

Transformação da Noção de Beatitude em Descartes

Franklin Leopoldo e Silva*

Resumo: Este texto pretende indicar alguns aspectos da trajetória da noção de beatitude, de Agostinho a Descartes. Através da transformação semântico-conceitual da expressão *homo capax Dei*, podemos observar que, de Agostinho a Tomás de Aquino e deste a Suarez e a Descartes, a beatitude vai progressivamente deixando de ser entendida como capacidade de “conter” Deus e torna-se cada vez mais a capacidade racional – “natural” – de “pensar” Deus.

Palavras-chave: beatitude – capacidade – interioridade

“Mas, antes de examinar mais cuidadosamente isso e passar à consideração das outras verdades que daí se podem inferir, parece-me muito a propósito deter-me algum tempo na contemplação deste Deus todo perfeito, ponderar totalmente à vontade seus maravilhosos atributos, considerar, admirar e adorar a incomparável beleza dessa imensa luz, ao menos na medida em que a força do meu espírito, que queda de algum modo ofuscado por ele, mo puder permitir.

Pois, como a fé nos ensina que a soberana felicidade da outra vida não consiste senão nessa contemplação da Majestade divina, assim perceberemos, desde agora, que semelhante meditação, embora incomparavelmente menos perfeita, nos faz gozar do maior contentamento de que sejamos capazes de sentir nesta vida” (Descartes 4, *Terceira Meditação*, pp. 157-158).

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Este trecho final da *Terceira Meditação* nos sugere alguns comentários acerca da transformação da noção de beatitude, que serão inspirados por um texto de Jean-Luc Marion (Marion 6).

O movimento do texto cartesiano nos mostra que:

1. A *fé* nos ensina que a *soberana felicidade* da outra vida consiste na *contemplação* da majestade divina.
2. Desde *agora*, a meditação, menos perfeita do que a *contemplação*, nos confere o maior *contentamento* de que *somos capazes nesta vida*, o *conhecimento racional* de Deus.
3. Portanto, a *fé* nos ensina o que será a *beatitude*: contemplação da majestade divina. A *meditação* é antecipação da beatitude no contentamento da visão racional de Deus. A meditação pode levar à contemplação, na medida em que meditar acerca de Deus equivale ao maior contentamento *de que somos capazes* através da *força do espírito*.

Essa pausa no percurso das verdades – da constituição das verdades – deve ser entendida de forma dupla: como contemplação da verdade suprema que acabou de ser racionalmente alcançada; e como contemplação do fundamento de todas as verdades da ciência. A ordem em que estas duas maneiras aparecem no texto é inversa da que acabamos de enunciar: “Antes de passar das outras verdades que daí se podem inferir, (...) deter-me algum tempo na contemplação deste Deus todo perfeito (...)”. Já que a meditação leva à contemplação, associam-se as atitudes que relevam da *fé* e da razão para a realização desta espécie de contemplação antecipada que é o contentamento que se pode ter *nesta* vida: “Ponderar, considerar, admirar, adorar a Deus através da visão racional de seus atributos equivale a receber a imensa luz”, prenúncio de efetiva contemplação.

O movimento do texto nos ajuda a entender o que realmente no caso está em questão: o contentamento de que *somos capazes* relaciona-se com a causa deste contentamento, a idéia de Deus presente em nós e o movimento da reflexão (inspeção do espírito) que leva à *demonstração* da existência de Deus através da idéia presente no intelecto. Portanto:

1. Somos *capazes* de contentamento, porque
2. Somos *capazes* de pensar Deus, primeiramente como idéia e

3. Então *necessariamente* como existente.

Somos capazes de Deus. *Homo capax Dei*.

Ser capaz de Deus é o que sustenta a analogia entre contentamento (nesta vida) e beatitude (na outra vida). Esta questão seria apenas pontual se através dela não se pudesse avaliar a mudança na concepção da relação entre o homem e a transcendência e, de maneira geral, as modificações antropológico-metafísicas trazidas pela concepção cartesiana da relação homem-Deus. Esta relação pode exprimir-se de duas maneiras diferentes através da mesma expressão: *capax Dei*. A diferença semântica que se estabelece na mudança da interpretação do enunciado *homo capax Dei* configura, na passagem da receptividade à atividade, a transformação do *ente criado* em *sujeito*. É portanto o nascimento da subjetividade que se articula na reinterpretação cartesiana do *homo capax Dei*.

