atitude em referência à ciência antiga, bem como a distinção nítida que faz entre o domínio da fé e o campo da razão e da ciência constituem uma das fontes históricas de onde provie-

---

(58). — Ob. cit., pg. 18.

ram o racionalismo materialista ou deísta do século XVIII, o marxismo, o positivismo do século XIX e enfim, o espírito científico moderno, inteiramente leigo e quase sempre irreligioso, quando não anti-religioso. Mas Descartes nem sempre se confunde com o cartesianismo. E o século XVII é diferente do século XVIII. A laicização da cultura é sem dúvida uma das conseqüências do cartesianismo — aliás não só do cartesianismo. A laicização, porém, é necessário notar, não consiste na distinção entre o plano da religião e o da ciência. Isto já existia desde a Idade Média. Era a Filosofia serva da Teologia ou a doutrina das duas verdades. A laicização vem mais tarde e significa a preponderância da razão sobre a religião, o abandono da crença na revelação e no sobrenatural. E' o iluminismo. E' o século XVIII.

O século XVII, porém, e Descartes nele, apesar do seu gênio e da sua liberdade de espírito, ainda guarda muito da atitude medieval a respeito das relações da ciência e da religião. Certo se encontram no século XVII "libertinos" ou ateus como Vanini e Des Barreaux (59). Mas o ateísmo, mesmo que fôsse tão numeroso como diz Mersenne, era algo que se dissimulava e escondia e, se vinha a lume, era para as grandes execuções como a dêsse Vanini a quem arrancaram a língua antes de ser queimado vivo. Essas mesmas execuções, bem como as suspeitas que se levantavam contra o próprio Descartes, por exemplo, constituem prova de que o espírito leigo não dominava ainda a cultura do século. Por outras palavras, o que era natural no século XVII era exatamente uma atitude como a que Descartes adotou. Se êle a adotou naturalmente, quase inconscientemente, como quer H. Gouhier, nem sequer supondo a existência do problema que preocupa alguns de seus historiadores modernos, ou se a adotou mui conscientemente, mui intencionalmente, com o fim de evitar complicações e dificuldades — eis a questão. Esta segunda hipótese não é impossível. Mas a sua possibilidade só por si não é suficiente para atribuímos a Descartes uma atitude de insinceridade ou de hipocrisia que seria a de levar conscientemente a fazer que a própria Igreja chocasse os ovos de onde mais tarde surgiriam as víboras da incredulidade.

M. Leroy, a despeito de seus propósitos de não diminuir o grande homem com suas hipóteses psicológicas sobre a insinceridade de Descartes, teria o direito de fazê-lo diante de declarações como a que se encontra na carta de Descartes a Regius, de 1645, que revelam realmente um grande homem de caráter? M. Leroy diz (60) que foi na Holanda, lutando contra teólogos e os jesuítas

---

(59). — Ob. cit., II, pg. 50.

(60). — Ob. cit., pg. 21.

que Descartes teve necessidade de escrever contra seus sentimentos. Ora, a referida carta a Regius é exatamente do fim desses acontecimentos. E' de estranhar-se que precisamente esse texto seja invocado por M. Leroy para mostrar que Descartes era capaz de hipocrisia ou insinceridade. Para isso vai a ponto de dar às palavras do filósofo um sentido que elas não têm, que é quase o contrário daquilo que o intérprete lhe atribui. Descartes diz: "mais d'écrire sans nécessité quelque chose qui soit contraire à ses propres sentiments... je regarde cela comme une bassesse et comme une pure méchanceté". Dêsse texto M. Leroy conclui (61) que "em caso de necessidade" o filósofo não hesitaria em dizer o que não pensava. Mas a indignação manifesta de Descartes contra aqueles que o suspeitavam capaz dessa baixez ou maldade não é suficiente para mostrar que o mínimo que se pode dizer sobre o caso é que Descartes não via necessidade dêsse expediente? "Sans nécessité" não poderá significar que Descartes não só ainda não tinha encontrado necessidade de fazê-lo, mas nunca encontraria *necessidade* de fazê-lo? Descartes, precisamente nesse texto, não nos diz que havendo *possibilidade de calar*, de não dizer tudo, não *haveria necessidade* de enganar ninguém? E' certo que Descartes muita vez não pôde e não quis dizer tudo, mas onde encontraremos fundamento para dizer que êle afirmou o que não sentia e não pensava, como no caso de suas confissões de fidelidade à Igreja? O texto do "Discurso" que M. Leroy cita para mostrar que a carta a Regius não é o único que justifica a alegação de insinceridade ou dubiedade mostra que nem sempre M. Leroy se lembra do sentido da dúvida cartesiana: "il a déclaré que même lorsqu'on doutait il fallait agir comme si l'on ne doutait pas, sans laisser voir son incertitude" (62). Desconhecerá M. Leroy que a *dúvida* de Descartes é uma dúvida *metódica*, isto é, um instrumento para a busca da verdade, e que do ponto de vista moral agir como se não se duvidasse significa para Descartes não o *encobrir* a incerteza, mas *destruir* a *irresolução* e que essa atitude é perfeitamente moral, visto que é inculcada sempre sob a condição da busca do melhor?

Quanto ao rosa-crucianismo de Descartes:

---

(61). — Ob. cit., pg. 17. Eis o texto de Descartes na tradução de M. Leroy: "Ceux qui me soupçonnent d'écrire d'une manière contraire à mes sentiments sur quelque sujet que ce soit, me font une injustice criante. Si je savais qui sont ces personnes-là, je ne pourrai m'empêcher de les regarder comme mes ennemis. J'avoue qu'il y a de la prudence à se taire dans certaines occasions et de ne point donner au public tout ce que l'on pense; mais d'écrire sans nécessité quelque chose qui soit contraire à ses propres sentiments et vouloir le persuader à ses lecteurs, je regarde cela comme une bassesse et comme une pure méchanceté!". Texto latino em A. T., IV, pg. 256.

(62). — Ob. cit., I, pgs. 17-18.

Observemos em primeiro lugar que, mesmo provada a adesão moral de Descartes, ou a sua iniciação formal nessa sociedade secreta (63), isso só por si não seria argumento a favor da irreligiosidade do filósofo ou de sua insinceridade. De fato, segundo um texto de Baillet, citado pelo próprio M. Leroy (64), a constituição ou estatuto dos rosa-crucianos, feito por Michel Mayer, era de seis artigos, nenhum dos quais tinha caráter anti-religioso. Os rosa-crucianos eram conhecidos por exercerem a medicina e por pretenderem uma reforma geral do mundo “ não pela religião, pela polícia do govêrno, ou pelos costumes”, mas exclusivamente pela ciência. Foi certamente essa pretensão de reformar o mundo sem o auxílio da religião que levantou o protesto dos jesuítas e dos luteranos. Isso, porém, não implica que os rosa-crucianos, que segundo o próprio M. Leroy (65) praticavam a tolerância, não podiam aderir a êste ou aquêle credo religioso. Há sem dúvida afinidades entre as atitudes de Descartes e o que se conhece dos rosa-crucianos. Assim por exemplo, a idéia da importância que a ciência estava para assumir na sociedade, ou como diz Baillet, na reforma do mundo; ou ainda a tolerância religiosa de Descartes que é incontestável. Mas necessitaria Descartes de ser rosa-cruciano para ser tolerante ou para confiar nos progressos da ciência?

