

Jean BRUN

*Filosofia e Cristianismo*¹

[Fascículo 2 – Continuação da Parte I, Capítulo I : Do desvelamento à desintegração da verdade]

Estamos portanto aqui em presença de teorias da salvação pelo conhecimento, idéia que se reencontra no coração da gnose. Nada é mais claro, a esse respeito, do que o apócrifo Evangelho segundo Tomás, onde se pode ler : “O Reino está dentro de vós e fora de vós. Quando conhecerdes, então sereis conhecidos e sabereis que sois vós o filho do Pai-Vivente ; mas, se vos acontece de não vos conhecerdes, então estais na pobreza e sois vós a pobreza.”²

Todavia, esse acesso à verdade, no qual o homem se faz agente da sua própria libertação ao encontrar em si mesmo o meio de se curar de si, implica um conhecimento iniciático árduo, e numerosos são os que, prisioneiros da caverna, ignorantes satisfeitos ou bárbaros irrecuperáveis, não chegam ao desenvolvimento supremo.

Seria totalmente diferente caso essa verdade fosse definida pelo homem em função de uma luz acessível a todos. O acesso à verdade cederia então lugar a uma *instauração* da verdade por um saber universalmente comunicável.

A essa tarefa consagrou-se o humanismo de Descartes. Com ele a iniciação não comunicável se apaga em favor de um método que toma como ponto de partida que “a razão está inteira em cada um”.³ A verdade vai, assim, sair do santuário, onde permanecia oculta aos olhos dos profanos, para vir habitar entre os homens ao tornar-se obra do entendimento.

Mas, se se trata de “bem conduzir sua razão e buscar a verdade nas ciências”, nem por isso a busca que visa a instaurar a verdade deixa de começar por uma reflexão do homem sobre o homem, o qual chega a isso por uma “inspeção do espírito”. O mista, que no santuário esperava que a verdade lhe fosse revelada, cede lugar ao homem que “permanece o dia inteiro fechado sozinho numa estufa” e que tomou a resolução de estudar-se a si mesmo. Mas esse homem vai, ele também, trabalhar em esculpir a sua própria estátua ; ele vai raspar, limpar, remover o supérfluo e endireitar o que era oblíquo.

Pois tal é mesmo o trabalho de abordagem ao qual se consagra Descartes na primeira *Meditação*, onde ele se entrega a uma autodepuração que, através da dúvida, deve conduzi-lo a descobrir o indubitável. À difícil demarche iniciática segundo a via ascendente praticada por Plotino, corresponde a laboriosa operação de ascese intelectual que permite a Descartes chegar às evidências fundadoras. Descartes vai em direção ao verdadeiro ; sen que isso tenha algo a ver com um subjetivismo qualquer, ele aí vai partindo dele próprio e sem sair dele ; a tal ponto que, fechando os olhos, tapando os ouvidos e desviando-se de todos os sentidos, Descartes chega a pensar que o mundo não é talvez senão “ilusão e engodo” por meio das quais um “gênio mau” pega de surpresa a nossa credulidade. É portanto justo na ocasião de uma iluminação interior que

¹ Traduzido por Olavo de Carvalho para exclusivo uso em aula pelos alunos do Seminário de Filosofia. Proibida a divulgação por quaisquer meios. [N. T.]

² *L'Évangile selon Thomas, logion III*, présentation et commentaire de Philippe de Suarez, 2e. éd. revue, Marsanne, Éditions Metanoia, 1975, p. 5.

³ Descartes, *Discours de la Méthode*, 1a. parte.

são descobertas as “sementes de verdade” que as escórias das quais as haviam recoberto os sentidos e os nossos preceptores haviam tornado irreconhecíveis.

Assim, doravante a verdade é aquilo que o homem compreende graças à “luz natural” que está nele e à qual ele pode ter acesso após ter transposto os obstáculos que a mascaravam. Em consequência, aqui também pode-se dizer que a verdade é aquilo a que chega “o pensamento que se pensa [a si próprio]”, já que “tudo aquilo que sabemos claramente ser verdade é verdade”⁴, e que o *cogito*, primeira idéia clara e distinta, foi descoberto mediante um retorno do espírito a si mesmo.

Essa verdade instaurada pelo homem a partir das idéias claras e distintas não tem senão de se desdobrar segundo aquelas “longas cadeias de razões todas simples e fáceis das quais os geômetras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações”. Pode-se, desde então, construir o edifício da ciência e da técnica, graças às quais nos tornaremos “como que senhores e possuidores da natureza”.