Para indicar brevemente alguns aspectos que entrariam na avaliação desta mudança, precisamos definir alguns elementos do campo semântico-conceitual do *homo capax Dei* anteriormente a Descartes.

Os textos de Agostinho assinalados por Marion mostram uma interpretação receptiva da *capacitas Dei*: esta passividade deve ser entendida não como impotência da criatura, mas sim como modalidade de comunicação com a divindade. A receptividade é constitutiva da alma e somente este caráter originário da capacidade receptora é que explica que o infinito possa de alguma maneira habitar o finito⁽¹⁾.

Neste sentido a presença de Deus na criatura humana é fruto de um dom ao qual devemos remeter a receptividade. Por isso a receptividade aparece primeiramente como *dádiva*, antes de aparecer como esforço, ou seja, como *louvre*. Mas esta dádiva, conquanto seja um dom de Deus, está inscrita na natureza humana, de modo que o homem é, pela *graça* de Deus, *naturalmente* capaz de comunicar-se com Deus. A ambigüidade entre graça e natureza é resolvida pela idéia de *ordenação*. O mundo é ordenado a Deus pela graça, e isso se manifesta no homem enquanto ordenado à contemplação pela graça do dom de “conter” Deus⁽²⁾.

Essa ambigüidade entre graça e natureza é expressa pela instabilidade da alma depois da queda, capaz de afastamento e de aproximação: é a inquietude constitutiva do itinerário para Deus⁽³⁾. Ambigüidade que está na

raiz da possibilidade do discernimento, uma vez elucidada a diferença entre a maldade da natureza corrompida enquanto corrompida e a bondade da natureza enquanto natureza. É esta bondade que se expressa na *capacidade da luz inteligível*⁽⁴⁾.

É possível ver nessa noção de *capacitas*, pelo que ela permite como anúncio de beatitude, a influência do conceito platônico de participação. Com efeito, a ligação entre *capacitas* e *gratia* permite que a relação de comunicação seja uma *participação*, e isto porque a relação é de interioridade. Capacidade do que me transcende seria contraditório se a própria transcendência, pelo seu poder, não viesse habitar a minha finitude, o que me faz partícipe do infinito, por graça e possibilidade, mas não pelo poder⁽⁵⁾. A interioridade, como possibilidade e capacidade de Deus através da disponibilidade inscrita na receptividade: lugar que Deus ocupa, que o homem deixa que Deus ocupe. Pois é isto que define a alma: capaz de participação. Imagem de Deus significa: capaz de participação⁽⁶⁾.

Dá-se que o esforço humano é o de proporcionar a mais ampla capacidade possível no sentido de desembaraçar o "lugar" que deve conter Deus para que a posse seja *de* Deus. A capacidade do continente deve ser medida pela capacidade do conteúdo. No caso, o conteúdo infinito e o continente finito. Mas esse paradoxo se resolve porque a anterioridade indicada na capacidade de Deus decorre de uma anterioridade mais fundamental, que é a ordenação da criatura ao criador. Esta ordenação, no caso do homem, se dá pela disponibilidade interior que, ordenada a Deus como imagem e participação, pode conter o Absoluto na relação de contemplação íntima. Vê-se como a contemplação não se enquadra na categoria de atividade exteriorizante de uma consciência que se projeta subjetivamente ou que se *introjeta* objetivamente. O infinito suscita que a criatura o deseje. É a *caritas* divina que desperta em nós o desejo de beatitude, que só o infinito pode satisfazer. Isto é: somos *capazes* de beatitude porque somos *capazes* da fonte e origem da beatitude. Mas esta *capacidade* deriva de que somos *imagem*. A equivalência entre *capacitas* e *imago* supõe a precedência da *imago* inscrita no ato criador sobre a *capacitas* que exprime na criatura a imagem. Tal equivalência pode ser estabelecida igualmente entre a *capax aeternorum* (Sermão 80) e a *capacitas beatitudinis*. O alargamento voluntário desta capacidade con-

siste em fazer-se digno de participar – a medida da participação do humano no divino é sempre mais do que merecimento, portanto, dom gratuito –, nunca *domínio reflexivo* sobre a idéia objetiva.