O principal argumento de M. Leroy para fundar a hipótese da filiação rosa-cruciana do filósofo é a amizade que êle mantinha com pessoas pertencentes ou relacionadas com essa sociedade (66). Convenhamos que o argumento é fraco. Descartes teve como se sabe, grandes amizades, com católicos, como o padre Mersenne, e com protestantes, como a princesa Elisabeth. Que prova isso, só por si, senão a sua tolerância em matéria de religião?

\* \* \*

Os célebres sonhos de 10 de novembro revelam que Descartes em sua mocidade teve horas de misticismo e de entusiasmo. “Uma alma mais ingênuamente religiosa, mais simples, menos complicada do que em geral se pensa”, disse G. Milhaud (67).

Freud — a quem M. Leroy consultou — classifica os sonhos de Descartes como “Sonhos do alto”, sonhos, cuja significação o indivíduo mesmo que sonhou se julga apto a compreender, ao menos em grande parte. Foi o que se deu com Descartes que, segundo Baillet, encontrou imediatamente o sentido — um sentido re-

---

(63). — Ob. cit., I, pg. 77.

(64). — Ob. cit., I, pg. 75.

(65). — Ob. cit., I, pg. 76.

(66). — Ob. cit., pgs. 72-73.

(67). — G. Milhaud, “Descartes savant”, pg. 63.

ligioso — para quase todos os aspectos de seus sonhos. A razão disso é que o “conteúdo do sonho está muito próximo do pensamento consciente” da pessoa que sonha. No caso de Descartes isso revelará que as importantes *descobertas* a que se refere o filósofo, quaisquer que elas tenham sido, foram acompanhadas de preocupações religiosas. Isso é incontestável e o próprio M. Leroy o aceita pois que ele mesmo diz: “un fait demeure certain: le mysticisme, l’enthousiasme de ces heures nerveuses” (68). Contudo, por mais carregado de religiosidade que tenha sido, o fato é que parece ter sido um episódio único na vida do filósofo. O próprio H. Gouhier diz: “Il est certain que l’exaltation des années 1618-1619 est tombée” (69). Nada encontramos depois que seja do mesmo timbre que êstes momentos de exaltação mística. Até a promessa de peregrinação a Nossa Senhora do Loreto que fez por ocasião dos sonhos, Descartes não a cumpriu imediatamente. Teria êle realizado essa peregrinação quatro anos mais tarde, quando teve de ir à Itália? Baillet afirma que sim. M. Leroy diz que o testemunho do primeiro historiador de Descartes é duvidoso e que possivelmente não passa de uma ilação do biógrafo, que supondo que Descartes não poderia deixar de cumprir sua promessa por ocasião de sua viagem à Itália, a deu como realizada (70). Concordamos com M. Leroy em não dar grande importância a essa experiência no estudo do problema da religião de Descartes. Mas por outro lado, por que atribuir a Descartes na ocasião uma crise moral (71), uma crise de consciência, denominada “por representações sexuais”, só porque Freud diz que o melão que também aparece nos sonhos do filósofo “*pourrait* (grifo nosso) figurer une représentation sexuelle qui a occupé l’imagination du jeune solitaire?” (72). E por que falar do caráter rosa-cruciano dos sonhos só porque neles aparece um dicionário? (73) O dicionário, ao que parece, era um dos símbolos dos rosa-crucianos. Se Descartes o tivesse usado não em sonho, mas conscientemente como símbolo da ciência, poderíamos tomar isso como um indício de suas ligações rosa-crucianas. Atribuir aos sonhos um cunho rosa-cruciano pelo simples fato de neles aparecer um dicionário, parece-nos demasiado.

\* \* \*

(68). — M. Leroy, Ob. cit., I, pg. 88.

(69). — H. Gouhier, Ob. cit., I, pg. 55.

(70). — M. Leroy, Ob. cit., I, pgs. 109-112.

(71). — M. Leroy, Ob. cit., I, pg. 91.

(72). — M. Leroy, Ob. cit., I, pg. 90.

(73). — Idem, pg. 92.

No que respeita às “Meditações Metafísicas” e ao Deus de Descartes a opinião de M. Leroy está inteiramente ultrapassada pelas investigações mais recentes. O lugar da metafísica na filosofia de Descartes está hoje perfeitamente determinado pelos estudos de J. Laporte (74) e principalmente do livro do prof. Martial Guerroult “Descartes selon l’ordre des raisons” (75). Dêsses estudos resulta incontestavelmente que a Metafísica de Descartes é um elemento *essencial* da sua filosofia. Da dúvida metódica ao “cogito”, do “cogito” às provas da existência de Deus, da existência de um Deus perfeito à criação das verdades eternas, e destas para a fundamentação da ciência vai uma série de razões, rigorosamente ordenada, em que fica evidente que as provas da existência de Deus e da espiritualidade da alma — os dois elementos essenciais da metafísica cartesiana — são partes integrantes e fundamentais do sistema. As questões referentes às relações entre a Física e a Metafísica de Descartes que não se baseiam no reconhecimento de que ambas são solidárias e constituem partes integrantes e inseparáveis do sistema, são questões mal postas. Tais são os problemas de saber se Descartes foi um físico ou um metafísico, se não teria escrito a Metafísica com o propósito de fazer passar a sua Física, etc. Escrevendo sôbre o tratado de metafísica que Descartes preparava ao mesmo tempo que o “Tratado do Mundo”, M. Leroy diz (76): “Un point est certain, Descartes a fait ce travail sans entrain; c’est évidemment une corvée. Nous avons sa confiance au P. Mersenne: “Je ne me mets jamais à écrire en mon *Traité* (de la divinité) que par contrainte et pour m’aquitter de la résolution que j’ai prise qui est, si je ne meurs, de me mettre en état de vous l’envoyer au commencement de l’année 1633” (A Mersenne, 15 de abril de 1630. A. T., pg. 137). E’ certo. Descartes disse isso. Disse também que o filósofo ou o cientista não deveria demorar-se na metafísica. Isso, porém, não significa que Descartes julgava a Metafísica uma atividade separada ou independente da ciência, um tema de reflexões que se fazem, apenas porque fazê-lo é da tradição filosófica. Significa ao contrário que, lançados os fundamentos metafísicos indispensáveis à ciência, dever-se-ia prosseguir então na investigação científica sem se preocupar mais com êles. Descartes disse também uma vez que estava farto das matemáticas. Isso não diminui em nada a importância que as matemáticas têm no seu sistema. E’ o mesmo ponto de vista errôneo que leva M. Leroy a escrever (77): “Alors

---

(74). — “Le Rationalisme de Descartes”, cap. I do livro II, principalmente a partir da pg. 157.

