

FRANCISCO SUÁREZ. ÚLTIMO MEDIEVAL, PRIMEIRO MODERNO: A IDEIA EXEMPLAR

EVA RODRIGUES FERREIRA GUILHERME RAPOSO
Universidade do Porto

RESUMEN

Francisco Suárez (1548-1617) representa, no contexto da Segunda Escolástica, a procura incessante da modernidade ao tentar desenhar uma nova filosofia que respondesse às exigências da ciência moderna e às solicitações de um novo mundo político e epistemológico. Esta determinação e o interesse em estudar Aristóteles e S. Tomás de Aquino contribuíram para que fosse uma referência para os autores do seu tempo e influenciasse a formação dos filósofos da modernidade.

Francisco Suárez dedica em *Disputationes Metaphysicae, a sua obra mais emblemática*, um capítulo intenso à «causa exemplar», estudando-a não de uma forma linear, mas associada ao mundo natural. A matriz do seu pensamento reside na ideia de causalidade ou acção livre, que é o princípio de inteligibilidade, pois compreender a causa significa compreender a organização interna de uma substância qualquer. A causa exemplar não é considerada como um tipo de causal fundamental, mas como o primeiro aspecto da cadeia causal.

A noção de uma ordem causal do mundo é remetida a Deus como primeira causa. Deus, substância eterna e imóvel, identificada com o inteligível e bem supremo, move como causa final todas as outras coisas constituindo, por conseguinte, a causa primeira, o princípio activo do mundo.

Palabras clave: Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, metafísica, causa exemplar, causalidade, Deus.

ABSTRACT

Francisco Suárez (1548-1617) represents, in the context of the Second Scholastic, an incessant search of modernity to try and redesign a new philosophy that would fulfill the demands of modern science and also the request of a new political and epistemological world. This determination, as well as the interest in studying Aristotle and St. Tomas Aquinas, would become a reference to the authors of their time and would education the formation of modern philosophers.

Francisco Suárez dedicates a whole chapter to the ‘exemplary cause’ of this *Disputationes Metaphysicae*, his most emblematic work, where he studies in a non linear way, but in one associated to the natural world. The core of his way of thinking lies on the idea of causality or free will, which is the principle of intelligibility, since understanding a cause means comprehending the internal structure of any substance. The exemplary cause is not considered as a sort of fundamental cause, but as the primary aspect of a chain of causes.

The notion of a causal order in the world goes back to God as first cause. God, eternal and immutable substance, identified as the supreme goodness and intelligibility, moves everything else, therefore constituting the primary cause, the world’s active principle.

Key words: Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, metaphysics, exemplary cause, causality, God.

I. INTRODUÇÃO¹

A obra suareziana é imensa² abrangendo tratados filosóficos e teológicos e surge no contexto da *Segunda Escolástica Ibérica (nas universidades espanhola e portuguesa)*, que tem como centro o grande movimento de renovação intelectual que a Escola de Salamanca³ difundiu e consolidou. Assim, profundamente

1 Trabalho desenvolvido sob a orientação de Manuel Lázaro Pulido no Gabinete de Filosofia Medieval do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto no âmbito de uma bolsa de Integração na Investigação da Fundação para a Ciência e Tecnologia.

2 Entre as suas obras mais famosas estão *De fide*, Roma, 1583, *Disputationes Metaphysicae*, 1597, *De Legibus Tractatus*, Coimbra, 1601-1603, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, Coimbra, 1612; Amberes, 1613; Lyon, 1613. F. Suarez, 6 vols., Paris, Vives, 1856.

3 A Universidade de Salamanca (de onde deriva o nome da Escola) esteve na génese de uma importante tradição intelectual, resultante do trabalho de um conjunto de professores de moral e teologia, maioritariamente dominicanos e jesuítas, que contribuíram para os mais variados domínios do saber humano. O trabalho destes autores é particularmente interessante porque aplica uma abordagem escolástica em larga medida tradicional e com firmes raízes católicas a campos que adquiriram uma importância renovada no seu tempo, com a descoberta do Novo Mundo. Muitos dos problemas teó-

influenciado pela emergência de um novo paradigma que o chamado *Novo Mundo* reclamava, Francisco Suárez procurou formular uma nova filosofia que respondesse às exigências da ciência moderna, às solicitações de um novo mundo político, de um novo mapa geográfico e epistemológico. Nas palavras de Beatriz Domingues,

“Suárez foi a corporificação da forma pela qual a neo-escolástica reagiu ante os problemas fundamentais da época moderna”⁴.

Na mesma linha de pensamento, Manuel Lázaro Pulido sustenta que Suárez se salienta como um dos espíritos mais lúcidos da sua época, revolucionando o método de aproximação à metafísica, sobretudo, no que diz respeito ao comentário à filosofia primeira de Aristóteles. Como explica,

“Ao mesmo tempo que procedeu a uma revolução sem precedentes sobre a metafísica aristotélica, dedicou um capítulo à causa mais medieval de sempre que é a causa exemplar, convidando-nos a compreendê-la como parte integrante da noção de causalidade”⁵.

Heidegger chama também a atenção para o papel de charneira desempenhado por Suárez no dealbar da Modernidade, na medida em que o classifica como o primeiro autor da escolástica a apresentar e desenvolver um pensamento verdadeiramente sistemático, designadamente no âmbito da metafísica⁶.

É na sua obra mais representativa – *Disputationes metaphysicae* – que Suárez apresenta uma sistematização metafísica rigorosa, aberta ao novo

ricos com que os doutores de Salamanca se confrontaram encontram, até certo ponto, paralelo nas preocupações do racionalismo (Descartes) e do empirismo (especialmente em Locke), essa poderá ser (sem desprimor para a genealogia das ideias) uma das razões pelas quais a obra deste último acaba em vários pontos por ter importantes semelhanças com a escolástica ibérica tardia. Para aprofundar o tema cf. M. A. PENA, *La Escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al orbe católico*, Madrid, BAC, 2009.

4 B. H. DOMINGUES, “O Medieval e o Moderno no Mundo Ibérico e Ibero-Americano”, em *Revista Estudos Históricos*, 10 (1997), 14.

5 De acordo com Manuel Lázaro investigador do instituto de Filosofia da Universidade do Porto, em “Comentário à Disputatio 25”. «A Causa exemplar», 2010 (documento policopiado, base deste estudo).

6 No texto “O Ser e Tempo” Heidegger atribui à obra metafísica de Suárez o papel de mediação entre a analogia grega e a metafísica e filosofia transcendental dos modernos. Quando Heidegger diz que Suárez foi o primeiro a sistematizar a ontologia está a pensar exactamente no facto de as *Disputatio metaphysicae* não se assumirem como comentário da *Metafísica* de Aristóteles e de reordenarem os temas da metafísica de acordo com um esquema que teria influenciado a tópica metafísica dos séculos seguintes até Hegel. Sabemos hoje que esta interpretação tem algumas fragilidades sob o ponto de vista do rigor histórico. Porém, o que mais nos interessa sublinhar é o facto de Heidegger referir a ideia de que a *Metafísica* de Aristóteles não tem uma estrutura sistemática. Muita da literatura mais recente sobre Suárez estará, certamente, influenciada por este aspecto da interpretação heideggeriana da história da filosofia ocidental.

paradigma da ciência moderna, procurando explicar um mundo regido pela apreensão realista dos fenómenos e abandonando a perspectiva universalista das metafísicas do século XIII. É nessa obra que afirma, também, clara e inequivocamente a autonomia da metafísica com respeito à teologia. Poder-se-á afirmar que o filósofo assumiu a superioridade da razão aristotélica e formulou o problema fundamental do homem moderno. Como sugere Beatriz Domingues,

“(...) não se tratava mais simplesmente de como ganhar o céu, ou do alcance da liberdade humana, ou das bases da concórdia, e sim da busca de um princípio ontológico do qual pudesse resultar o restante. Ao acercar-se o momento crucial da crise histórica e filosófica, o homem tinha que se decidir a saber o que era «ser», em última instância (que é o problema primordial da filosofia), pois só isso poderia permitir-lhe falar de um método para descobrir o que poderia ser conhecido de cada ser”⁷.