Essa equivalência entre *capax Dei* e *imaginem Dei* está ainda mais explícita em Tomás de Aquino, que condiciona o saber beatífico (capacidade de um tal saber) à imagem de Deus presente no homem⁽⁷⁾. A relação entre capacidade e imagem de Deus permite a Tomás estabelecer uma continuidade entre graça e natureza, na medida em que a capacidade de comunicar-se com Deus ou de conhecê-lo foi posta por Deus no homem como natureza derivada da graça do dom que o homem recebeu na criação. Isso significa que não é por uma intervenção extraordinária de Deus que se manifesta a *capax Dei*. A criatura racional possui esta capacidade *por natureza*, mas esta natureza se remete em última instância à sabedoria e bondade de Deus. De forma que a abertura do homem a Deus é fundamentalmente uma graça, sem no entanto deixar de depender do esforço humano para atualizar essa capacidade na possibilidade humana de pensar Deus. Não se trata então de aspirar a uma medida comum entre a natureza e a graça, para que o homem possa conter Deus. Trata-se de uma *conformação* da natureza a algo que por definição a ultrapassa, mas ao qual ela pode se referir. Em Tomás o desejo de Deus é maior do que a capacidade humana de Deus, porque a verdade da fé supera a razão⁽⁸⁾. Esta superação é também a superação *da* (realizada pela) graça, isto é, pela graça da fé o desejo de Deus é maior do que a capacidade humana de justificá-lo racionalmente.

Aqui já se pode notar que entre a *capax* agostiniana e a *capax* tomista há um movimento de racionalização da *capacitas*. Continua a haver receptividade, num certo sentido passividade, mas a capacidade de receber Deus é, agora, de forma mais definida, racional, e este é o motivo pelo qual aparece mais nitidamente a diferença de “grandeza” entre a divindade e a capacidade de recebê-la ou contê-la. Fundamentalmente uma graça ou um dom, a *capacitas*, no entanto, é um dom de uma criatura *racional*. Esta compatibilidade, que expressa a continuidade entre natureza e graça, desloca a ênfase do puro dom da receptividade para o esforço humano que ela implica, o que, se visto retrospectivamente, poderia aparecer como meio caminho na direção da *capacitas* como *atividade* em Descartes. É claro que

esse movimento de diferenciação entre o agostinismo e o tomismo repercute na própria idéia de beatitude⁽⁹⁾.

Tanto em Agostinho quanto em Tomás de Aquino a *capacitas* não se identifica com a *potentia* humana. Em Agostinho, porque é puro dom de receptividade; em Tomás, porque a *potentia* humana ou a humana razão não satisfazem ao desejo de Deus, ou seja, há de certo modo uma *capacitas* virtual que não é preenchida por comunicação receptiva com Deus.

Esta defasagem entre a face *passiva* da *capacitas* (abertura a Deus) e a face ativa (desejo de Deus) é tratada por Suarez, que tenta compatibilizar passividade e atividade. Para ele deve haver uma relação entre a extensão da capacidade e o poder de satisfazê-la ou de preenchê-la, de modo que não se pode mais distinguir a capacidade da força ou potência pela qual se realiza, pela atividade da capacidade, aquilo que ela deve em princípio conter. Uma vez identificada a capacidade como natural, o que já ocorrera em Tomás, Suarez tira a consequência de que a naturalidade desta capacidade a torna equivalente a uma faculdade – *facultas activa*.

Mas esta transformação implica um redimensionamento recíproco entre capacidade e o seu “objeto”. Como evidentemente não se poderia reduzir Deus à finitude da potência humana, o que ocorre é a redução do caráter infinito da *beatitudo* almejada à capacidade humana de beatitudo. Quase se poderia dizer que há uma *naturalização* do conceito de beatitudo, conseqüente à afirmação mais enfática do caráter *natural* da capacidade de receber Deus. Essa proporcionalidade entre *capacidade natural* e *beatitudo* indica uma direção de esvaziamento do caráter sobrenatural da noção de beatitudo. Este esvaziamento por sua vez é a mesma coisa que a diluição do sentimento de distância perante a infinitude. Com tudo isso se pode dizer que se desenha aos poucos uma noção *humana* (finita) de beatitudo⁽¹⁰⁾.