(75). — Ver, especialmente, o volume I, pgs. 179-184.

(76). — Ob. cit., II, pg. 9.

(77). — Ob. cit., II, pg. 11.

(1641), paraissent les “Méditations Métaphysiques” que traitent de Dieu et de l’âme. A leur abri, à l’abri de ces démonstrations orthodoxes, il sent, il veut se persuader qu’il pourra étudier librement la nature, révéler ses secrets, sans craindre les censures ni les persécutions”. M. Leroy insiste, pois, nessa idéia de que as “Meditações Metafísicas” constituem uma capa, um expediente de dissimulação a cujo abrigo êle se põe para estudar livremente a natureza. E’ desconhecer por completo a significação e a importância das “Meditações Metafísicas” na obra de Descartes o exprimir-se assim: não por ser de praxe, nem porque isso lhe era imposto pelas condições gerais da ciência e da teologia, nem pelos “motivos pessoais” que M. Leroy imagina (78), pretendeu Descartes publicar antes do seu “Monde” um tratado de metafísica, mas porque Descartes descobrira não só uma Metafísica tão rigorosamente verdadeira como a geometria (ou mais rigorosa) mas como também uma Metafísica que lhe permitia deduzir a Física, sem necessidade de esperar pelos resultados das observações e das experiências (79)... A metafísica de Descartes não é um tema de religião, é um tema de filosofia. E’ verdade que Descartes a apresenta como um fundamento mais adequado à teologia do que a metafísica aristotélica. Mas isso não significa que Descartes apresentasse a sua Metafísica unicamente com êsse fim, nem que a tivesse realizado principalmente com êsse fim, como já vimos. E’ ainda a mesma visão errada do assunto que leva M. Leroy a dizer: (80) “Il crut devoir faire remarquer que c’est presque la même chose de concevoir Dieu et de concevoir qu’il existe”. M. Leroy toma a palavra “presque” como se ela significasse aqui que Descartes se contentou com uma probabilidade, com uma aproximação: “Descartes fut-il jamais de ceux qui se satisfont d’une proposition *presque* évidente?” (81). Ora, o que Descartes pretende não é que nos contetemos com uma proposição *quase* evidente, mas que compreendamos (o que M. Leroy não conseguiu) que, a rigor, o processo da dúvida metódica que nos leva ao “cogito”, isto é, à existência de um espírito que pensa a sua limitação (pois que duvida) *pensa por isso mesmo a existência de um espírito infinito ou ilimitado* (“dubito, ergo Deus est”). Não se pode pensar o finito sem pensar antes o infinito, como não se pode pensar a parte sem pensar antes o todo. M. Leroy poderia dizer que pensar a existência não é *provar* a existência de Deus, como queria Descartes. Porém, antes de criticá-lo, deveria ter compreendido bem o filósofo. Erra ainda M. Leroy ao convidar-nos a res-

(78). — Ob. cit., II, pg. 12.

(79). — Ver êste trabalho, pg. 8.

(80). — Ob. cit., II, pg. 18.

(81). — Ob. cit., II, pg. 19.



peitar a *Metafísica* de Descartes, mas não tentar criticá-la: “c’est de la métaphysique, que nous ne devons point essayer de critiquer, en métaphysiciens, au temps de Berthelot et de Pasteur” (82), o que significa sem dúvida; aceitemos Descartes como o criador do espírito científico moderno, do qual Berthelot e Pasteur são dignos representantes, mas ponhamos docemente de lado o Descartes metafísico. Muito bem. M. Leroy está naturalmente no direito de fazê-lo, não porém a partir do pressuposto de que a *Metafísica* cartesiana é algo estranho ao seu sistema, algo que foi juntado à ciência de Descartes por motivos secundários ou subalternos. Quando Descartes diz que os matemáticos ateus não podem ter inteira segurança a respeito da verdade dessa ciência, êle não está dizendo uma “boutade” mas afirmando algo essencial ao seu sistema, a idéia de que, sendo a ciência uma ciência dedutiva, a partir de idéias inatas, só a prova da existência de um Deus perfeito, um Deus que não pode enganar-nos nos dará a segurança de que aquilo que temos como verdadeiro é sem nenhuma dúvida a expressão da realidade. A dissociação da ciência e da metafísica foi feita posteriormente, no século XVIII, principalmente no século XIX. Em Descartes, porém, ela não existe.

\* \* \*

Outro assunto em que, parece-nos, M. Leroy não foi feliz na interpretação do filósofo é o que diz respeito às causas finais: “. . . Descartes entend prescrire de la science la recherche des fins que Dieu se serait données en créant de monde . . .” (83). E’ certo que Descartes eliminou *da ciência* a pesquisa das causas finais. Podem citar-se vários textos que provam isso: “Ne nous arrêterons pas à examiner les fins que Dieu s’est proposées en créant le Monde et nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales, car nous ne devons pas tant presumer de nous mêmes que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils” (84). Diz também que é coisa absurda e pueril pensar que, criando o mundo, Deus não tivesse outro fim senão o de ser louvado pelos homens ou que tivesse criado o sol exclusivamente para iluminar o pequeno planeta em que o homem habita (85). Mas isso justificará a afirmação de que Descartes em tudo rejeitou as causas finais? (86) Porque uma coisa é dizer, como realmente Descartes disse, que o “homem não pode considerar-se o centro do

(82). — Ibidem.

(83). — Ob. cit., II, pg. 28.

(84). — Princípios, 1a. parte. Art. 28.

(85). — A Elisabeth, 15, IX, 1645. A. T., IV, pg. 692.

(86). — “. . . Descartes, en supprimant les causes finales, en affirmant que tout ce qui arrive est nécessaire . . .” Ob. cit., I, pg. 30.

universo, a finalidade do universo, o ser em razão do qual Deus criou tudo o mais, e dizer também que o homem não pode alcançar os fins impenetráveis de Deus e que tal preocupação deve ser posta de lado em toda investigação científica; outra coisa é afirmar que Descartes *suprime a finalidade*. Pois que êle é o primeiro a falar do conselho de Deus e de seus fins impenetráveis. Nem se diga que, não podendo o homem penetrar os fins de Deus, toda religião de caráter providencial e toda concepção do universo fundada na sabedoria de Deus ficariam por isso prejudicadas. A posição de Descartes é aqui perfeitamente clara e absolutamente justa: não convém à ciência a preocupação com as causas finais que estão acima de nossa compreensão. Mas exatamente aqui se encontra o que talvez se possa considerar o aspecto mais interessante da religiosidade de Descartes: o sentimento de que há em Deus algo que nos supera, que ultrapassa nosso poder de compreensão. Deus não é um Deus sem sabedoria ou sem finalidade; ou uma criação do espírito algébrico de Descartes (87). Deus é um Deus cuja sabedoria, cujos fins são impenetráveis ao homem: “Não penso o infinito senão para submeter-me a êle e não para determinar o que êle é ou não é” (88).