A autora, seguindo os estudiosos suarezianos, sustenta ainda que Francisco Suárez manteve a doutrina de São Tomás e a sua versão de tradição aristotélica⁸, num esforço de adaptar a filosofia tomista às novas condições históricas, nomeadamente a polémica católico/protestante e a emergência dos Estados

7 De acordo com B. H. Domingues, no seu artigo “O Medieval e o Moderno no Mundo Ibérico e Ibero-Americano” (*o. c.*). Para a autora, Suárez foi a corporificação da forma pela qual a neo-escolástica reagiu ante os problemas fundamentais da época moderna. Essa tentativa de revitalizar a tradição medieval, empreendida por Suárez, Luis de Molina, Benito Pereira e outros, não pode ser interpretada como uma reminiscência inerte do passado. O fato de ter sido um esforço que não teve pleno êxito não nos permite concluir que tenha sido um fenómeno imutável e solitário. Já os matemáticos e físicos espanhóis do fim do século XVII e do século XVIII iriam tentar uma nova conciliação entre física e teologia, que culminou dando uma solução eclética ao desafio de assimilar a ciência moderna sem contradizer a fé. A solução eclética foi talvez a única forma possível de sobrevivência para as diferentes gradações de reformadores-inovadores, bem como para a própria doutrina neotomista oficial, num mundo onde as teorias dos cientistas modernos vinham sendo crescentemente aceites. O eclétismo deu o tom da recepção não só da ciência como também da filosofia moderna na Espanha e na Nova Espanha (México). No Velho Mundo podemos perceber a solução eclética na forma como o movimento inovador lidou com o copernicanismo, bem como em outros aspectos da filosofia moderna. Essa solução culminou em uma incorporação dos trabalhos dos cientistas e filósofos modernos nas universidades, mas de uma forma não-orgânica. No Novo Mundo a postura eclética assumiu feições particularmente interessantes devido à sua coexistência com o sincretismo étnico e religioso que teve origem desde o início do século XVI (Cf. B. H. DOMINGUES, “O Medieval e o Moderno no Mundo Ibérico e Ibero-Americano”, *o. c.*, 207).

8 Foi através da delimitação das esferas da razão e da fé que S. Tomás de Aquino pôde conciliar o aristotelismo e dogmas cristãos que estão nos seus antípodas (Deus criador, mundo criado, alma distinta da matéria). A causa é, para S. Tomás, aquilo ao qual algo se segue necessariamente. Trata-se de um princípio, mas de um princípio de carácter positivo que afecta realmente algo. A causa distingue-se, neste sentido, do princípio geral. O princípio é aquilo de que algo procede de “um modo qualquer”; a causa é aquilo de que algo procede (o causado) de um modo específico. Princípio e causa são ambos, de certo modo, princípios, mas enquanto o primeiro o é segundo o intelecto, a segunda é-o segundo a coisa (ou a realidade). Assim se estabelece a diferença entre a relação princípio-consequência e causa-efeito, de fundamental importância no tratamento da noção de causa.

nacionais europeus. Nesta linha de pensamento, Manuel Augusto Rodrigues⁹ refere que no tomismo Suárez vê representada a síntese perfeita entre a fé e a razão, circunscrevendo a realidade humana na divina; irá contudo divergir no reconhecimento da individualidade do real, uma vez que para ele toda a substância singular é singular por si mesma ou pela sua própria singularidade e não tem necessidade de outro princípio de individualização além da sua própria realidade ou dos princípios intrínsecos em que tal realidade consiste”.

A reflexão de Suárez representa, pois, um esforço de sistematização de um pensamento metafísico, no qual S. Tomás de Aquino e, sobretudo, Aristóteles constituem os autores de referência. O seu trabalho expressa clara e inequivocamente uma “*opção pela modernização metafísica*”, o que na perspectiva de Beatriz Domingues, não seria “*um acto isolado sem qualquer repercussão no estrangeiro*”¹⁰.

Para Vincent Carraud¹¹, por seu turno, a obra-prima de Suárez em metafísica, *Disputationes Metaphysicae*, inicia o “*século da causalidade*”. De facto, a tese principal do pensamento de Suárez reside na ideia de causalidade ou acção livre. A causa é assim o princípio de inteligibilidade, pois compreender a causa significa compreender a organização interna de uma substância qualquer. Sobre este assunto, Suárez aceita a tese de Aristóteles no que diz respeito à conexão entre a teoria da causa e a do ente móvel¹².

9 M. RODRIGUES, “Francisco Suárez (1548-1617). O Doctor Eximus, Professor da Universidade de Coimbra. Actualidade da sua teoria acerca do Ius Gentium”, em *Estudos em Homenagem a José Francisco Marques*, Vol 1, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, 371-380.

10 B. H. Domingues admite que as inovações que a Espanha produziu, quer na teoria do direito de Francisco de Vitória, quer na metafísica de Francisco Suárez, foram mesmo adaptadas noutros países para as necessidades de seus próprios sistemas filosóficos, “O Medieval e o Moderno no Mundo Ibérico e Ibero-Americano”, *o. c.*, 205.

11 Vicent Carraud visa inscrever a fórmula cartesiana numa história do conceito de causalidade que teria um momento culminante na formulação do princípio de razão suficiente (ou *principium reddendae rationis*) de Leibniz. Carraud faz anteceder a sua exposição da história do problema da causa, de Suarez a Leibniz, de um útil *Vademecum* onde sumaria os principais momentos da pré-história dos autores de que se ocupa. (Cf. V. CARRAUD, *Causa sive ratio. La Raison de la Cause, de Suarez a Leibniz*. Paris, PUF, 2002).

12 Aristóteles admite a existência das quatro causas: duas internas ou compositivas – causa material e formal – e duas externas – causa motora e final, afirmando que o fim é a primeira das causas, pois é o fim que induz a causa motora. A causa material consiste naquilo de que uma coisa é feita; a causa final é o objectivo com que se faz cada coisa e cada acto. Em suma, a mais célebre e influente doutrina aristotélica a este respeito é a classificação das causas em quatro tipos: a causa eficiente, que é o processo da mudança; a causa material, ou aquilo do qual algo surge ou mediante o qual virá a ser; a causa formal, que é a ideia ou o paradigma; a causa final ou o fim, a realidade para que algo tende a ser. Há, pois, na produção de algo o concurso de várias causas e não só de uma. Por outro lado, as causas podem ser recíprocas. Embora todas as causas concorram para a produção de algo – a produção do efeito –, a causa final parece ter um certo predomínio, já que é o bem da coisa, e a causa final como tal pode considerar-se como o bem por excelência. O que faz que uma coisa tenha a possibilidade de

II. CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE *DISPUTATIONES METAPHYSICAE*

Nas *Disputationes Metaphysicae*¹³ Suárez prescinde da forma tradicional do comentário, constituindo o primeiro tratado específico de metafísica no Ocidente. *Disputationes Metaphysicae* foi, deste modo, a primeira obra em cujo título apareceu a palavra “metafísica”. Até ao seu aparecimento, a metafísica havia sido explicitamente tratada ou apenas incidentalmente, sob a forma de *Opuscula* (pequenas obras) ou em comentários sobre o texto de Aristóteles¹⁴. Segundo Suárez, a substituição do tradicional texto aristotélico pelas *disputationes* permitia “(...) *poderem ser postas ao alcance de todos para utilidade pública*” (*Proeminum*).

A intenção e estrutura da metafísica de Suárez respondem a um critério muito distinto do que inspira a Filosofia Primeira de Aristóteles¹⁵. Contudo, é

produzir outras não é (em tal pensamento) tanto o facto de ser causa como o facto de ser substância. Ser substância significa ser princípio das modificações, quer das próprias, quer das executadas em outras substâncias. As quatro causas aristotélicas podem considerar-se como os diversos modos como as substâncias se manifestam enquanto substâncias.