Eis-nos portanto em presença, não mais de uma filosofia da contemplação, mas de uma filosofia da ação. No entanto, quaisquer que sejam as suas diferenças, uma e a outra conduzem a uma autodivinação do homem ; pois a verdade racional, ao libertar-nos do erro, mas também da culpa, nos assegura da nossa salvação, já que “basta bem julgar para bem fazer”. Os teólogos que acusaram Descartes de pelagianismo enxergaram com muita clareza ; tal como no platonismo, no aristotelismo e no plotinismo – em suma, como no helenismo –, estamos lidando aqui com uma filosofia da salvação pelo conhecimento (e a coisa será ainda mais nítida no spinozismo). Mas esta é reforçada por uma filosofia da salvação pela ação, ao passo que em Plotino a ação não era senão “a sombra da contemplação”. Desde então, a instauração da verdade pelo homem se prolongará no afã de instaurar uma hipernatureza construída pela mão do homem. Logo, o homem deverá assegurar o crescimento da Árvore do Conhecimento, da qual fala implicitamente a carta-prefácio dos *Princípios da Filosofia*, a fim de poder construir um universo à sua medida e fazer-se ele mesmo um demiurgo.

Todavia, a instauração da verdade, na qual havia trabalhado Descartes, perfilava-se sobre o fundo de uma *regionalização* desta última. Pois “as sementes de verdade” que o espírito descobriu nele mesmo nasceram *com ele*, mas não nasceram *dele* : elas são inatas e constituem “a marca de Deus na Sua obra”. Além disso, a verdade instaurada pelo entendimento humano é filha daquelas “verdades eternas” que Deus estabeleceu “na natureza assim como um rei estabelece leis no seu reino”⁵ ; elas perpetuam-se na “criação contínua”, elas são “inatas em nossos espíritos”⁶ e o nosso entendimento não pode senão inclinar-se diante delas, permanecendo passivo em relação a elas⁷. É preciso portanto distinguir a *compreensão*, pela qual abarcamos pelo pensamento, e o *conhecimento*, pelo qual somente tocamos uma coisa pelo pensamento.⁸

Há, em consequência, uma presença de Deus em nós, como o mostra o exercício da nossa vontade, que é infinita, ativa e livre, e uma distância de Deus a nós, como o testemunha o uso do nosso entendimento, que é passivo e limitado. Na inadequação entre nossa vontade e nosso entendimento situa-se a possibilidade de erro. Por um lado, esse erro é a marca da nossa grandeza, pois é a contrapartida do risco a que nos expõe o exercício da nossa liberdade ; por outro lado, ele é o sinal da nossa fraqueza, pois provém de não sermos Deus.

⁴ Descartes, *Princípios de la Philosophie*, I, 10.

⁵ Descartes, *Carta a Mersenne*, 15 de abril de 1640.

⁶ *Mentibus nostris ingenua*, *ibid.*

⁷ *Intellectio proprie mentis passio est*, *A Regius*, maio de 1641.

⁸ *A Mersenne*, 25 de maio de 1630.

O homem é portanto realmente possuidor da verdade, mas não é o seu criador ; há nele “sementes de ciência” como [sementes de fogo] num sílex ; os filósofos as extraem pela razão”⁹ ; se o homem instaura verdades, ele não pode fazê-lo senão a partir de verdades mais altas.

O Deus de Descartes é “pura inteligência”, e em consequência Descartes não diz que Deus seja amor ; por essa via ele intelectualiza Deus, abrindo inconscientemente a porta a teodicéias e a teologias racionais. Eis por que a filosofia de Descartes não é uma filosofia trágica ; não há nenhum lugar nela para a Paixão do Cristo ; quanto às paixões dos homens, elas emanam de conflitos de idéias e de uma simples biopsicologia. Quando Descartes escreve “Estou como que no meio entre Deus e o Nada”¹⁰, ele situa-se nos antípodas daquilo que essa fórmula poderia significar num Pascal.

E isso tanto mais porque, se Descartes reconhece o poder de Deus e escreve : “O Senhor fez três maravilhas : as coisas do nada, o livre-arbítrio e o Homem-Deus”¹¹, ele aproxima a tal ponto o homem de Deus que está bem perto de identificar um ao outro. Pois, se Deus fez as coisas do nada, o sonho tecnicista de Descartes incita-o a dizer que o homem poderá, por sua vez, fazer outra coisa com aquilo que Deus criou. Ademais, se Deus fez o livre-arbítrio, esse livre-arbítrio torna cada um de nós tão livre, que lhe dá a possibilidade de dizer “Não” a Deus mesmo, já que “esse livre-arbítrio [...] nos torna de algum modo semelhantes a Deus ao fazer-nos senhores de nós mesmos”¹². Eis por que Descartes não fala de Deus que se fez homem pela *kenosis*, ele fala do Homem-Deus, parecendo atribuir ao homem a capacidade de se instaurar como Deus, e passando assim sob silêncio a Encarnação, a Paixão e a Ressurreição, que não lhe servem de nada.