\* \* \*

Tais são os aspectos que julgamos mais interessantes e mais importantes do livro de M. Leroy. Sendo como é, repetimo-lo, uma série de hipóteses, limitamo-nos a tratar daquelas que, se fôsse julgadas procedentes, constituiriam elemento de importância para fundamentar a tese do Autor, que é a da insinceridade de Descartes nos numerosos textos em que o filósofo protesta sua fidelidade à Igreja Católica. Restaria, apenas, dizer algumas palavras sobre o próprio sub-título da obra “Le Philosophe au Masque”, ou melhor sobre o sentido do famoso texto em que Descartes diz que ao entrar na cena do mundo não mais como espectador mas como ator punha no próprio rosto u’a máscara (89). Já correu muita tinta sobre esse assunto. Houve até quem se lembrasse de explicá-lo, dispondo de modo diferente as sílabas das palavras mais significativas do texto: “*Larvatus pro Deo*”, em vez de “*larvatus pro deo*”... Não nos parece que a explicação que H. Gouhier (90) dá dêsse texto atribuindo a Descartes simplesmente o desêjo de expressar que êle tinha uma vida intelectual, uma vida de reflexão filosófica que não era visível para os que só conheciam o fidalgo da pequena no-

(87). — M. Leroy, Ob. cit., II, pg. 31.

(88). — A. T., III, pg. 293.

(89). — A. T., X, pg. 213.

(90). — H. Gouhier, Ob. cit., pg. 192.

breza ou o soldado das campanhas da Alemanha, seja suficiente. Também a opinião de M. Leroy que apresentara o texto como uma prova da consciente insinceridade do filósofo só poderia ser aceita caso a tese da insinceridade resultasse comprovada, ou ao menos fortemente provável, do estudo que êle faz. Ora, já vimos que tal não é o caso. Confessemos que não nos é possível determinar com exatidão o sentido da frase. A nós nos parece que a explicação que mais se aproxima da verdade é a que resulta da aproximação dêsse texto e daquele outro (91) em que Descartes, ao mesmo tempo em que repele como uma baixeza e uma maldade a insinceridade, diz que a prudência manda calar muita coisa que não é possível, não é conveniente publicar. Descartes appareceria assim não como um homem insincero, capaz de enganar, e isso por fraqueza, por temor de enfrentar o perigo, mas como um homem sóbrio, prudente, que não arrisca mais do que é necessário. Na primeira hipótese, a da consciente insinceridade, o caráter do filósofo sai sem dúvida diminuído. Já o mesmo não se poderá dizer da segunda. Não há motivo para attribuir fraqueza ou covardia a um homem cuja nobreza e superioridade de sentimentos ressalta com toda a força da leitura da sua correspondência e do conhecimento dos episódios de sua vida.

\* \* \*

Se não é possível attribuir insinceridade a Descartes como quer M. Leroy, ou para dizer o mínimo, se as informações históricas de que dispomos não oferecem fundamento para lhe attribuirmos tal insinceridade, por outro lado, encontramos em Descartes palavras, atitudes de espírito, que nos revelam um homem displicente, desinteressado em matéria de religião. Pelo menos a religiosidade tipicamente cristã, feita de sentimento de pecado e de culpa, de necessidade de perdão e de salvação não encontra expressão, parece não existir na alma dêsse filósofo. E' um fato incontestável que Descartes foi olhado com suspeita tanto pelos católicos como pelos protestantes. Sua filosofia não foi bem recebida nem pelos jesuítas, nem pelos teólogos da Sorbonne. Acusavam-no na França de simpatias pelo protestantismo e de "aller au prêche des calvinistes" (92). Por outro lado, nas Universidades protestantes de Utrecht e Leyde, onde inicialmente a sua filosofia encontrara acolhimento, desenvolveu-se depois uma quente controvérsia contra Descartes e seus discípulos (93). E não era difícil acusar de papista quem se propunha explicar racionalmente o milagre da Eucaristia.

(91). — Ver a nota 61 dêsse trabalho.

(92). — A Mersenne, em 13 de novembro de 1639. A. T., II, pg. 619.

(93). — H. Gouhier, Ob. cit., pgs. 132-139.

Poderá dar-se o caso que Descartes se tivesse tornado suspeito tanto aos católicos como aos protestantes, porque, como filósofo tolerante de largas vistas, se pôs acima das controvérsias religiosas do tempo sem deixar de ser cristão? Isso não seria impossível, mas parece-nos mais provável que essa suspeita viesse do sentimento, tanto de protestantes como de católicos, de que o filósofo displicentemente conformista não tinha uma alma verdadeiramente religiosa. Talvez seja êsse o sentido das palavras que em Pascal denunciam sua clara desconfiança da religião de Descartes. O texto em que se encontra a alusão a famosa “chiquenaude” (94) se relaciona evidentemente com todos aquêles em que o autor dos “Pensamentos” opõe ao Deus dos filósofos o Deus de Abraão, de Isac e de Jacó, isto é, o Deus da razão ao Deus providencial, ao Deus que participa do drama humano. E quando diz “Descartes inutile et incertain” (95), Pascal exprime, sem dúvida, o sentimento de um verdadeiro apologista da fé ante as elaborações cartesianas referentes à existência de Deus e à imortalidade da alma: inútil e incerto porque para Pascal a simples prova da existência de Deus, a simples demonstração da espiritualidade da alma só por si não têm valor religioso, não podem conduzir o homem aos pés do Cristo.

Vejam-se sôbre êsse assunto as opiniões de Laberthonnière, citado pelo próprio H. Gouhier (96): “Il se comportait, dit Laberthonnière, à la manière des mondains, et se désintéressait du problème religieux se soustrayant, par le divertissement de la science, à l'inquiétude éternelle de la destinée”. E mais adiante: “. . . tout ce qui a jamais été l'objet de l'ascèse et de la méditation chrétienne, la lutte de l'esprit contre la chair, le renouvellement intérieur, le dégageement de soi-même à opérer douloureusement, tragiquement, par le renversement de perspective qui, dans la vie et dans la pensée, substitue les fins éternelles aux fins temporelles, la renaissance évangélique par laquelle on ouvre les yeux à ce qu'on ne savait pas voir, les oreilles à ce qu'on ne savait pas entendre, le coeur à ce qu'on ne savait pas aimer; le mystère du Christ, en un mot, par où se révèle notre filiation divine, par où s'implante en nous l'obligation surnaturelle de vivre en fils de Dieu à travers le monde même et qui met dès maintenant dans notre existence l'unité suprême d'une destinée suprême, tout ce qui a rempli et illuminé l'âme de saint Augustin et de tant d'autres, tout

(94). — *Pascal*, Pensées. Ed. Brunschvicg, n.º 77: “Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu; mais il n'a pas pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement; après cela il n'a pas plus que faire de Dieu”.