13 Francisco Suárez dividiu as *Disputationes Metaphysicae* em duas partes. As *Disputationes Metaphysicae* compreendem vários tratados, cada um com várias secções e subdivisões. Na primeira parte explica o objecto, a dignidade e a utilidade da metafísica e prossegue para tratar do ser em geral, suas características e causas e da necessidade de Deus. Nas Disputas III a XI discute as paixões e as propriedades transcendentais do ser. Disputas XII a XXVII Suárez discute sobre as causas; a Disputa XXV trata da causa exemplar. O segundo volume abre com uma contrapartida de infinito e finito. Duas disputas para lidar com o conhecimento natural da existência, natureza e atributos de Deus. As Disputas restantes são dedicadas à metafísica do ser finito, distribuídos de acordo com as categorias aristotélicas. Ideia retirada do texto de J. PEREIRA, *Suárez entre Escolástica e Modernidade*, Milwaukee, Marquette University Press, 2007, 27-28.

14 Uma pequena nota sobre a importância de S. Tomás de Aquino relativamente aos comentários e (re)interpretações que fez sobre Aristóteles. Assim, recorremo-nos da perspectiva de Santiago Carvalho para afirmar que S. Tomás de Aquino foi um dos mais expressivos autores do período medieval e um dos maiores responsáveis pela difusão do pensamento aristotélico no Ocidente. De facto, a sua filosofia assenta em princípios básicos do aristotelismo, como o do acto e o da potência, o da matéria e o da forma, assim também como o do género e o da diferença específica ou a teoria da causalidade. Na esteira de Aristóteles, S. Tomás de Aquino reconheceu que o conhecimento repousa sobre o fundamento empírico, sendo que a única fonte do nosso conhecimento é a realidade sensível, e sustentou que a ideia de que Deus está na origem de todos os nossos conhecimentos; procurou provar racionalmente a ideia de Deus. Não se trata agora de partir da ideia de Deus para a sua existência, mas a partir dos seres criados para o seu criador, das coisas que são imediatamente dadas ao nosso conhecimento (efeitos) para aquela que nos é menos imediata, a sua causa. São as chamadas provas a posteriori e que se explicitam em cinco vias. (Cf. S. CARVALHO, “Ler S. Tomás, Hoje?”, em *Revista Filosófica de Coimbra*, 4 (1995), 103-130. Na mesma linha de pensamento, Nicola Abbagnano, refere que com os comentários e as reinterpretções de S. Tomás de Aquino, o aristotelismo se torna flexível e dócil a todas as exigências da explicação dogmática.

15 Para Aristóteles a metafísica é, em primeiro lugar, uma ciência prévia que estuda os primeiros princípios e as primeiras causas; em segundo lugar é uma ciência que estuda o ser enquanto ser – não o que faz com que um ser seja isto ou aquilo mas o que faz com que seja um ser. A ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas é a Teologia, ou a ciência do divino, a qual é um acto

a partir do conceito aristotélico de causalidade, que Suárez se dedica a definir um conjunto de noções gerais sobre o *ser*, suas propriedades e causas. O *ser* não é somente *ser*, mas também *ente real* e essas noções não são mais do que uma preparação para as aplicar a todos os *entes* reais e concretos – encontra-se aqui a grande divisão entre ser infinito (Deus criador) e entes finitos (criados, criaturas)¹⁶. Não se trata de definir conceitos gerais, mas sim de realidades concretas, de seres reais, entre os quais existem relações extrínsecas do motor imóvel, como em Aristóteles, mas também intrínsecas e essenciais.

Suárez preocupa-se com o real, com o concreto, evitando o conceptualismo e o abstraccionismo e esforça-se, como já afirmámos, por redesenhar uma filosofia absolutamente realista, congruente com o paradigma emergente e cujas consequências e resultados seriam de grande importância para a constituição do pensamento moderno. Como observou Fraile,

“Suárez esforça-se por fazer uma filosofia *realista, baseada nas coisas tal como são, estudando-as em si mesmas e não em abstracções mentais. Por isso, insiste em que a metafísica não trata só de conceitos, mas versa também sobre seres reais. A ideia central da metafísica suareziana consiste na contraposição entre as grandes classes dos seres, o infinito e o finito, com a finalidade de estabelecer uma relação de dependência essencial e total das criaturas a respeito do Criador. Deus é o ser por essência e as criaturas só o serão por dependência do criador*”¹⁷.

puro, primeiro motor do universo. Esta ciência teológica, dando acesso à realidade mais elevada e mais fundamental, pode dar-se assim como a ciência do “ser enquanto ser” ou ontologia. A ontologia constitui o objecto capital da metafísica. A metafísica aparece, então, na divisão das ciências, como a ciência suprema ou a filosofia primeira. Para Aristóteles existem diversas formas e diferentes níveis de conhecimento da realidade, desde a experiência vulgar até ao conhecimento absoluto ou sabedoria. O critério para a distinção e organização hierárquica do conhecimento é o da investigação das causas. O conhecimento científico, quer ao nível da física, quer da metafísica, supõe a investigação das causas ou princípios dos seres especificamente determinados ou do ser enquanto tal. Podemos considerar quer princípios intrínsecos (causa material e formal), quer extrínsecos (causa eficiente e final).

16 A ideia de infinito e finito é uma ideia central na história da filosofia, designadamente na filosofia cristã. De facto, a filosofia cristã viu-se imbricada na reflexão sobre o infinito, defendendo que Deus é o ser infinito em todos os seus atributos; fundamentou a finitude dos entes, enquanto pela causalidade dependeu o finito do infinito. A finitude designa as criaturas e a condição humana como criatura por oposição à transcendência e a perfeição divina. O finito é participação das infinitas perfeições do acto puro do ser. Esta distinção é importante na mentalidade filosófica medieval. Assim, S. Tomás de Aquino tinha abordado este assunto de forma a que recorreu à estrutura interna dos entes, explicando a finitude pela composição de acto e potência, essência e ser. Esta teoria metafísica dá razão à nitida distinção entre ser finito e ser infinito, vinculando-os ao mesmo tempo pelo nexa causal e pelo nexa gnosiológico de analogia, presente na primeira escola franciscana sendo sublinhada com uma óptica mais ontológica e vincula à univocidade do ente em Duns Scotto como assinala Joël Biard: “L’infini est à tel point au coeur de sa doctrine déterminé”. J. Biard, “Duns Scot et l’infini dans la nature”, en O. Boulnois, E. Karger, J. –L. Solère, G. Sondag, Duns Scot à Paris, 1302- 2002. Actes du Colloque de Paris, 2-4 September 2002, Turnhout, Brepols, 2004, 387.

17 Cf. G. FRAILE, *História de la Filosofía Española*, Madrid, BAC, 1985, I, 381.

Assim se compreende a insistência de Suárez em pôr o ser real como objecto da sua metafísica, “*dicendum est ergo, ens inquantum ens real, esse obiectum adaequum huius scientiae*” instaurando, deste modo, uma perspectiva realista e objectiva da filosofia. Com efeito, Suárez surge com um discurso “*formalmente livre, doutrinalmente «moderno» e atractivo na análise contemporânea da metafísica*”¹⁸. Este facto, não o impede de dedicar um capítulo “*à causa mais platónica e à mais medieval de todas as causas, a causa exemplar*”¹⁹.

Na sua reflexão sobre a «*causa exemplar*», Suárez coloca especial enfoque na «*natureza do exemplar*», em sintonia com a discussão sobre a natureza da ideia e das ideias em Deus – como exemplares – remetendo a reflexão sobre esta problemática para a esfera da ciência divina²⁰.