As Luzes do século XVIII quiseram despojar o cartesianismo da teologia oculta que nele se encontrava, buscando fazer do homem o possuidor da verdade a título completo e suprimindo dele toda distinção entre compreensão e conhecimento, a fim de dar ao homem a possibilidade de se entronizar como criador da história e, por isso mesmo, do mundo.

Nesse processo, duas obras particularmente representativas desempenharam um papel capital: *Da Busca da Verdade*, de Malebranche, e o *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, de Locke. Esses dois autores foram lidos, estudados, citados por todos os *philosophes*¹³ do século XVIII ; eles representavam momentos históricos essenciais porque vinham inserir-se na demarche metafísica busca primeiro apropriar-se da verdade para poder, em seguida, construí-la.

Malebranche, grande admirador do mecanicismo cartesiano, terminará por preferir o mecanicismo da Natureza ao finalismo criacionista, o que, em nome do seu ocasionalismo, o levará a pensar que “Deus parece bem mais ‘admirável’ na conduta que a física e a biologia nos revelam do que naquela da qual nos fala a Escritura”¹⁴. De nada adiantará Malebranche afirmar que sua teoria da visão *em* Deus não deve ser tomada por uma visão *de* Deus, nem por isso essa teoria do conhecimento deixa de levá-lo a ler tão bem em Deus, que, nas *Meditações Cristãs*, ele chega até a fazer o Verbo mesmo falar. Malebranche não hesita a estender seu mecanicismo à totalidade do projeto divino e à distribuição da Graça, o que implica que ele tenha podido apreender os desígnios de Deus e as razões da Sua conduta.

A distinção feita por Descartes entre *compreender* e *conhecer* desaparece portanto ; a transcendência de Deus esfuma-se, a verdade torna-se aquilo que o homem descobre ao fim da

⁹ *Olympiques*, em : *Œuvres Philosophiques*, ed. F. Alquié, Paris, Garnier, 1963, t. I, p. 61.

¹⁰ *Meditação Quarta*.

¹¹ *Olympiques*, t. I, p. 63.

¹² *Le Passion de l'Âme*, 3ª parte, art. 152.

¹³ “Philosophe”, entre aspas no original, ou *philosophes* no meio de um texto vernáculo designa os literatos e agitadores de idéias das décadas que precederam a Revolução Francesa. [N.T.]

¹⁴ F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 293.

sua busca e que ele termina por possuir plenamente. De tal modo que a célebre fórmula : “A fé passará, mas a inteligência subsistirá eternamente”¹⁵ – a qual significava, para Malebranche, que um dia seríamos admitidos a possuir de novo aquela Inteligência que, antes da queda, nos permitia coincidir com o Verbo divino, ao passo que hoje devemos nos contentar em crer nas verdades que outrora compreendíamos – essa fórmula, portanto, será facilmente “secularizada” pelos racionalistas, os quais afirmarão que os dois futuros utilizados por Malebranche relevam ambos da história. Daí por diante, eles trabalharão para mostrar que toda crença não é senão credulidade, todo misticismo mistificação obscurantista e se esforçarão para instaurar um reino da Razão, fazendo da verdade científica a única luz capaz de esclarecer o homem nos seus pensamentos e nos seus atos.

A verdade torna-se assim posse exclusiva do homem, e isso tanto mais facilmente que Locke, partindo em guerra contra o inatismo cartesiano no qual ele via um retorno a superstições ultrapassadas, fazia do homem o puro produto das suas aquisições individuais e específicas, obtidas a partir da experiência sensível, a única capaz de mobiliar a *tábula rasa* do espírito. O homem, portanto, não se encontrava mais ligado a uma Transcendência, à qual ele teria devido as “sementes de verdade” que estavam nele ; ele se tornava o simples resultado das suas relações com o mundo exterior. Daí por diante, era possível falar de uma *natureza humana*, como o fará Hume no seu *Tratado*, cujo estudo poderia releva do método experimental (nada mais instrutivo, sob esse aspecto, do que o subtítulo “Ensaio para introduzir o método experimental nos assuntos morais”).

A verdade vinha “por fim” descer do Céu à Terra, o homem se dava não somente por seu único possuidor, mas também por seu único instigador. E isso tanto mais facilmente porque a noção de *vontade geral* fazia cada vez mais a figura de um oráculo infalível para definir a verdade.