(95). — *Pascal*, Idem, n.º 78.

(96). — Ob. cit., pg. 195.

ce qu'un Pascal mettra en oeuvre pour son apologie de la religion, tout ce qu'un Malebranche s'efforcera, à sa façon, d'introduire dans le cartésianisme, tout cela est resté étranger, *non pas sans doute à la vie même de Descartes mais à son esprit* et à sa pensée réfléchie. Evidemment, à tout cela il a participé dans une certaine mesure, *mais médiocrement, comme un homme qui, s'insérant dans un milieu social, en prend les habitudes, idées et pratiques*, afin d'y trouver sécurité et consistance, pour tourner intérieurement toute son attention et extérieurement toute son activité vers autre chose" (97). Eis agora a opinião do próprio H. Gouhier a respeito do cristianismo de Descartes, opinião que não vemos, aliás, como se possa conciliar com a tese daquele autor, acima estudado, segundo a qual obra filosófica de Descartes tem um caráter essencialmente apologético. "Quelle singulière philosophie chrétienne! On y parle de Dieu, certes, mais du Dieu des philosophes et non du Dieu d'amour, qui a donnée son Fils aux hommes; on y parle de morale, mais on s'abstient de la faire bénéficier de l'enseignement révélé; on y parle du monde, mais on est fort bref sur l'épisode initial de la création; enfin, le problème de l'homme n'y est même pas posé: d'où vient l'homme? Où va-t-il? Quelle est sa condition ici-bas? Pourquoi est-il si imparfait? Qu'est-ce que le mal? Descartes ne s'intéresse guère au problème du péché, et qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne sans une philosophie du péché alors que le païen Plotin et le juif Spinoza en font un élément essentiel de leur doctrine" (98). E ainda a opinião de M. Leroy: "Descartes pense debout. Il n'adore pas le Christ. Il ne croit pas à la grace, ni aux peines éternelles. Chaque homme, cultivant le savoir et la vertu, pense-t-il, fait son salut. Savoir et être vertueux, c'est tout un pour lui. Descartes a crainte de l'Église; il ne l'a pas servie" (99).

Talvez o texto mais significativo como retrato dos sentimentos de Descartes a respeito de religião seja o que se encontra na carta do filósofo a Huygens (100): "Et quoique la religion nous enseigne beaucoup de choses sur ce sujet, j'avoue néanmoins en moi une infirmité, que m'est, ce me semble, commune avec la plupart des hommes, à savoir que, nonobstant que nous veuillions croire, et même que nous pensions croire très fortement tout ce qui nous est enseigné par la religion, nous n'avons pas néanmoins coutume d'être si touchés des choses que la seule foi nous enseigne et où notre raison ne peut atteindre, que de celles qui nous sont avec cela persuadées par des raisons naturelles fort évidentes". M. Le-

(97). — Apud H. Gouhier, Ob. cit., pgs. 195-196.

(98). — H. Gouhier, Ob. cit., pg. 194.

(99). — Ob. cit., II, pg. 63.

(100). — A. T., III, pg. 580.

roy diz dêste texto: "Il n'y a peut-être pas de paroles qui inclinent davantage à douter de la sincérité religieuse du philosophe..." (101). Como acontece tantas vêzes, ainda aqui somos forçados a discordar da opinião dêsse autor no que se refere à sinceridade do filósofo. Não vemos, realmente, em que essa sinceridade fique aqui empanada. Pelo fato de dizer Descartes que, como a maioria dos homens, êle mais facilmente se persuade com razões naturais muito evidentes do que com as coisas "que só a fé nos ensina e nossa razão não pode atingir?" Mas, ao contrário, não seria esta última frase a admissão pelo filósofo de coisas que só a fé ensina, que a razão não atinge? Não admitem isso todos os cristãos? "Queremos crer", "pensamos crer". Não é isso bem significativo? Se há alguma coisa que êsse texto prova é a sinceridade do filósofo. Uma sinceridade, aliás, que revela não só a sua vontade de crer, mas também, isso é inegável, a predominância, na mente do filósofo, do pensamento racional sôbre os sentimentos religiosos. Descartes, realmente, não foi homem de religião do tipo de Agostinho ou de Pascal. Foi, sem dúvida, e sinceramente, um católico que não se preocupou muito com a religião. O cristianismo de Descartes é algo superficial, é antes de tudo uma religião de tradição e de costume. "Sou da religião de meu rei e de minha ama" (102). Ainda que sincera, não passaria de uma daquelas convenções sociais, mencionadas na moral provisória, cuja aceitação lhe permitiria entregar-se a seus labores científicos e filosóficos sem o temor de ser perseguido ou incomodado. Êle aceitava a religião com a mesma boa fé, com a mesma sinceridade com que aceitava outros costumes e tradições que eram de uso na terra de seu nascimento. E o fato de ter vivido em país protestante grande parte de sua vida não significa que êle poderia sentir-se inclinado a substituir o catolicismo pelo protestantismo, como o fato de ter observado em várias terras costumes diferentes dos da França não o levaram, ao que consta, a adotar tais costumes. Dada a essencial indiferença religiosa do filósofo, o problema que se lhe antolhou foi o ajuste teórico entre as suas posições filosóficas e a teologia. Êsse problema Descartes o resolveu, sem o aprofundar grandemente, sem se preocupar grandemente com êle. Neste ponto cremos que são pertinentes e aceitáveis os pontos de vista de H. Gouhier. "...il faut discerner comment la foi de Descartes et sa raison associent leurs vérités... Tout philosophe qui accepte l'héritage d'une tradition religieuse est obligé de déterminer les rapports de sa foi et de sa raison, pacte spirituel qui est l'introduction nécessaire aux spéculations ultérieures. Toute étude consacré à un phi-

(101). — Ob. cit., II, pg. 62.

(102). — A. T., XII, pg. 343.

Iosophe médiéval s'ouvre par chapitre sur cette question: pour-quoi vis-à-vis de Descartes ne procéderait-on pas de la même manière?"