III. DISPUTATIO CAPÍTULO XXV - A CAUSA EXEMPLAR

Francisco Suárez inicia a disputatio XXV em consonância com o pensamento de Aristóteles no que diz respeito à causalidade. Suárez diz tratar-se de um «complemento» ao tradicional quaternário aristotélico, uma vez que para muitos autores, “*multuorum sententia*”, Aristóteles não disse nada em absoluto sobre a causa exemplar²¹.

Suárez considera que a «*causa exemplar*» é um tema que merece toda a sua atenção, argumentando que não é algo distante nem temporal, nem, conceptualmente no horizonte metafísica. Tratar esta temática, afigura-se, por isso, como sublinha, um “*tema agradável e útil*”, «*iucundam et utilem materiam*»²². É um tema útil e agradável porque supõe uma revisão da forma de entender as ideias, uma concepção diferente acerca da racionalidade e do mundo e, portanto, torna-se absolutamente necessário elaborar uma nova

18 Cf. C. ESPOSITO, “Ritorno a Suárez. Le Disputationes metaphysicae nella critica contemporanea”, en A. LAMACCHIA (ED.), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Bari, Levante, 1995, 465-573.

19 De acordo com o já citado Manuel Lázaro investigador do instituto de Filosofia da Universidade do Porto, en *o. c.*

20 Cf. J. SCHMUTZ, “Science divine et metaphysique chez Francisco Suárez”, en *Francisco Suárez, éste es el hombre. Libro Homenaje al Profesor Salvador Castellote Cubells*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 347-359.

21 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae [=DM]*, XXV, intr., (Ed. Vivès): “*Quamvis Aristoteles, multorum sententia, nihil omnino de causa exemplari dixerit, aliis autem ad summum eam nominasse videatur simul cum formali*”.

22 Com esta argumentação sobre a causa exemplar reabre uma «polémica» que podemos verificar, por exemplo, em Fonseca que faz referência à causa exemplar (*Curso Conimbracense*, Physica, II, C 7, q 3ss). Sobre este tem cf A. M. MARTINS, “A CAUSALIDADE EM PEDRO DE FONSECA”, en *Veritas*, 54/3 (2009), 112-127.

metafísica para um tempo novo. Assinalar esta afinidade quer à «causalidade de Aristóteles», quer àquele contexto temporal, pode querer dizer que a «*causa exemplar*» contém já uma «iluminação» sobre o que significa realmente a causa exemplar, ainda que seja como complemento conceptual. É deste modo singular, mas interessante e interpelativo que Suárez inaugura a reflexão sobre a «causa exemplar».

A abordagem a respeito da existência e natureza da ideia exemplar é feita, por Suárez, do seguinte modo:

A causa exemplar tem uma existência objectiva e independente, “*um modo próprio e peculiar de causalidade*”; ou se explica por uma “*redução a algum género de causa*”²³.

O exemplar é uma realidade que aponta para um plano de existência objectivo num mundo ideal (constituído por ideias), de causalidade platónica, de arquétipos objectivos. Efectivamente, só existe uma causalidade própria que seria a causa exemplar como causa de tudo, o mundo ideal como origem pré-existente a toda a realidade e, no fundo, uma causa do existente. Ora, o que está subjacente à causa exemplar é Deus, que é causa primeira e que constitui o princípio activo do mundo. De facto, a ordem causal do mundo é remetida a Deus como primeira causa. Deus, substância eterna e imóvel, identificada com o inteligível e bem supremos, move como causa final todas as outras coisas, constituindo, por conseguinte, a causa primeira, o princípio activo do mundo.

A questão do «exemplarismo» está ligado, como facilmente se depreende, a outra temática de fundo, à «ciência divina» que se desenvolve a partir da análise e reflexão das ideias divinas. No fundo, o que Suárez pretende anunciar desde logo é o seu posicionamento sobre a ideia de Deus e a ideia de homem. Numa primeira interpelação, o autor propõe-se responder à questão de como entender a ideia, o exemplar, inserida numa metafísica aristotélica em diálogo com a teologia, sustentando que os exemplos de todas as coisas estão na mente divina²⁴.

Para Suárez o exemplar está na mente, ou no entendimento e, por isso, chama-se exemplar interno. A mente é o lugar das ideias, o mundo inteligível, sendo que a verdade reside nas ideias, ou no mundo inteligível. Contudo, a ideia é a inteligência de Deus, ou seja, o que é entendido pelo divino. O exemplar é a forma que imita o efeito em virtude da intenção do agente que determina o fim. As criaturas intelectuais ou racionais, embora possam conceber formas

23 DM, XXV, intr.: “*Tum etiam quod vel probabile sit proprium et peculiarem modum causandi habere, vel necesse sit reductionem ejus ad aliquod genus causa declarare*”

24 Ib.: “*Nam inter causass per intellectum agents solus Deus potest esse proprie et per se causa naturalium effectuum, praesertim substantiarum et naturalium formarum, et ideo solus ipse potest habere exemplaria huiusmodi rerum*”.

intelectuais verdadeiras e propriamente representativas dos efeitos naturais, não têm virtude eficiente destes efeitos, não podendo por isso aplicar tais formas à obra, ou ser dirigidas por elas na realização das coisas que representam, pois não se podem considerar exemplares.

Suárez defende, portanto, que o princípio da causalidade não pode ser estabelecido nem pela razão, nem pela intuição ou demonstração, mas por Deus. Considera ainda que os seres não constituem um *facto*, mas apenas uma unidade essencial ou ideal. A unidade formal, entretanto, não é uma criação arbitrária da mente, mas existe “*in natura intellectus rei ante omnem operationem*”. Também, a cognoscibilidade vem da medida exacta da ligação com Deus, considerado origem do *ser*. Em sentido ontológico existe o efeito porque existe a causa; na ordem cognoscitiva efeito e causa são correlativos. É importante referir ainda que o agente inteligente não pode agir sem uma ideia exemplar e que é usada muitas vezes a expressão “*causa formal extrínseca*”, na qual se inclui naturalmente a “*ideia exemplar*”, que sintetiza o objecto formal e a faculdade cognoscitiva.

Suárez não corrobora a opinião dos autores que expõem as suas teorias com base nas ideias de Platão, mostrando que é uma pretensão separando dois aspectos: por um lado, o material, constituído por matéria informe e caótica nos seus movimentos e, por outro, o que as coisas verdadeiramente são, a sua essência. A causalidade aparece também desdobrada: o criador é a causa produtora (causa eficiente ou agente, dirá Aristóteles), mas as ideias são também causa, causa não apenas formal, mas também exemplar dos seres naturais. O mundo ideal aparece como a base de todo o conhecimento científico. Aliás, Platão insiste em que apenas a razão é capaz de chegar ao conhecimento verdadeiro.

Suárez utiliza o exemplo de Aristóteles para pôr em relevo a importância da forma que se encontra na alma como primeiro produtor do movimento e, deste modo, considerar que Aristóteles admite a existência quer de princípios intrínsecos (causa material e formal), quer extrínsecos (causa eficiente e final). De acordo com Aristóteles, a causa é aquilo de que uma «coisa é feita e que permanece na coisa». Mas, ao mesmo tempo nota que há várias espécies de causas²⁵ e que a causa é a forma ou o modelo, isto é a essência necessária ou a substância de uma coisa. Nesse sentido, é causa do homem, a natureza racional que o define.

25 Aristóteles tratou o problema da causa, da sua natureza e das suas espécies. A maior célebre e influente doutrina aristotélica a esse respeito é a classificação das causas em quatro tipos: a causa eficiente, que é o princípio da mudança; a causa material, ou aquilo do qual algo surge ou mediante o qual virá a ser; a causa formal, que é a ideia ou paradigma; e a causa final ou o fim, a realidade para que algo tende a ser.

Suárez situa o tema da causa exemplar como fundamental na sua reflexão sobre a natureza do exemplar, em sintonia com a ideia de Deus como exemplar, colocando-se na esfera do divino. Ao abordar este problema, numa época marcada pela controvérsia, Suárez aborda uma questão que é essencial tanto para o pensamento medieval como para a compreensão da construção da filosofia moderna. As consequências e resultados desta reflexão são cruciais e “de grande importância para a constituição do pensamento moderno²⁶”.