A gênese de uma tal noção coincide com o aparecimento da possibilidade de se atingir Deus através de uma operação da mente. Nesta transformação se insere toda a ambigüidade do propósito cartesiano, manifestado na apresentação das *Meditações*, de demonstrar *racionalmente* a existência de Deus *para maior glória de Deus*. Qual é, na verdade, o significado que subjaz ao projeto apologético de expansão da fé cristã através da demonstração racional? Essa estratégia de fazer aceitar Deus aos infiéis não se ba-

seja na abertura da alma à receptividade do divino, mas na *potência intelectual* capaz de atingir a realidade supremamente objetiva dentre as idéias que a mente possui, através de uma operação de análise da representação calcada na aplicação de critérios lógicos de objetividade à idéia de infinito. Por aí também se poderiam criticar os procedimentos de alcance objetivo do “deus dos filósofos”, mas não no sentido habitual (identificação de Deus a um princípio de realidade e de verdade), e sim no sentido propriamente ontoteológico: inefabilidade e providência⁽¹¹⁾.

Dizer no entanto que a idéia de *homo capax Dei* foi esvaziada do significado sobrenatural implica, retrospectivamente, enfatizar a “extensão” sobrenatural da *capacitas Dei* agostiniana e tomista. Isso nos indica a direção “naturalizadora” do advento da noção cartesiana de *subjetividade* como sede da *capacitas Dei*. Se entendermos esta “naturalização” em termos amplos, isto é, como a direção *antropológica* do pensamento moderno, no sentido em que Heidegger a comenta (*A Época da Imagem do Mundo*), então teremos um critério para o entendimento da transformação de que estamos tratando e para compreender a gênese do sentido da noção cartesiana de beatitude, naquilo em que ela prolonga as tendências suarezianas e naquilo em que ela se vincula, da maneira mais resoluto, ao estabelecimento de uma nova relação entre Deus e o ato humano de pensar. Isso também nos ajudaria a entender melhor a variação cartesiana do argumento ontológico. A identificação em Suarez de *capacitas* e *potentia* receberá em Descartes um tratamento em certo sentido depurador, através da exclusividade da *potentia intellectualis* no conhecimento de Deus.

Aparece então com nitidez a modificação semântico-conceitual que transforma o significado *receptivo* da *capacitas* no significado de um *exercício de poder* pelo qual a mente atinge Deus como Objeto, isto é, realiza a capacidade de conter Deus no pensamento, por meio da *operação* mental da análise da representação. Ora, no momento em que Deus aparece como resultado demonstrativo de uma busca intelectual metodicamente efetuada, mostra-se também como uma *idéia* que a mente *possui*. Certamente essa idéia é privilegiada, mas o próprio privilégio de que se reveste como que autentica o procedimento operatório analítico que a encontrou: a idéia de Deus é a idéia objetiva por excelência e fundamento de toda objetividade

por ter sido, como nenhuma outra, submetida ao poder da *vidência* intelectual da evidência. A idéia de Deus assegura que o sujeito tem o *domínio* da verdade através da representação evidente e que Deus é mediação e finalidade neste processo de dominação da verdade, sendo ao mesmo tempo verdade dominada e verdade dominante: verdade objetiva e objetividade da verdade (certeza).

Essa possibilidade de entender a *capacitas Dei* como operação intelectual repercutirá na noção de beatitude. É de se notar que a direção suareziana concebe uma beatitude *humana* que se inscreveria no interior de uma capacidade *natural* de relação com Deus. Já vimos que Deus, objeto de operação mental, responde a essa posse e a esse “contentamento” humano que *anteciparia* a beatitude, como se lê no final da *Terceira Meditação*. Essa relação entre o contentamento atual e a beatitude futura (eterna) é, aliás, susceptível de mais de uma interpretação. Pode-se dizer, talvez mais de acordo com a aparência do discurso cartesiano, que o contentamento pela posse intelectual da idéia de Deus nesta vida é uma imagem do saber beatífico e sobrenatural que seria a beatitude eterna enquanto contemplação de Deus. Esta interpretação supõe continuidade entre contentamento atual e beatitude eterna.