"Descartes, il est vrai, n'a jamais éprouvé le besoin d'écrire lui-même ce chapitre — preuve que la question était pour lui résolue et d'une manière si naturelle qu'il jugeait inutile d'en parler; sa conception des rapports de la foi et de la raison fait donc partie de cet ensemble d'idées qui se guissent en nous avant l'éveil de la réflexion, sorte de subconscience intellectuelle, trop profondément enracinée dans l'être pour que le doute méthodique puisse descendre jusqu'à elle; une doctrine n'est pas comparable à une juxtaposition d'objets solidement scellés entre eux et étalés le long d'une ligne droite; toute doctrine est d'abord une conscience vivante, c'est-à-dire une série de plans superposés: à la surface émerge le système, c'est-à-dire un groupe d'idées clairement exprimées et logiquement ordonnées; pour en trouver l'introduction véritable il faut quitter ce plan et explorer les régions inférieures; c'est là que l'éducation dépose les principes religieux et moraux, que les conversations sement les suggestions, que la doctrine mûrit..." (103).

Não vamos estudar os capítulos de H. Gouhier sobre as relações da razão e da fé em Descartes, que constituem a segunda parte de seu livro. Em suas linhas gerais essa parte confirma os estudos de Gilson que mostram um Descartes mais ligado à tradição medieval do que se costumava admitir no século XIX. Que Descartes, como quer H. Gouhier, se inspire mais em São Tomás que em Santo Agostinho, não é impossível concebê-lo. De qualquer modo, porém, parece certo que, no que respeita à religião, Descartes *deixou-se ficar* com a tradição, sem criticá-la, ainda que oferecendo a teologia um fundamento filosófico diverso do aristotelismo. Talvez um pouco mais ainda se poderia dizer: que a aceitação da religião é para Descartes antes de tudo um ato de vontade, mais que o resultado da busca de razões para crer (104).

\* \* \*

O estudo da religião de Descartes, porém, não pode dispensar uma investigação a respeito das relações entre a moral e a religião do filósofo. Como conciliar a moral racional de Descartes com o seu apregoado catolicismo? A despeito de todos os seus protestos de fidelidade à religião, poderia Descartes ser tido como atóxico, ou mesmo como protestante, dado o fato de adotar em moral uma atitude de autonomia e de auto-suficiência, de otimis-

(103). — H. Gouhier, Ob. cit., pgs. 196-197.

(104). — Cf. H. Gouhier, Ob. cit., pgs. 276-277.

mo a respeito da natureza humana e de sua capacidade de salvar-se por si mesmo? “Il suffit de bien juger pour bien faire”, diz Descartes (105). Não excluiria isso as doutrinas fundamentais do cristianismo, a da queda do homem, da redenção, da graça salvadora? A suspeita de Mersenne sôbre o pelagianismo de Descartes não seria perfeitamente justa? (106) E uma vez provado, ou tornado muito provável, isso seria um elemento decisivo para caracterizar o pensamento religioso do filósofo.

Uma outra série de considerações viria corroborar êsse ponto de vista: as que dizem respeito às influências do estoicismo sôbre o pensamento e principalmente sôbre a moral de Descartes. Essa influência é bem conhecida. Aliás ela não se há de avaliar somente pelo número de textos em que se possam encontrar referências diretas aos escritores dessa escola. Há coisas que são mais importantes que a simples coincidência de textos. Há a autonomia da razão nos assuntos morais que o Renascimento já havia estabelecido definitivamente, em oposição à moral eclesiástica da Idade Média. Descartes, que renega a Idade Média e renega também a erudição brilhante do Renascimento, não poderia, contudo, negar que êste lhe fornece o quadro de uma moral independente da autoridade da Igreja. E a expressão mais interessante disso é a voga que teve no Renascimento o estoicismo. Céticos e reformadores protestantes; “libertinos” e jesuítas foram influenciados pelo estoicismo. Antes de Descartes ter estabelecido no “Discurso do Método” a autonomia da razão científica, se encontra no Renascimento sob os auspícios de Epiteto e Sêneca, a independência da razão moral. Em suma, o fundo pelagiano e estóico da moral de Descartes demonstraria o caráter fundamentalmente anti-cristão ou ao menos não cristão do pensamento do filósofo. Era uma hipótese de trabalho que nos parecia muito bem fundada, mas que a leitura do livro de Jean Laporte — “Le Rationalisme de Descartes” (107) destruiu completamente. J. Laporte mostra que os próprios jesuítas, mestres de Descartes e fautores da teologia da Igreja no século XVII mantinham uma posição que se aproximava bastante do semi-pelagianismo (108). Aos olhos dos pen-

(105). — “Discours de la Méthode”, III Parte, pg. 28 da ed. E. Gilson.

(106). — A Mersenne, março de 1642. A. T., III, 543-544. Também Arnaud que afirma das cartas de Descartes: “Elles sont pleines de pelagianisme”. Cf. Jean Laporte, “Le Rationalisme de Descartes”, pg. 446.

(107). — Presses Universitaire de France, 1950.

(108). — Jean Laporte, *Ob. cit.*, pg. 447. “Mais repétons qui au temps de Descartes les Augustiniens ne représentent, dans le catholicisme, qu’une école ou qu’un parti: Malgré tous leurs efforts, ils n’ont pas réussi à faire condamner le parti de Molina, qu’ils traitent aussi de Pélagien, et qui compte entre ses thèses principales la possibilité d’un amour naturel de Dieu. Bientôt ce seront au contraire les Molinistes qui feront passer les Augustiniens pour suspects. Par ses vues sur l’amour de Dieu et sur les forces du libre arbitre, Descartes, se range donc parmi les Chrétiens qui accordent d’avantage à la nature. Il ne se place pas en aucune manière, hors du Christianisme”.



sadores de tipo paulino e agostiniano, como Pascal e os teólogos de Port-Royal, êles passavam naturalmente por semi-pelagianos. Segundo mostra H. Buisson em um livro importante sôbre a religião nesta época (H. Buisson: "La pensée religieuse de Charron à Pascal" — Vrin, 1933) a controvérsia entre os jansenistas e os jesuítas não passava de um choque entre o paganismo "sob sua forma mais sedutora, o estoicismo" e o cristianismo. Em seu "Augustinus", Jansenius demonstra o parentesco entre o semi-pelagianismo dos jesuítas e o estoicismo. Que é que Jansenius vê no pelagianismo jesuíta senão isso, que é um escândalo para os cristãos de tradição paulina e agostiniana, mas é a própria essência do estoicismo, a saber, que os pelagianos "tinham demasiada confiança em si mesmos, desconheciam a queda do homem e o pecado original? A essência do pelagianismo, a confiança no poder da vontade é o próprio "sibi fidere" de Sêneca e dos estóicos em geral". Epiteto nos ensinava, diz Pascal "que o homem pode perfeitamente, por suas forças conhecer a Deus, amá-lo, obedecer-lhe, agradá-lo, curar-se de todos os seus vícios, adquirir tôdas as virtudes, tornar-se santo e companheiro de Deus. Êsses princípios, de uma soberba diabólica conduzem a outros erros..." (109). O "Entretien avec M. de Sacy" é exatamente a expressão do anti-pelagianismo de Pascal. Mas, como se viu, os próprios jesuítas, os grandes defensores da Igreja Católica, podiam passar por pelagianos aos olhos de teólogos de outro escola, como eram os de Port-Royal. Dentro do catolicismo podiam acomodar-se bem uma teologia e uma filosofia como a de Descartes, evidentemente bastante próxima do pelagianismo; sem que por isso deixasse de ser considerada suficientemente católica.