IV. IDEIA SUBJECTIVA E OBJECTIVA

Suárez procura determinar que natureza tem essa realidade que chamamos exemplar ou ideia e diz que há duas possibilidades: (1) ou que o exemplar tenha uma natureza externa ao agente; (2) ou que seja interna ao mesmo. Afirmar em todas as suas consequências que o exemplar ou ideia é uma realidade externa implicaria apontar que existe uma realidade superior a qualquer agente que levaria ao movimento das realidades. É dizer uma outra realidade objectiva que presumiria assumir como Platão que existem exemplares distintos de Deus²⁷, retomando a filosofia grega das realidades físicas eternas.

Segundo Suárez, Platão acreditava que a realidade existe na medida em que participa das “ideias”. Só estas lhe dão o verdadeiro ser. O ser das ideias e a sua verdade não depende das coisas sensíveis, sendo que o conhecimento das ideias e das suas relações constitui o saber autêntico²⁸. Platão estabelece a distinção entre o que é “em si”, idêntico e imutável e a realidade sensível em constante fluir. A divisão platónica em dois mundos tão diferentes como o mundo inteligível de realidades ideais que sustentem a existência das coisas e o mundo sensível de fenómenos inconsistentes que não cabem na metafísica cristã. Uma coisa é afirmar que na mente divina existem as ideias das coisas e outra bem diferente que existem as ideias das coisas que pré-existem.

Para Suárez esta mudança, evidente desde a perspectiva cristã, implica sem dúvida uma formalização da causa exemplar, a sua racionalização. A questão óbvia e clara da eliminação da exposição ou entendimento externo da causa exemplar, da ideia exemplar, leva à aposta pela formalização do exemplar ou da ideia e eleva à exposição intelectual e racional pela sua natureza. Sem dúvida

26 Segundo Manuel Lázaro investigador do instituto de Filosofia da Universidade do Porto, en o. c., 8 (documento policopiado).

27 *DM*, XXV, I, 13: “*Platon et philosophorum sententian, ponentium exemplaria distincta a Deo*”.

28 Para Aristóteles as ideias não existem num mundo inteligível separado das coisas sensíveis; as ideias são imanentes às coisas sensíveis. De outro modo não se compreenderia como as ideias podem “actuar” e explicar a realidade sensível.

alguma o facto criador resulta de grande importância na formulação da causa exemplar quanto à natureza da sua extensão, uma doutrina da criação à qual não serve o esquema da realidade extra-mental e objectiva.

Nesta base situa-se a relação ontológica entre o ser transcendente e a realidade imanente, entre Deus e a criatura, de modo a que se possa explicar sem cair numa realidade extra-mental e objectiva, que não se pode dar explicação da realidade infinita de Deus na relação com a precariedade ontológica da criação. E tudo isto a partir da perspectiva aristotélica, o que provoca a insuficiência da explicação objectiva de seres intermédios na metafísica da participação que exclua a propriedade ontológica dos seres. Nem a visão platónica no seu olhar mais original, carente de uma polaridade infinito-finito como a cristã, que mediatiza as relações de expressão entre Deus e as suas criaturas, nem a metafísica aristotélica a partir do acto do movimento, podem dar explicação das relações causais das relações ontológicas que supõe a causa exemplar e nela a doutrina da criação de forma essencial.

Assim, neste aspecto a invocação da exemplaridade ou exemplarismo torna-se compreensível no sentido em que é interpretável, como atesta a formulação medieval em especial a partir de S. Boaventura²⁹, como a causalidade que tem como protagonistas não tanto o ser infinito-finito como o ser entendido como criador e criatura como demonstrou Suárez³⁰:

“No que se refere à realidade, existe uma divisão Deus e as criaturas; mas não podemos conceber os atributos próprios de Deus tal como são em si (...), por isso valemo-nos de conceitos negativos a fim de separar e distinguir das outras coisas daquele Ente excelentíssimo que guarda respeito e máxima distância dos outros e tem sobre eles deles a mínima conveniência”.

29 S. Boaventura, sustenta que Deus conhece mediante as ideias e que tem em si as razões das coisas que conhece. Para São Boaventura o exemplarismo é uma verdade sagrada. Na mente divina existem as ideias exemplares, isto é, os modelos de todas as coisas que aprouve a Deus criar. É uma clara adopção de exemplarismo platónico. A tarefa da filosofia não é teórica e racional, mas prática e religiosa, isto é, a filosofia deve levar a Deus, que se atinge imediatamente em todas as coisas e se possui pela união mística, como ele descreve no Itinerário. A gnoseologia de Boaventura inspira-se no iluminismo agostiniano, que lhe sugeriu a prova intuitiva da existência de Deus, enquanto Ele é imediatamente presente ao espírito humano. A metafísica de Boaventura afirma três princípios directamente opostos ao aristotelismo tomista: a existência de uma matéria geral sem as formas específicas; a pluralidade das formas em um mesmo ser, tantas quantas são as suas propriedades essenciais; a universalidade da matéria fora de Deus, porque todos os seres são compostos de matéria e de forma, inclusive as essências angélicas e as almas humanas Boaventura sustenta que a alma humana é uma substância completa independente do corpo, auto-suficiente, composta de forma e matéria. Cf. J.-M., Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1929.

30 *DM*, XXV, I, 1: *“Quod igitur ad rem spectat, dividitur hoc ens in Deum et creaturas; quia vero non possumus ea quae sunt Dei propria, prout in se sunt, concipere, immo nec per positives conceptus simplices ac proprios Dei, ideo negativis utimur, ut illud excellentissimum ens, quod maxime a caeteris distat minusque cum illis conventi quam ipsa inter sese, ab eis separemus et distinguamus”.*

Suárez vê-se impelido a equilibrar duas forças respeitantes à metafísica que lutam entre si: uma posição centrípeta, que se move para o centro divino ou atrai as coisas até ele, que é resistente, e outra que podemos chamar centrífuga, que se vai impondo pouco a pouco e ao contrário, afasta Deus do centro ou tende a distanciá-lo. Este movimento que se abre à racionalidade sobre os objectos naturais vai fazendo uma incursão na metafísica e vai secundarizando o que resta de um esquema neoplatónico. Esta dupla perspectiva observa-se na tensão «*exemplar-ideia*» que transparece na mudança do esquema metafísico, afectando a discussão sobre o exemplar que acontece na *Disputatio XXV*. Nesta perspectiva Suárez procura o seu próprio lugar, onde situa o exemplar na mente — na mente divina de forma geral e na mente humana.

Segundo Suárez as ideias de todas as coisas estão na mente de Deus, através da interpretação analógica do ser, afirmando que “(...) o exemplar é a forma que imita o efeito em virtude da intenção do agente que se determina a si mesmo como o fim”³¹.

Em definitivo, aponta-se a tradição clássica do exemplar, pois nas formulações gerais da ideia exemplar, ressoa ainda o eco da formulação de Séneca: “O exemplar a que chamo ideia é aquilo sobre o que o artífice fixou o seu olhar para realizar a obra projectada”³². Mas, Suárez vem afirmar, tal como Tomás de Aquino³³, a intencionalidade do agente que ordena a acção a um fim, procurando uma definição que oscila entre a forma e a imitação do objecto: “A forma concebida é extrínseca ao efeito, cuja imitação é feita pela própria intenção do agente”³⁴.

Assim sendo, o *exemplar* escapa à esfera da mera *mimesis* natural ou do protagonismo objectivo do agente e da objectividade das ideias, o que dá espaço

31 *DM*, XXV, I, 3: “*Solet autem in communi ita describe: exemplar est forma quam effectus imitatur ex intentione agentis qui determinat sibi finem*”.