Mas é possível também supor que haja uma ruptura entre contentamento e beatitude, como entre razão e fé ou entre natural e sobrenatural. Lemos na Regra III que a intuição e a dedução são as duas vias para obtenção do conhecimento e que fora delas não há como atingir a verdade. Mas há que ressaltar “as coisas que nos foram reveladas por via divina”, e nas quais cremos não por um *ato da inteligência*, mas por *ato da vontade*⁽¹²⁾. Mesmo sem analisar detidamente o texto do final da Regra III, é possível perceber certas oposições explícitas e implícitas:

1. A intuição e a dedução não podem ser aplicadas à verdade revelada porque as coisas reveladas supõem um outro tipo (superior) de certeza.
2. Este outro tipo superior de certeza pode estar baseado em fundamentos racionais que “podem e devem” ser abordados teoricamente, isto é, por intuição e dedução.

3. Portanto, o “tipo superior” de certeza está *fundamentado*, muitas vezes, no outro tipo de certeza (inferior).
4. Esta relação faz com que não seja simples entender a diferença – ou oposição – entre ato da inteligência e ato da vontade.
5. Sendo a intuição e a dedução formas de alcançar a evidência, as verdades racionais que fundamentam a fé possuem evidência derivada da operação intelectual ou da potência cognitiva humana, isto é, finita.

O problema da relação entre a questão intelectual da existência de Deus e a disponibilidade alicerçada na fé é algo que se coloca naturalmente apesar dos protestos cartesianos relativos à separação entre teologia e filosofia. Isto porque, em primeiro lugar, a afinidade dos gêneros apresenta-se como inevitável em algumas questões importantes. É interessante verificar que a relação entre a operação racional da inteligência da idéia de Deus e a compreensão iluminada pela fé faz com que os dois termos apareçam ao mesmo tempo como opostos e complementares, principalmente num texto em que Descartes se defende de possíveis acusações referentes a uma proximidade com o pelagianismo, motivada pela ênfase no conhecimento racional de Deus⁽¹³⁾. Apesar de as verdades reveladas não estarem ao alcance do conhecimento filosófico, o conhecimento racional de Deus pode preparar a fé. Mas a fé alicerçada no conhecimento é suficiente para a salvação? Ao assinalar que não, Descartes estaria dando ocasião para a acusação de jansenismo, isto é, estaria numa situação oposta ao resvalamento no pelagianismo, pois sustenta que a receptividade à fé levada pela fundamentação racional não seria suficiente sem a Graça. Esta oscilação é por um lado devida à dificuldade que tem Descartes para separar inteiramente filosofia e teologia como pretende; por outro lado, à natureza do assunto, isto é, à oscilação intrínseca à relação Deus/Homem, em que Deus é, ao mesmo tempo, recebido na alma por graça ou dom e conhecido como objeto de uma operação intelectual. Mas há razões para entender que em Descartes essa oscilação que deriva da história das relações entre fé e razão é resolvida através da pretensão cartesiana de fornecer fundamentos racionais para a fé.

Essa relação entre razão e fé em que a razão tende a aparecer como completa no nível do conhecimento humano, mesmo naquilo que respeita a coisas da fé, se repete no que concerne ao tratamento da *beatitude*, ou à diferença entre beatitude natural e beatitude sobrenatural (Descartes 3, p. 413). O que pode, pergunta-se Descartes, dizer acerca da beatitude um filósofo pagão como Sêneca? Num certo sentido, nada de substancialmente diferente de um filósofo cristão como Descartes, tendo em vista que em Sêneca encontramos a fundamental distinção entre a felicidade que depende principalmente do que está fora de nós e a beatitude que depende do que está dentro de nós. Antes de vincularmos apressadamente esta distinção à diferença agostiniana entre o que nos pode ser tirado ou o que podemos perder e o que não podemos perder porque não nos pode ser tirado, tentemos esclarecer um pouco a visão cartesiana desta distinção.

O que primeiramente chama atenção é que, entre dois homens igualmente virtuosos, isto é, igualmente felizes interiormente, o mais feliz deles é o que goza de maior felicidade exterior, ou de bens a princípio não necessários ao contentamento íntimo⁽¹⁴⁾. Isto nos mostra que a sabedoria não proporciona por si mesma a felicidade, porque, justamente, a sabedoria cartesiana já não tem a ver somente com a interioridade, mas com a organização e o domínio da exterioridade, como de resto está dito no Prefácio dos *Princípios de Filosofia*. Quando esta organização da exterioridade através do domínio de sua verdade conjugar-se com certas regras de organização de si mesmo, dos desejos, por exemplo, então a sabedoria incluirá a virtude.