Na verdade, a atitude dos teólogos católicos da Idade Média e dos protestantes no século XVI em relação aos moralistas antigos, principalmente em relação aos estóicos é bastante complexa. Não se resolve pela simples exclusão, pela condenação "in limine", como acontece com Pascal do "Entretien".

Na Idade Média os dogmas cristãos da queda do homem, do pecado original, da necessidade da redenção e da graça divina para a salvação não excluíam o interesse a respeito das reflexões de Aristóteles ou de Sêneca sôbre a virtude. Antes, êstes autores e outros como êles forneceram métodos, formas de elaboração, à moral cristã. A doutrina da filosofia serva da teologia foi aqui de fácil aplicação. Se tomarmos São Tomás como denominador comum do pensamento medieval sôbre êsse assunto — o que, parece-nos, pode ser feito em linhas gerais, sem desconhecer as dife-

---

(109). — Entretien avec M. de Sacy, Ed. Brunshvicg, pg. 150.

renças existentes entre as várias correntes teológicas e filosóficas — verificamos que êle opera com facilidade a harmonização dos dois elementos, isto é, a doutrina cristã — pecado, culpa, graça, salvação — e a moral clássica da Antigüidade. Para São Tomás, como para a generalidade dos autores católicos, não há aqui nenhuma opposição fundamental que impossibilite essa harmonização. A doutrina católica sôbre a condição do homem após a queda era a de que a natureza humana, em consequência do pecado original, se encontra enferma, mas não morta. A graça divina vem curar, não ressuscitar. O homem destituído da graça não pode salvar-se por um ato de sua vontade, mas a graça pode fortalecer ou curar esta vontade enferma, de modo que o homem venha a salvar-se pela graça e também pela sua vontade. Era, pois, uma visão menos pessimista da natureza humana do que aquela que mais tarde se encontrará em Lutero e nos jansenistas. Isso facilitava o reconhecimento das virtudes dos pagãos exemplificadas na história dos heróis que se sacrificam pela salvação da pátria, ou ilustrada pelos escritos dos filósofos moralistas da Antigüidade.

O esquema tomista para ajustar a moral dos antigos ao plano sobrenatural da graça é simples.

Na natureza humana se encontram, apesar da queda, os germes das virtudes morais que se adquirem, segundo o pensar aristotélico, pelo hábito de realizar atos bons. O fim dessas virtudes naturais é o mais alto bem do homem, ou melhor, da cidade. A incarnação de Cristo, porém, transforma a condição do homem. O bem da cidade deixa de ser o fim da vida moral. Uma nova sociedade, a do homem e de Deus, toma o lugar daquela e surge a ordem nova das virtudes sobrenaturais, as virtudes da cidade de Deus. “Sobrenaturais em seus fins, essas virtudes o são também em sua origem, pois que os germes delas não estão no homem, mas na graça de Deus”. Não são virtudes adquiridas, mas infusas. Há, pois, em São Tomás esta distinção a fazer entre as virtudes “morais” e as “teológicas”. As primeiras podem ser naturais, como a dos pagãos, e sobrenaturais, como por exemplo, a própria Religião, que é para êle uma virtude cujo *objeto* é honrar a Deus pelo culto, e cujo fim último é o próprio Deus. A religião verdadeira é infusa, o que a põe na categoria das virtudes sobrenaturais (110). As virtudes teológicas, as mais altas virtudes cristãs, não sômente têm como fim a Deus, como acontece com as virtudes morais sobrenaturais, mas o seu *objeto* é o próprio Deus. Tais são a Fé, a Esperança e Caridade.

(110). — Mesmo aqui se vê a amplitude do pensamento tomista, pois que São Tomás define *religião* de acôrdo com Cícero, isto é, pela idéia de que *religião* tem relação etimológica e semântica com o verbo *religare*, e não desconhece as religiões não cristãs. Conf. E. Gilson, “Le Thomisme”, pg. 463.

Levanta-se então o problema, que é de capital interesse para o estudo que estamos iniciando: existe ou não, para São Tomás, uma moral natural feita de virtudes morais naturais? E. Gilson (111), a quem seguimos de perto neste resumo sobre as idéias morais de São Tomás, põe o problema nos seguintes termos: podem existir virtudes morais dignas desse nome sem a virtude teológica da caridade? (112). Existe uma ordem moral anterior à caridade? Existe uma moral natural em conjunção com a caridade?

A resposta à primeira pergunta é sem dúvida afirmativa. Não se pode recusar a existência de virtudes entre os pagãos. Só os cristãos, porém, estarão em condições de compreender o seu valor. E' um fato reconhecido por todos, inclusive os moralistas pagãos, a existência de uma profunda desarmonia na natureza humana, aquela que se caracteriza pela luta entre a razão e as paixões do homem. Uma das fraquezas da moral pagã está em que, verificando esse fato, não pode, contudo, explicá-lo. O drama humano, já tão vividamente expresso por Ovídio — "Video meliora proboque deteriora sequor" —, ou por São Paulo — "...o bem que quero não faço, o mal que não quero esse pratico" (113), o drama humano da incapacidade para realizar a virtude, a perfeição moral, fica esclarecido pela doutrina cristã do pecado original.

Mas há ainda mais.

A moral natural tem por fim o bem do homem, da sociedade humana. Por definição, pois, os fins da moral natural ficam aquém do verdadeiro fim da moral, que é a união com o próprio Deus. As virtudes naturais não realizarão, portanto, plenamente, a definição de virtude por não se acompanharem da caridade. Haverá, pois, para São Tomás, virtudes sem a caridade, mas nenhuma delas é perfeita sem esta. Cita o caso dos Décios que se sacrificaram pelo exército romano — virtude verdadeira, mas imperfeita, porque buscava um bem particular.

Um outro aspecto importante é que, se na verdade houve homens virtuosos entre os pagãos, como atestam tantos atos de sacrifício pelo bem público e tantos escritos nobres de moralistas pagãos, o certo é que suas virtudes eram desconexas, faltava-lhes a unidade que só lhes poderia vir da caridade divina. Só esta pode dar às outras virtudes o equilíbrio relativo que faz da vida moral uma harmonia, de modo que, por exemplo, o forte não deixe de ser prudente, e o prudente não deixe de ser justo. Finalmente, a moral natural, fraca por todos esses motivos que se referem ao *poder* de realizá-la, é fraca também pelo lado do *saber*. Ignora que o

---

(111). — E. Gilson, "Le Thomisme," pgs. 472-473.