32 Citado em L. E. LYNCH, “The Doctrine of Divine Ideas and Illumination, in Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln”, em *Mediaeval Studies*, 3 (1941), 161-173.

33 S. Tomás de Aquino afirma, na esteira de Aristóteles, que “o conhecimento repousa sobre o fundamento empírico e que, neste sentido, diferente do intelecto divino, o intelecto humano, infimo na ordem dos intelectos e maximamente remoto da perfeição do intelecto divino, é potencial em relação aos inteligíveis”, pois “(...) embora de certa maneira se conceda que a criatura é semelhante a Deus, de modo nenhum se pode admitir que Deus seja semelhante à criatura”. A única fonte do nosso conhecimento é a realidade sensível, mas S. Tomás de Aquino sustenta a ideia de que Deus está na origem de todos os nossos conhecimentos, na medida em que, “(...) conhecemos e julgamos todas as coisas na luz da Verdade primeira, porque a luz, natural ou sobrenatural, da nossa inteligência não é mais do que a marca da Verdade primeira. No entanto, esta luz não é, para a nossa inteligência, aquilo que ela conhece, mas aquilo por meio do qual ela conhece” (*Suma Teológica*).

34 *DM*, XXV, I, 3: “*Per formam autem intelligenda est forma intrínseca forma informans et constituens rem, sed forma concepta et extrínseca effectui, ad cuius imitationem fit effectus ex própria intentione agentis*”.

para situar a *causalidade exemplar* num terreno que permitirá a Suárez reduzi-la à «*causa eficiente*». Assim, situados na mente divina, os exemplares – “*Deus pode ser propriamente e por si causa dos efeitos naturais*”³⁵ – são realizados através do entendimento criado somente de forma análoga e participada.

Suárez adverte na sua interpretação do «*De veritate*» de Tomás de Aquino³⁶ que Deus conhece efectivamente as ideias a partir do conhecimento da sua essência, bem como a virtude produtiva que isso lhe confere, de modo que é capaz de compreender a multiplicidade de seres, de entes, sem que por isso a sua unidade e simplicidade se vejam comprometidas. No entanto, Suárez preocupa-se em sublinhar o aspecto próprio do conhecimento sobre o facto do objecto conhecido insistindo numa interpretação que privilegie a acção do agente e a preexistência da acção da ideia sobre o objecto concreto apontado pela ideia mesma. A intencionalidade do agente impõe-se na imitabilidade a uma inevitabilidade de necessidades típicas nascidas da essência divina, reforçando o protagonismo do sujeito na expressão prática do efeito e reorientando assim, a similitude divina.

A precisão suareziana pretende uma vez mais mostrar um equilíbrio entre os vestígios de uma estrutura metafísica de formação e a pluralidade dos seres, de orientação neoplatónica e numa interpretação filosófica que tenha em conta os limites e possibilidades da metafísica aristotélica, equilibrando os pólos objectivo e subjectivo do conhecimento. Deus tem uma sabedoria que se torna causal no exemplar-ideia sem que por isso suponha uma imposição necessitarista. Este pressuposto implica reforçar o carácter formal da ideia exemplar e, por isso, que a mesma não possa ser intrínseca. Sabendo que o exemplar ou ideia está em Deus, toda a problemática fica encerrada, dado que não é outra coisa senão a natureza da ciência divina.

35 DM, XXV, I, 4 : “*Deus potest esse proprie et per se causa naturalium effectuum*”.

36 S. Tomás de Aquino repensa o aristotelismo integrando as doutrinas da Criação, da imortalidade pessoal e da liberdade. Explica igualmente que a unidade da alma e do corpo e demonstra a imortalidade pessoal da alma. Reafirma a liberdade do homem que não é incompatível, segundo ele, com a Criação; Deus é de facto suficientemente poderoso para ter criado seres dotados de autonomia. Para Tomás de Aquino a organização finalística dos seres naturais, em especial da acção humana, é dificilmente compreensível independentemente de um deus que opere como causa eficiente. Todavia, isso não implica que, ao encontrar no deus aristotélico a causa eficiente do universo, Tomás tenha atribuído a Aristóteles a afirmação de que Deus é também criador do mundo. Na teoria do conhecimento defendeu a teoria aristotélica de que conhecer implica uma semelhança entre o que conhece e o que é conhecido; a natureza corpórea dos seres humanos requer, portanto, que o conhecimento comece com a percepção sensorial. É possível afirmar que S. Tomás de Aquino nos apresenta uma visão intelectual do mundo e do homem por sublinhar a primazia do intelecto em relação à vontade. Contudo, vem afirmar que tanto o intelecto como a vontade têm um papel determinante no modo de agir dos sujeitos. As duas entidades actuam de forma diferente, mas caminham ambas para o mesmo propósito: o bem comum e a felicidade, que se encontra em Deus.

Suárez coloca a questão nos seguintes termos: (1) Ou se trata de um “conceito objectivo da mesma coisa, que se há-de fazer mediante a arte enquanto existe objectivamente na mente do artífice”; (2) Ou se trata de um “conceito formal que o artífice forma da coisa que determina fazer”³⁷. A questão de fundo tem a ver como o entendimento de Deus com sendo a causa exemplar e o fundamento próprio das ideias. Em especial trata-se de saber se as ideias têm um fundamento exterior ou interior ao agente que conhece, pelo que a questão da ideia se centra de forma essencial numa questão de natureza epistemológica e, portanto, de natureza noética. A questão reduz-se a discernir se o exemplar é um conceito objectivo ou um conceito formal, como assinala o próprio Suárez na tríade «*oiectum-tantum-mente*».

Recordemos que o conceito objectivo é o conteúdo ou objecto, o conceito formal aponta ao objecto de conhecimento, sendo o conceito formal sem dúvida o conceito da mente, o que é o mesmo, aquilo que a mente cria para representar um objecto aponta ao acto de conhecer. Enquanto que o primeiro é um sinal formal que representa de maneira natural o objecto, o conceito formal é uma realidade psicológica. Como afirma Suárez, para o subjectivo do acto de conceber reservamos a denominação de conceito formal, enquanto o acto apreendido é o que designaremos com o nome de conceito objectivo. O conceito objectivo é “a coisa ou razão que própria e imediatamente se conhece ou representa por meio do conceito formal”, pelo que o conceito formal é “o acto mesmo, ou o que é igual ao verbo com que o entendimento concebe uma coisa ou uma razão comum”³⁸.

Para Suárez há uma relação entre os dois conceitos, não se podendo conceber um sem o outro, procurando encontrar um equilíbrio entre a essência e a existência do acto próprio de conceber a ideia e sugerindo uma relação entre o sujeito e o objecto da relação. Não existe um agente e um sujeito que pensa separadamente, sendo que a uni-los estão as relações entre Deus e as criaturas. Assim, existe algo que é para todas as coisas, causa do ser e de qualquer perfeição, a quem chamamos Deus. Toda a importância ontológica da natureza – uma criatura – é explicada com os olhos postos no Criador, verdadeiro referente de todo o modelo de pensar. Suárez consegue unir duas concepções sobre a verdade: a metafísica e a antropologia, numa hermenêutica teológica. Por um lado contrapõe os seres infinito e finito, com a finalidade de estabelecer uma total dependência com o Criador, o que implica que a origem da ideia exemplar esteja,

37 *DM*, XXV, I, 5. “*Subjective dicitur esse quod inest intellectui, et informat illum sive reipsa per veram inhaerentiam, ut in creaturis, sive nostro modo intelligendi, cum tamen in re sit per entitatem, ut in Deo. Objective autem dicitur esse quod cognoscitur, seu actu objicitur menti*”.

38 *DM*, II, I, 1: “*Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur*”.

naturalmente, na essência divina; por outro lado fica patente que se preocupa com o ser humano, com a sua condição humana, e por conseguinte, procura conciliar os conhecimentos anteriores e de cariz essencialmente teológicos com os conhecimentos actuais, marcados pelas ciências.