Em segundo lugar, é preciso atentar para o que em Descartes constitui o contentamento interior e como o conseguimos. O contentamento interior consiste em: contentamento do espírito e satisfação interior. Onde: "Viver em beatitude não é outra coisa senão ter o espírito perfeitamente contente e satisfeito". Para consegui-lo basta seguir as três regras morais expostas no *Discurso do Método* e que Descartes retoma, numa carta a Elizabeth, de maneira bastante modificada:

1. Servir-se o melhor que puder do próprio espírito.
2. Ter a firme e constante resolução de executar tudo o que for recomendado pela razão.
3. Desejar apenas o que for possível obter (Descartes 3, pp. 414-415).

Observa-se então que a beatitude depende de saber o homem seguir a sua razão, caso em que não encontrará motivos de inquietação. A felicidade se funda na ausência de motivos para se ser infeliz.

Mas e quanto aos motivos da felicidade, positivamente considerados? Se nos lembramos das perspectivas agostiniana e tomista, uma diferença aparece desde logo: a busca racional de Deus e o que isto implica para a conduta da alma não afastam *por si mesmos* a inquietação. Pois o homem não é continente que baste a tal conteúdo⁽¹⁵⁾. O coração do homem permanece inquieto enquanto não repousa em Deus: este repousar em Deus que está em mim não é repousar em mim mesmo, não é a satisfação interior subjetivamente considerada. É a satisfação da aspiração ao Absoluto. Esse repouso contemplativo não pode dever-se apenas a uma operação da mente, porque não sinto Deus em mim através de mim, mas através de Deus, em Deus. Por isto é contemplação, e não intuição ou visão objetiva. Vejo Deus em Deus, e não Deus no entendimento. Assim, pois, a beatitude é buscada, conseguida pela graça, e não instituída por regras numa interioridade objetiva. Esta interioridade que se constitui objetivamente ao mesmo tempo em que constitui a objetividade é a sede da *capacitas* como *facultas activa*: autonomia da virtude ou virtude como autonomia de uma razão que transformou o desejo de Deus e a inquietude da alma na relação entre o ser pensante e a idéia que nele representa o infinito como alteridade absoluta. Este conhecimento que o homem *possui* significa a posse pelo intelecto da *imagem* de Deus na idéia de Deus. Certamente Deus é uma idéia-essência, não uma idéia-cópia. Mas a representação do infinito, causada por Deus, realidade objetiva comprovadamente derivada da realidade formal infinita, desloca a glosa filosófica do relato bíblico. O homem é imagem de Deus porque *tem* a imagem de Deus. Da representação ao ser, como habitualmente em Descartes.

No contexto em que se coloca para nós a questão, aparece ainda com mais nitidez a transformação da *capacidade de participar*, que é a capacidade de receber a luz sobrenatural, no poder de inteligir, no entendimento objetivo do conteúdo da idéia de Deus, contemplação naturalizada que, ainda assim, aparece como resíduo da conquista – do domínio – do critério objetivo de evidência: da luz sobrenatural à “luz natural”.

E isso porque, na verdade, não é só no caso dos infiéis que a compreensão racional de Deus pode levar à fé e conseqüentemente à salvação. Esse percurso aparece também como uma via necessária para passar da Meditação sobre Deus ao Amor de Deus⁽¹⁶⁾. Esta passagem, que consiste em remontar indefinidamente de nossa alma a Deus, percorrendo ao contrário a linha emanatista que teria resultado na semelhança do Homem a Deus, reapresenta a posse intelectual de Deus no aspecto do risco que Descartes reconhece, o de não logarmos realizar a transição entre a meditação enquanto contemplação intelectual e o amor. E isto significa a fé na especificidade cristológica da nossa crença em Deus: a fé na Encarnação. Caso esta transição não ocorra, incorreremos no erro de “amar somente a divindade em vez de amar a Deus”.