Essa linha de força desdobra-se até o humanismo sartreano. Sartre, com efeito, via no Deus cartesiano, criador das verdades eternas, “o mais livre dos deuses que o pensamento humano forjou”¹⁶. Mas, no cartesianismo, o homem não é livre senão para o erro ; é preciso que, doravante, ele se torne livre para o verdadeiro, que ele “recupere aquela liberdade criadora que Descartes colocou em Deus” a fim de assegurar a base essencial do humanismo existencialista : o homem é o ser cujo aparecer faz com que verdades existam.

Mutatis mutandis, a atitude de Kant ante o problema da verdade pode ser comparada à de Descartes. O humanismo kantiano faz do verdadeiro aquilo que o homem pode instaurar por uma experiência definida, ao mesmo tempo, por um realismo empírico que a limita àquilo que provém das intuições sensíveis e pelo idealismo transcendental que a unifica graças às categorias do entendimento capazes de torná-la compreensível. A partir daí desenvolve-se uma teoria do conhecimento independente de todo fundo teológico, ciosa de denunciar as imposturas a que conduzem os devaneios da razão e de dar fundamentos seguros, talvez definitivos, à ciência que o homem tem por missão instaurar.

A tarefa da crítica é mostrar que o problema da verdade é doravante assunto do homem mesmo. O conhecimento da verdade não pode ser fundado nem no Céu, como o crêem os teólogos, nem sobre a terra como o pensam os empiristas, ele não pode sê-lo senão ao nível do homem, com o qual, para o qual e pelo qual a verdade vem ao mundo. Pois o entendimento do homem é *mensurans*, já que a operação de conhecimento consiste em fazer as coisas girarem em torno dele. O homem é portanto instaurador e possuidor da verdade, esta não tendo nada a ver com algum mistério ao qual o homem não pudesse ter acesso senão parcial.

Todavia, tal como o cartesianismo, mas de maneira diversa, a crítica kantiana procede a uma regionalização da verdade ; pois, se para Kant a verdade é humana, ela *não é senão* humana ; eis porque ele compara o país do entendimento a uma ilha fora da qual ninguém deve se

¹⁵ Malebranche, *Traité de Morale*, I, ch. II, §11.

¹⁶ J.-P. Sartre, *Situations I*, p. 331: “La liberté cartésienne”.

aventurar. Assim é porque o homem não conhece senão em função de dados imutáveis que ele não pode modificar e que constituem a sua natureza, dados dos quais Kant se propõe fazer o inventário, desenhar o mapa ou descrever a anatomo-fisiologia. Dados, aquelas duas camadas do conhecimento, que são a sensibilidade e o entendimento ; dados, aquelas duas formas *a priori* da sensibilidade, que são o tempo e o espaço ; dados, aquelas doze categorias do entendimento. Dados que nos levam a esbarrar num *a priori* anterior a toda experiência e a todo conhecimento verdadeiro, mas que os condiciona. Esses dados *a priori* são constatáveis e inventoriáveis, mas é impossível “justificá-los” por um genetismo qualquer.¹⁷

Eis porque as distinções entre o fenômeno e a coisa-em-si, entre conhecer (*erkennen*) e pensar (*denken*) são fundamentais, pois conduzem a uma regionalização da verdade. Kant é assim levado a comparar o mundo a um livro fechado¹⁸, a convidar-nos a cultivar o nosso jardim¹⁹ em vez de querer construir uma torre que subisse até o céu²⁰, e a incitar-nos a uma “sabedoria negativa”²¹.

Para Kant, o homem é portanto realmente portador de sentido mas não é criador do Sentido ; ele não poderia ser o autor dos dados que o constituem e é por isso que Kant denuncia todos os genetismos do indivíduo ou da espécie que desejariam fazer do homem o produto das suas aquisições e o autor dos seus arquivos ontológicos. A verdade definida pelo homem perfila-se portanto sobre o fundo de uma Verdade fundadora à qual ele não poderia ter acesso, a despeito de todas as pretensões dos empiristas ou das dos sonhadores da razão.

¹⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, Anal. trans., 3^e section, §21, remarque I.

¹⁸ Kant, *Sur l'insuccès de tous les essais philosophiques de théodicée* (1971), in : Kant, *Pensées successive sur la théodicée et la religion*, Paris, Vrin, 1931, traduction de P. Festugière, p. 150.

¹⁹ Kant, *Sonhos de um Visionário*.

²⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, Méthodologie transcendantale, début; Kant se souvient probablement de *Luc*, XIV, 28.

²¹ Kant, *Sur l'insuccès...*, p. 148 ; *Le conflit des facultés*, X.