Em conclusão, relativamente à existência da causa exemplar e à questão da sua natureza, é referido que subjacente à causa exemplar está Deus, que é causa primeira e constitui o princípio activo do mundo. Efectivamente, a ordem causal do mundo é remetida a Deus como primeira causa. Deus, substância eterna e imóvel, identificada com o inteligível e bem supremo, move como causa final todas as outras coisas, constituindo, por conseguinte, a causa primeira, o princípio activo do mundo. O exemplar está na mente, ou no entendimento e, por isso, se chama exemplar interno. A mente é o lugar das ideias, o mundo inteligível, sendo que a verdade reside nas ideias, ou no mundo inteligível. Contudo a ideia é a inteligência de Deus, ou seja, o que é entendido pelo divino e, por consequência, a ideia ou exemplar está na mente. O exemplar é a forma que imita o efeito em virtude da intenção do agente que determina o fim. As criaturas intelectuais ou racionais, embora possam conceber formas intelectuais verdadeiras e propriamente representativas dos efeitos naturais, não tem virtude eficiente destes efeitos, não podem por isso aplicar tais formas à obra ou, o que é o mesmo, ser dirigidas por elas na realização das coisas que representam: não se podem considerar exemplares.

Suaréz, como um escolástico, aceita a teoria aristotélica das quatro causas e põe em relevo a importância da causa exemplar. Distingue, igualmente, entre causa exemplar e causa final. Assim, defende que causa exemplar consiste em ser a forma determinante da acção do agente e a causa final depende da vontade. Defende que o princípio da causalidade não pode ser estabelecido pela razão, por intuição ou demonstração, mas por Deus. Considera ainda que os seres não constituem um facto, mas apenas uma unidade essencial ou ideal. A unidade formal, não é uma criação arbitrária da mente, mas existe “*in natura intellectus rei ante omnem operationem*”. Também, a cognoscibilidade vem da medida exacta da ligação com Deus, considerado não só enquanto origem do ser, mas simplesmente enquanto ente. Na ordem cognoscitiva efeito e causa são correlativos: existe o efeito porque existe a causa.

É de referir ainda que o agente inteligente não pode agir sem uma ideia exemplar e que é usada muitas vezes a expressão “causa formal extrínseca”, na qual se inclui naturalmente a “ideia exemplar”, que sintetiza o objecto formal e a faculdade cognoscitiva. É a partir dos dados sensíveis que chegamos ao conhecimento da substância. Ela pode ser incompleta como a matéria e a forma, que só se realizam quando unidas. O homem pode ser definido como substância incompleta, porque ele só se realiza no devir. Uma substância fisicamente

completa, como a gota de água, por exemplo, nem por isso é mais perfeita que a não-completa: comparada com o homem, falta-lhe a inteligência. Há, pois, dois grupos de diferenças nas substâncias: completo/incompleto e perfeito/imperfeito.

Para Suárez a essência real é aquela que não implica em si contradição algum, nem é uma mera invenção do intelecto; é o princípio ou a raiz das operações ou efeitos reais, recorrendo à causa extrínseca do *ente* como que pudesse ser produto realmente de Deus e ser constituído num ser de um *ente* actual. A própria «causa exemplar», distinta da causa final, faz-se essencialmente no conceito interno que formalmente expressa e representa a coisa que se há-de fazer pela arte. Embora com a acção se pretenda a conformidade, com aquele conceito o que se pretende é a mesma forma na qual há conformidade. De modo semelhante, parece que se pode dizer com bastante probabilidade que a primeira razão tem causalidade exemplar própria e que enquanto tal se pretende a conformidade das criaturas. Ao contrário neste último aspecto, tem a essência divina razão de fim e também assim se pretende a semelhança das criaturas com Deus como seu fim.

V. SUÁREZ E DESCARTES

Na sequência do estudo que temos vindo a fazer sobre a importância de Francisco Suárez no contexto da escolástica tardia e, sobretudo, quanto à reflexão feita sobre a “causa exemplar”, apresenta-se neste último ponto a influência da sua obra na filosofia moderna. Procurar-se-á, sobretudo, perceber se há pontos em comum, ou se pelo contrário há uma descontinuidade radical e absoluta entre os dois filósofos o que nos ajudará a compreender melhor o pensamento de Suárez.

Frequentemente é afirmado que Francisco Suárez influenciou a filosofia moderna, «aproximando-se» como nenhum outro filósofo escolástico da modernidade. Na verdade, vários autores, como Joaquim de Carvalho, Manuel Rodrigues, Beatriz Domingues, Constatino Esposito ou Lázaro Pulido aludem a este facto. Joaquim de Carvalho diz

“(…) não se pode menosprezar o esforço genial do filósofo granadino no sentido de arrancar a Metafísica à tradição dispersiva da glosa e de sistematizar a respectiva problemática, especialmente da Ontologia, num corpo coerente e consistente. É este um facto assente e reconhecido, como é outro facto assente, embora ainda não tratado como desenvolvimento que merece, a necessidade de se ter presente o pensamento de Suárez, especialmente nos países protestantes,

para a compreensão da filosofia moderna até Kant, sem esquecer incidências ulteriores, designadamente de Schopenhauer”³⁹.

Nesta linha de pensamento, também Beatriz Domingues afirma que Francisco Suárez se aproxima da filosofia moderna e a influência quando adverte que se deveria utilizar um método. Tal como escreveu a autora, “(...) o homem tinha que se decidir a saber o que era “ser” pois só isso poderia permitir-lhe falar de um método para descobrir o que poderia ser conhecido de cada ser; (...) foi por ter tentado fazer isso que Suárez foi levado a sério pelos filósofos do século XVIII”⁴⁰.

Aliás, também Salvador Castellote, referindo-se à dimensão antropológica da obra de Francisco Suárez, sustenta que a sua antropologia filosófica ao surgir ancorada numa metafísica racional e dialogante com as outras ciências lhe confere, por assim dizer, um carácter moderno, “(...) não lhes dando um método, certamente de forma literal o método que deveriam seguir, mas exercendo uma função crítica, adverte que todo o discurso científico deveria versar, em última instância, sobre a totalidade do homem”⁴¹.

Na mesma linha de pensamento, Rubén Talaván sustenta a filosofia moderna, que começa no século XVII, tem sido apresentada com frequência como uma ruptura com o mundo medieval. Mas, como acrescenta o autor, “(...) se é certo que entre o mundo medieval e o mundo moderno existe um corte, essa descontinuidade foi preparada pelo próprio pensamento medieval”⁴².

Descartes defende Rubén Talaván, viveu num tempo complexo e esteve exposto a muitas correntes e todas de alguma maneira o influenciaram e, por isso, “no seu pensamento as reminiscências medievais coexistem com certas ideias comuns à sua época e com inovações mais audazes”⁴³, que poderá estar evidenciada na terminologia utilizada – substância, formas, essência, existência, acidentes, etc. Contudo, a primeira ruptura que podemos enunciar prende-se com a utilização de um método⁴⁴ rigoroso.

39 Joaquim de Carvalho no texto sobre “Pedro da Fonseca, Precursor de Suarez na Renovação da Metafísica”, em *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, 1949, Tomo 3, 1927-1930.

40 Cf. B. H. DOMINGUES, “O Medieval e o Moderno no Mundo Ibérico e Ibero-Americano”, *o. c.*, 207.

41 S. CASTELLO, *Introdução à educação espanhola de De Anima. Commentaria una cum questionibus in libros Aristotelis De Anima*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978, Vol. I, 71-72.

42 Observação de Rúben Talaván, no texto “Pensamento”, incluído na obra *Grandes Pensadores dedicada a René Descartes: Vida, Pensamento e Obra*, Lisboa, Edições 70, 2008, 86.

43 *Ib.*, 87.