É possível reconhecer aqui a oscilação pascaliana entre a capacidade de Deus (dignos de Deus) e a incapacidade (indignos de Deus), que espelha de certa maneira a oposição entre amor e conhecimento. Mas reconhece-se sobretudo, na posição cartesiana, o peso da subjetividade na construção de uma sabedoria baseada na idéia de domínio: a transformação da *Filosofia Primeira*, de ciência buscada, em Aristóteles, em ciência dominada ou domínio de verdades através da evidência. Com isso perde-se a instabilidade própria da busca da verdade, de Deus ou do Absoluto: aquela ambigüidade que fazia com que o sujeito estivesse na Verdade tanto quanto a Verdade no sujeito, ou naquilo que ele enuncia.

Abstract: This paper intends to indicate some aspects of the concept of beatitude as supreme happiness, in the historical period between Agostine and Descartes. There are some semantic and conceptual changes that show the historical course of the expression *homo capax Dei*, from the supernatural sense in Agostine to the rational, natural and human sense in Suarez and Descartes.

Key-words: beatitude – capacity – interiority

Notas

(1) *"Foi ele quem no princípio criou o mundo povoado de seres visíveis e inteligentes, e o criou totalmente bom. Entre estes seres não fez nenhum superior aos espíritos, que dotou de inteligência e os capacitou e habilitou para contemplá-lo e possuí-lo unindo-os pelos laços desta sociedade por nós chamada cidade soberana e santa"* (Agostinho 1, p. 531).

(2) *"E a ele, agora capaz, ensinas a ver a Trindade na Unidade e a Unidade da Trindade"* (Agostinho 2, p. 401).

(3) *"Tu o incitas para que sinta prazer em louvar-te; fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti"* (Agostinho 2, p. 15).

(4) *"Estamos tratando agora dos vícios da natureza racional, capaz da luz inteligível, que lhe possibilita discernir o justo do injusto (...)"* (Agostinho 1, XII, 3).

(5) *"(...) e, apesar de poder ser viciada, porque não é suprema, contudo é a sua natureza [do homem] sublime porque é capaz e pode participar da natureza suprema"* (Agostinho, De Trinitate, XIV, 5).

(6) *"É sua imagem, enquanto capaz de participação, e este tão grande bem não poderia consegui-lo se não fosse imagem de Deus"* (Agostinho, Sermão 80).

(7) *A criatura racional é capaz de beatæ cognitionis enquanto é imagem de Deus. Cf. Tomás de Aquino 9, IIIa, q. 9, a. 2 resp.*

(8) *"A verdade da fé cristã excede a capacidade da razão humana"* (Tomás de Aquino 8, p. III).

(9) *O homem é, ainda, ordenado à beatitude divina, mas ao mesmo tempo este estado de beatitude excede a proporção das faculdades humanas. Cf. Tomás de Aquino 9, Ia Ilae, q. 91.*

(10) *Vê-se por aqui também o movimento de transformação das relações em Agostinho e em Tomás de Aquino, basicamente a associação ou o paralelismo capacidade/desejo. O primeiro termo denotava no agostinismo a possibilidade de a*

imagem conter o original na própria interioridade da imagem, o que seria fruto do ato criador. O segundo termo denotava a carência congênita de uma capacidade natural que se projeta na aspiração ao sobrenatural. Ao afirmar que a capacidade natural só possui desejos que possa por si satisfazer, Suarez despreza, na própria formulação da questão da beatitude, a experiência efetiva da fé, que por assim dizer confere uma moldura positiva ao quadro em si defectivo de uma razão que se dirige a Deus a partir de uma capacidade finita. Cf. Marion 6, artigo citado, pp. 142-143, e a nota 36 da p. 144.

(11) *Torna-se então difícil concordar com E. Przywara quando afirma que "o pai de toda a filosofia cristã ressuscita neste verdadeiro iniciador da filosofia moderna" (Przywara 7, p. 42). E isso quanto a vários aspectos, apesar das aparentes afinidades quanto à questão do cogito. As analogias de procedimento não devem ocultar a profunda diferença no significado da subjetividade. Deve-se atentar sobretudo para a diferença de índole entre a interioridade agostiniana e o si-mesmo cartesiano. A consciência de si objetiva, pelo desdobramento reflexivo, o Eu que pensa e que foi constatado instantaneamente como instância dubitativa. Quando muito se poderia dizer que a consciência é um objeto de gênero interno, ou subjetivo, no sentido em que subjetivo é o estrito correlato de objetivo. Em Descartes a originalidade consiste precisamente na forma ativa pela qual o pensamento se dá Deus como instância objetiva e objetivadora, já que, apesar de inata, a idéia de Deus necessita de uma operação reflexiva para aparecer na sua objetividade. Em que a força própria desta idéia se diferencia da força da operação lógica que a torna intelectualmente necessária? A afirmação primordial da subjetividade em Descartes contrasta com a renúncia a si que em Agostinho é a condição para que a alma volte-se para si mesma e adentre a si mesma. É toda a diferença entre reflexão objetiva e movimento de interiorização.*