(112). — Ob. cit., pg. 470.

(113). — Epístola aos Romanos, cap. VII, 20.

amor de Deus é o fundamento de tôda a virtude. “De todos os atos bons que pratica, nenhum é feito pela verdadeira razão nem segundo a intenção que a tornará verdadeiramente moral”.

Eis, em resumo, o pensamento tomista sôbre as relações da moral antiga com o cristianismo. E’ como se vê, um pensamento humanista no sentido de que se informa do pensar antigo, e não só se informa mas o aprecia e lhe toma importantes elementos de substância e de método de exposição. E’, porém, caracteristicamente cristão no sentido de afirmar que a *razão* do seu relativo valor se encontrava no fato de ser um pressentimento da razão natural que só pode ser verdadeiramente realizado na dispensação da graça.

Quanto aos reformadores protestantes, a atitude de auto-suficiência que se encontra nos moralistas antigos, e mesmo de orgulho como foi a dos estóicos, não poderia parecer-lhes condizente com a humildade evangélica. Ainda assim é certo que a grande voga do estoicismo no século XVI não deixou de estender-se aos autores protestantes. Zwínglio, aliás o mais avançado dos reformadores no sentido do racionalismo, era grande leitor de Sêneca. Também Melanchton, principalmente através de Cícero, recebe influência do estoicismo, ainda que amenizado pelo ecletismo dêsse autor latino (114). Calvino mesmo, em sua primeira obra, de 1532, fêz uma interpretação do “De Clementia” de Sêneca, autor que sempre leu com agrado (115). Há no século XVI tôda uma corrente de pensamento representada por autores como Justus Lipsius (1547) e Scioppius (*Elementa Philosophiae Moralis*, 1606) que pretendia fazer uma aliança entre o cristianismo e o estoicismo, entre os quais não percebem contradição fundamental, mas apenas necessidade de ajustamento “Surge assim um estoicismo cristão, mistura diversamente temperada de dogmas apenas formados e da moral estóica apenas cristianizada” (116).

Em suma, estas breves considerações sôbre a doutrina dos antigos moralistas, e especialmente dos estóicos e suas interferências com a teologia católica da Idade Média e com o pensamento dos reformadores e de outros filósofos cristãos do século XVI, mostram que o estoicismo e o naturalismo moral de Descartes não são coisas que excluam, só por si, a possibilidade de sua fé cristã, pois que entre os mais altos representantes do pensamento cristão se verifica a coexistência ao menos de alguns elementos da moral antiga, sobretudo do estoicismo, com os dogmas da Igreja.

\* \* \*

(114). — Cf. *Dilthey*. “Hombre y Mundo”, pg. 180.

(115). — *Dilthey*, ob. cit., pg. 238.

(116). — *H. Buisson*. “La Pensée Religieuse de Charron à Pascal”, pg. 386.

Em conclusão:

1) Não acreditamos que Descartes tenha sido intencionalmente um apologista da fé católica, como querem H. Gouhier e outros. Mas também, não podemos admitir com M. Leroy a tese da insinceridade do filósofo em matéria de religião.

2) Em Descartes se encontra, sem dúvida, uma religião de tradição, um catolicismo que é do plano social, cujas expressões mais claras são a 1.ª máxima da moral provisória (117) e os célebres ditos: "Je suis de la religion de mon roi et ma nourrice" (118). Essa religião social é aceita com sinceridade e o fundamento racional dessa aceitação é a idéia de que há a verdade que está ao alcance da razão, a verdade científica e há a verdade revelada. Uma vez admitida a revelação, não há senão aceitar os dogmas da religião sem discutí-los. Isso deixa, ao mesmo tempo, livre a razão no plano que lhe é reservado. Aproveitou-se Descartes da distinção, por comodidade ou sinceramente? Ao que responderíamos que a comodidade não exclui aqui a sinceridade. Por outras palavras, Descartes não sentiu o problema da revelação como o sentirão os homens do século XVIII. O estudo de J. Laporte (119) mostra que a aceitação da revelação por Descartes não pode ser considerada simples expediente para contentar as autoridades religiosas: ela se ajusta perfeitamente ao pensamento do filósofo cujo racionalismo, neste ponto, exatamente igual ao racionalismo medieval e à atitude pascaliana, leva à afirmação de que há algo que ultrapassa os poderes da razão humana. E' a própria razão humana que o mostra.

3) A justificação teórica da religião de Descartes, o facto de podermos harmonizar os termos em que ela é posta em sua obra com a teologia católica corrente, tanto na parte propriamente teológica como no que diz respeito à moral, não exclui a hipótese psicológica de uma *indiferença* real do filósofo pela religião cristã, ou por aquilo que na religião cristã caracteriza as experiências dos temperamentos verdadeiramente religiosos, como um Agostinho, um Lutero, um Pascal.

4) Ao lado desse desinteresse religioso se situa também a sua grande tolerância em matéria de religião que se verifica na sua amizade, não só com católicos, mas com protestantes, rosa-crucianos, libertinos e ateus.

(117). — "...obeir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance..." "Discours de la Méthode". Ed. E. Gilson, pgs. 22-23.

(118). — A. T., XII, pg. 343.

(119). — "Le Rationalisme de Descartes".

5) Há finalmente, em Descartes, algo que parece indicar que, indiferente ante as experiências lididamente cristãs que parece nunca ter experimentado, encontra-se nele uma espécie de misticismo racionalista, se é possível juntar essas duas palavras, isto é, um misticismo que não é de sentimento, que não é da iluminação em Deus também, mas que se exprime pela convicção de que há algo que ultrapassa o homem e a razão humana (120). Isto seria assunto para um outro estudo. Seria uma posição religiosa mais próxima da de Espinosa ou dos racionalistas ingleses e que, a partir do "cogito" que exprime ao mesmo tempo a limitação do espírito humano e a necessidade da existência de Deus, se exprimiria por palavras como as que já foram citadas: não penso o infinito senão para inclinar-me diante dêle (121), ou em textos como os da carta a Chanut sob a possibilidade do amor a Deus só pela razão (122).

### LÍVIO TEIXEIRA

Professor da Cadeira de História da Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

---

(120). — Cf. A. T., III, pg. 234. "Notre âme, étant finie, ne peut pas comprendre l'infini". A Elizabeth, em 6 de outubro de 1645. A. T., IV, pg. 307: "La nature de l'homme n'est pas de tout savoir".

(121). — A. T., III, 273.

(122). — A Chanut, 1 de fevereiro de 1647. A. T., IV, pgs. 607-613.