44 Num texto famoso do *Discurso do Método*, Descartes dá-nos conta do método por si adoptado nos seguintes termos: “De há muito tinha notado que, pelo que respeita à conduta, é necessário

Descartes pretende erguer o saber filosófico sobre fundamentos metodológicos totalmente novos, sendo certo que a razão só pode desenvolver as suas capacidades através da aplicação do método adequado, ancorado na matemática, capaz de conferir aos enunciados filosóficos um autêntico estatuto científico. Com efeito, a desconfiança de Descartes relativamente à filosofia do passado expressa-se na recusa do método escolástico, pois segundo Descartes, os autores medievais não tinham elegido um método seguro e firme de investigação.

O pensamento de Descartes reflecte, de facto, essa ruptura, que se traduz na necessidade de constatar que a razão deve abrir caminho a uma nova formulação do mundo e do destino humano. A sua audácia consiste, assim, na crença na capacidade da faculdade racional para se legislar a si mesma sem apelar a uma autoridade superior.

O projecto cartesiano partia do primeiro que a razão permitia conhecer o mundo. Assim, o autor distingue-se claramente de Suárez. A verdade já não é medida em primeira instância a partir da adequação entre o pensamento e o conceito teológico da realidade, como sustentava a filosofia medieval. No caminho em direcção à verdade, Descartes sofre profunda influência das ciências matemáticas, por versarem “um objecto tão simples e livre de toda a incerteza que possa provir da experiência e por consistirem apenas em deduzir consequências da razão”⁴⁵. Está aqui bem patente a elevada confiança depositada na razão humana, fundamento de toda a verdade e, em contrapartida, a desconfiança que manifesta relativamente à experiência sensível.

Relativamente a Deus e ao princípio da causalidade há a salientar que, para Descartes, embora necessários, os princípios matemáticos e as leis da natureza dependem da vontade livre de Deus. Assim, justifica-se a posição da metafísica no conjunto das ciências. A existência de Deus é provada pela aplicação do princípio da causalidade a que Descartes atribui não só evidência racional mas também alcance ontológico. Note-se o círculo cartesiano: Deus é garantia da verdade de todo o conhecimento claro e distinto, mas Descartes fundamenta a

algumas vezes seguir como indubitáveis opiniões que sabemos serem muito incertas [...]. Mas, agora que resolvera dedicar-me apenas à descoberta da verdade, pensei que era necessário proceder exactamente ao contrário e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de se, após isso, não ficaria qualquer coisa nas minhas opiniões que fosse inteiramente indubitável. Assim, porque os nossos sentidos nos enganam algumas vezes, eu quis supor que nada há que seja tal como eles o fazem imaginar. E porque há homens que se enganam ao raciocinar, até nos mais simples temas de geometria e neles cometerem paralogismos, rejeitei como falsas, visto estar sujeito a enganar-me como qualquer outro, todas as razões de que até então me serviria nas demonstrações. Finalmente, considerando que os pensamentos que temos quando acordados nos podem ocorrer também quando dormimos, sem que neste caso nenhum seja verdadeiro, resolvi supor [...], que não era mais verdadeiro do que as ilusões dos meus sonhos”.

45 DESCARTES, *Discurso do Método*, II.

prova da existência de Deus, no princípio da causalidade. Significa isto que o homem não pode reconhecer-se imperfeito sem conceber a existência de um Ser perfeito.

Convém salientar que sobre o princípio da causalidade em Descartes socorremo-nos de Ferdinand Alquié⁴⁶, que fez uma resenha muito interessante sobre este problema. Mas, comecemos com a noção de causa segundo Descartes. Para o autor, a causa é o que *dá a razão* do efeito, demonstra ou justifica a sua existência ou as suas determinações. É assim que Descartes a concebe, afirmando que o método analítico que utiliza demonstra como os efeitos dependem das causas. Isto significa que a causa é o que permite deduzir o efeito.

A teoria cartesiana da causalidade reúne quatro afirmações aparentemente incompatíveis e contraditórias, a saber: (1) causa é a razão; (2) compreender é encontrar, sob o facto, um processo mecânico; (3) os estados da alma podem causar os do corpo e reciprocamente; (4) Deus cria o mundo de momento a momento. A incompatibilidade reside na terceira e quarta destas afirmações que se opõem à primeira e na impossibilidade que a segunda tem em não conseguir conciliá-las.

Na teoria cartesiana, há uma tendência clara para identificar a causa com a razão. De facto, a causa é para Descartes a razão; a causa é aquilo que engendra o efeito e contém o princípio da sua explicação racional. A ideia de causa corresponde assim à ideia da própria razão – *causa sive ratio*⁴⁷ – directamente vinculada à inteligibilidade. A noção de causa comporta a ideia de *anterioridade lógica*, que permite afirmar uma proposição. Assim, a causa não é apenas aquilo que produz o efeito, mas aquilo que fundamenta a verdade de uma proposição, é a premissa da qual podemos deduzir⁴⁸.

Em termos metafísicos, Descartes considera que não pode haver mais realidade no efeito do que na causa. No que diz respeito à física rompe decididamente com a concepção anterior que, na sequência da teoria defendida por Aristóteles, distinguia a causa formal, a causa material, a causa eficiente e a causa final, mas mantém contudo a causa eficiente. É precisamente a noção de causa eficiente que vai permitir a Descartes afirmar, sob a mudança aparente que choca com a razão, a permanência que a explica. Assim, através dos estados sucessivos do mundo, o movimento conserva-se em quantidade constante.

46 O Capítulo VII, intitulado “A Ideia de Causalidade de Descartes a Kant”, de Ferdinand Alquié, fez parte integrante da obra de F. CHÂTELET, *História da Filosofia*, Lisboa, Edições D. Quixote, 171-184.

47 “*Causa sive ratio*” – causa, ou seja razão, que indica que a relação real de causalidade que une dois fenómenos pode ser assimilada a uma relação lógica de identidade.

48 Também em Espinoza e Leibniz a causa não é apenas aquilo que produz o efeito, mas aquilo que fundamenta a verdade de uma proposição, é a premissa de que podemos deduzi-la.

Nota-se que o recurso à causalidade é inseparável do esforço de redução à unidade, de negação do diverso, de identificação, pelo espírito de termos, que percepção, pareciam inicialmente heterogêneos.

O mecanicismo cartesiano concebe os seres vivos como máquinas complexas. De facto, no tratado *Do Homem* o ser humano é explicado por simples analogia com um autómato hidráulico, cuja alma não é o seu princípio vital, uma vez que a vida resulta dum princípio corporal dos movimentos. Após estabelecidos os princípios do movimento, Descartes propõe-se deduzir deles as causas dos fenómenos. Para Descartes todas as formas de actividade que impliquem pensamento constituem funções da alma, embora algumas só se realizem pela união com o corpo. A interpretação quantitativa da realidade material resulta de uma visão imperfeita e confusa do espírito; uma visão clara e distinta da matéria, na sua essência, revela-a como extensão.

Como sublinha Beatriz Domingues⁴⁹, Suárez expunha os mesmos problemas que os filósofos da modernidade, como Descartes: ambos colocaram os mesmos problemas ainda que as perspectivas e as soluções tenham sido diferentes; ambos seguiram o mesmo movimento histórico moderno e foram expressões diferentes do mesmo. O pensamento de Descartes vai naturalmente mais além que o pensamento de Suárez, visto ter origem no reconhecimento da autonomia de um sujeito que reivindica a autoridade única da razão em matéria de conhecimento, iniciando o declínio dos dogmatismos e a crença na onipotência de uma razão consciente da sua capacidade de tornar o homem dono da natureza.

Os princípios filosóficos de Suárez e Descartes estão definitivamente colocados em planos distintos. A filosofia de Suárez privilegiou a metafísica – a ciência do ser enquanto ser – e considerou o ser como a primeira das evidências. A filosofia de Descartes coloca a razão, o pensamento, na primeira linha das evidências e é tentada a submeter-lhe toda a ordem do real.

49 B. H. DOMINGUES, “O Medieval e o Moderno no Mundo Ibérico e Ibero-Americano”, *o. c.*, 205.