(12) *"Tais são as duas vias mais certas para se chegar à ciência; do lado do espírito não se devem admitir outras além destas e todas as outras devem ser rejeitadas como suspeitas e expostas ao erro; o que não nos impede entretanto de acreditar revestidas de uma certeza superior a todo conhecimento as coisas que nos foram reveladas por uma via divina, posto que a fé que nelas depositamos, e que diz respeito sempre a coisas obscuras, não é um ato de inteligência, mas um ato de vontade; o que não impede, no entanto, se esta fé possui fundamentos no entendimento, que estes possam e devam, mais do que todo o resto, ser descobertos por uma ou outra das vias mencionadas (...)" (Descartes 5, p.90).*

(13) *“Pelágio disse que se poderia, através das boas obras, merecer a vida eterna sem a graça, o que foi condenado pela Igreja; quanto a mim, digo que se pode conhecer pela razão natural que Deus existe, mas não digo, por isto, que este conhecimento natural merece por si, e sem a Graça, a glória sobrenatural que esperamos no céu. Pois, pelo contrário, é evidente que, sendo esta glória sobrenatural, é preciso forças mais que naturais para merecê-la. E não disse nada sobre o conhecimento de Deus que não sejam ditas também por todos os teólogos. Mas é preciso atentar para que o que se conhece por razão natural, por exemplo, que Ele é todo bondade, todo poderoso, totalmente verdadeiro, etc., pode muito bem servir para preparar os infiéis para receber a fé, mas não é suficiente para fazê-los ganhar o céu; pois, para isto, é preciso crer em Jesus Cristo e nas outras coisas reveladas, o que depende da Graça”* (Descartes 3, p. 924).

(14) *“Pois é certo que um homem bem nascido, que não é doente, a quem nada falta, e que, além disto, é tão sábio e virtuoso quanto um outro que é pobre, doente e contrafeito, pode gozar de um contentamento mais perfeito do que este”* (Descartes 3, p. 414).

(15) *“Minha alma é morada muito estreita para te receber (...)”* (Agostinho 2, p. 19). *Uma diferença essencial pertinente a este assunto é que em Agostinho não existe, como em Descartes, separação bem definida entre ontologia e ética.*

(16) *“Ora, o caminho que julgo devemos seguir para chegar ao amor de Deus é o de considerá-lo um espírito, ou uma coisa pensante, donde, como a natureza da nossa alma possui alguma semelhança com a sua, acabamos persuadindo-nos de que é uma emanção de sua soberana inteligência et divinae quasi particula aurae”* (Descartes 3, p. 433).

Referências Bibliográficas

1. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Tradução de Oscar P. Leme. Petrópolis, Vozes, 1990.
2. _____. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo, Paulinas, 1984.
3. DESCARTES, R. *Correspondance*. Edição Alquié, II. Paris, Garnier, 1963.
4. _____. *Meditações Metafísicas*. In: *Descartes, Obra Escolhida*. Tradução de Jacó Guinsburg e Bento Prado Jr., introdução de Gilles-Gaston Granger, prefácio e notas de Gérard Lebrun. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.
5. _____. *Règles pour la Direction de l'Esprit*. Edição Alquié, I. Paris, Garnier, 1963.
6. MARION, J.-L. *De Quoi l'Ego Est-il Capable? Divinization et Domination: Capable/Capax*. In: *Questions Cartésiennes*. Paris, PUF, 1991.
7. PRZYWARA, E. *Augustin, Passions et Destins de l'Occident*. Paris, Cerf, 1987.
8. TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra los Gentíos* (Vol. I). Tradução espanhola BAC, Madri.
9. _____. *Suma Teológica* (1ª volume). Tradução de Alexandre Correia. Porto Alegre, Caxias do Sul, Sulina, 1980.